La Ilustración radical

La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750

Jonathan I. Israel

fce

Acceso Abierto

FILOSOFÍA

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

LA ILUSTRACIÓN RADICAL

Traducción de
ANA TAMARIT

JONATHAN I. ISRAEL

La Ilustración radical

LA FILOSOFÍA Y LA CONSTRUCCIÓN
DE LA MODERNIDAD
1650-1750



Primera edición, 2012
Primera edición electrónica, 2017

Título original: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750,* © 2001 Oxford University Press
Esta traducción se publica por acuerdo con la editorial en lengua inglesa Oxford University Press.

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit

D. R. © 2012, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672


www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN 978-607-16-4911-9 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

SUMARIO



Europa en los primeros años de la Ilustración.

PREFACIO

Existen diversas maneras de interpretar la Ilustración europea, algunas cultivadas desde hace mucho tiempo en la historiografía y otras de origen más reciente. Una tradición académica imponente adopta una perspectiva predominantemente "francesa", que considera el fenómeno europeo más amplio como una proyección de las ideas y las preocupaciones de intelectuales franceses, en especial Montesquieu, Voltaire, Diderot, D'Alembert, d'Holbach y Rousseau. Otro enfoque, el cual goza del respaldo no sólo de estudiosos anglófonos sino también de continentales, ve a la Ilustración como una reorientación intelectual inspirada fundamentalmente por la ciencia y las ideas inglesas, en particular por los esfuerzos de Locke y Newton. En años recientes, se ha puesto de moda declarar que no hubo una Ilustración, sino toda una constelación o familia de "ilustraciones", relacionadas entre sí pero bien diferenciadas, que crecieron en numerosos contextos nacionales distintos. Por último, también ha habido una tendencia incipiente a distinguir entre la Ilustración dominante y "moderada", y una Ilustración clandestina y más radical, aunque en general se considera que esta última era marginal en relación con el fenómeno más amplio.

Uno de mis dos principales propósitos con esta obra es argumentar a favor de un modo diferente de acercarse al problema. Aunque tiene mucho que ofrecer, la perspectiva francesa sigue siendo muy vulnerable ante la acusación de que subestima la gran deuda científica y filosófica que los grandes pensadores franceses del siglo XVIII tienen con sus colegas de otros países europeos. El enfoque "inglés" podría parecer inicialmente más plausible, sobre todo si consideramos que la propuesta original de Voltaire estaba basada, casi en su totalidad, en Locke y Newton. Sin embargo, dada la lenta y esporádica recepción de Locke y Newton fuera de Gran Bretaña, y más aún por la penetrante crítica a la que fueron sometidas sus ideas, esta perspectiva en realidad es todavía más vulnerable no sólo ante la acusación de que infla demasiado el papel de una nación en particular, sino también ante el hecho de que no logra comprender el extenso juego de fuerzas involucrado. La idea de que estamos tratando con toda una familia de ilustraciones también enfrenta objeciones aparentemente insuperables, pues refuerza la tendencia a estudiar el tema dentro del contexto de la "historia nacional", que decididamente es el enfoque erróneo para un fenómeno tan internacional y pan-europeo. Peor aún, este enfoque ignora o pasa por alto de manera inaceptable hasta qué grado las preocupaciones y los impulsos comunes le dieron forma a la Ilustración como un todo.

Por lo tanto, mi primera meta es tratar de transmitir, aunque sea de manera inexacta y tentativa, la idea de la Ilustración europea como un solo movimiento cultural e intelectual sumamente integrado, que en efecto no sucedió al mismo tiempo, pero que en su mayor

parte se preocupó no sólo por los mismos "problemas intelectuales", sino también con frecuencia por los mismos libros y entendimientos en todas partes, desde Portugal hasta Rusia y desde Irlanda hasta Sicilia. De hecho, se supone que desde la caída del Imperio romano ninguna transformación importante en Europa presentó nada parecido a la impresionante cohesión de la cultura intelectual europea de finales del siglo XVII y principios del XVIII. Pues fue entonces cuando Europa occidental y central se convirtieron por primera vez, en la esfera de las ideas, en buena medida en una sola arena integrada por canales de comunicación, de reciente invención en su mayoría, que iban desde los periódicos y las revistas hasta los salones y cafés, y por toda una red de recursos culturales novedosos, entre los cuales las publicaciones periódicas eruditas (inventadas en la década de 1660) y las bibliotecas "universales" fueron particularmente cruciales.

Mi segundo objetivo es demostrar que la "Ilustración radical", lejos ser un suceso periférico, constituye una parte vital e integral del fenómeno más amplio y, al parecer, tuvo aún más cohesión internacionalmente que la tendencia dominante de la Ilustración. Con frecuencia, la tendencia moderada reaccionaba de manera consciente, e incluso desesperada, ante el pensamiento radical que en todas partes se percibía como una amenaza inmensamente peligrosa. Supongo que muchos académicos se sentirán bastante sorprendidos por la importancia dada aquí al papel de Spinoza y al spinozismo, no sólo en el continente sino incluso en el contexto británico, en donde, historiográficamente, no se ha querido reconocer que Spinoza hubiera tenido alguna influencia. Sin embargo, una lectura más atenta de los principales materiales sugiere fuertemente, al menos a mí, que Spinoza y el spinozismo fueron de hecho la columna vertebral intelectual de la Ilustración radical europea en todas partes, no sólo en Holanda, Alemania, Francia, Italia y los países escandinavos, sino también en Gran Bretaña e Irlanda.

Desde luego, ni la Ilustración misma y menos aún sus consecuencias se limitaron a Europa. El problema de cómo interpretar la Ilustración tiene una dimensión mayor. Pues si la Ilustración marca el paso más espectacular hacia la secularización y la racionalización en la historia de Europa, lo hace igualmente en la historia en general, no sólo de la civilización occidental sino, supuestamente, de todo el mundo. De ahí que haya sido uno de los puntos de inflexión más importantes en la historia de la humanidad. Por consiguiente, existe una vasta e imponente literatura sobre el tema. No obstante, comparativamente hay pocas obras interpretativas de análisis general y a gran escala, y podría cuestionarse si realmente recibe el énfasis que se merece en la enseñanza y estudio de la historia moderna, como sucede, por ejemplo, con el Renacimiento y la Reforma. Desde luego que éstos también fueron cambios extensos y fundamentales, en todo caso en la civilización occidental. Sin embargo, estos grandes movimientos culturales anteriores, limitados a Europa central y occidental, sólo son ajustes,

modificaciones a lo que en esencia seguía siendo una sociedad regional ordenada y concebida en términos teológicos, basada en una jerarquía y una autoridad eclesiásticas, no universal ni igualitaria.

En contraste, la Ilustración —europea y global— no sólo atacó y fragmentó las bases de la cultura tradicional europea en lo sagrado, lo mágico, la monarquía y la jerarquía, secularizando todas las instituciones y las ideas, sino que (intelectualmente y hasta cierto grado en la práctica) echó por tierra efectivamente toda la legitimación de la monarquía, la aristocracia, la subordinación de la mujer al hombre, la autoridad eclesiástica y la esclavitud, remplazándolos con los principios de la universalidad, la igualdad y la democracia. Esto significa que la Ilustración tiene un orden de importancia diferente al de la Reforma o el Renacimiento para comprender el surgimiento del mundo moderno, y que la historiografía existente la cubre de una manera desproporcionada e inadecuada. Pero para evaluar su decidida y abrumadora importancia global, primero hay que estudiar la Ilustración como un todo, lo que desde mi punto de vista significa otorgar el peso debido a la Ilustración radical y, de igual forma, deshacernos de la compulsión perniciosa a meter la Ilustración, tanto la radical como la dominante, dentro de la camisa de fuerza de la "historia nacional".

AGRADECIMIENTOS

Uno de los principales placeres de estudiar historia intelectual es la oportunidad que brinda de tener largas y profundas discusiones con amigos y colegas. Definitivamente, me he convencido de que las visiones y percepciones propias en esta área son más fáciles de ser influidas y moldeadas a través de la conversación y el diálogo que en el caso de algunas o la mayoría del resto de las áreas de la investigación histórica. En particular, tengo una inmensa deuda, así como un gran estímulo intelectual, con mis amigos Richard H. Popkin, Patrick Chorley, Wim Klever, Yosef Kaplan, Anthony McKenna, Winfried Schröder, Malcolm de Mowbray, Wiep van Bunge y Adam Sutcliffe. Además, tengo el agrado de poder agradecerle por su ayuda en asuntos más específicos, textos, guía bibliográfica, así como discusiones todavía más estimulantes, a Michiel Wielema, Sarah Hutton, Miguel Benítez, Marc Bedjaï, Manfred Walther, Piet Steenbakkers, Fokke Akkerman, Herman De Dijn, Stuart Brown, Rienk Vermij, Guiseppina Totaro, Silvia Berti, Mordechai Feingold, Wijnand Mijnhardt, Wyge Velema, David Katz, Andrew Fix, Nathan Wachtel, Charles Amiel, Theo Verbeek, Ed Curley, Steven Nadler, Nicholas Tyacke, David d'Avray, Enrico dal Lago, Henk van Nierop y Justin Champion.

Dado que una obra como ésta necesariamente implica una extensa investigación en archivos y bibliotecas en otros países —no fue nada fácil obtener el apoyo para hacerlo —, me alegra dejar constancia de mi agradecimiento a la Dutch Language Union y a la University College London por asumir mucho del costo. Por su ilimitado aliento mientras estaba en Oxford University Press, también estoy en deuda con Tony Morris. Por último, aprecio inmensamente la gran cantidad de ayuda experta proporcionada por numerosos bibliotecarios y archivistas en muchas partes de Europa, sobre todo por el personal de la British Library.

ABREVIATURAS

ABM Aix-en-Provence: Bibliothèque Méjanes
AGB Archiv für Geschichte des Buchwesens
AGPh Archiv für Geschichte der Philosophie
ARH OSA La Haya: Algemeen Rijksachief. Oud Synodaal Archief
AUB Ámsterdam: Universiteitsbibliothek
BJHP British Journal for the History of Philosophy
BL Londres: British Library
BMGN Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden
BPK Berlín: Staatsbibliohek Preussischer Kulturbesitz
CBU Córdoba: Biblioteca Universitaria
CRL Copenhague: Royal Library
CUL Cambridge: University Library
FBM Florencia: Biblioteca Marucelliana
FBN Florencia: Biblioteca Nazionale
GA Ámsterdam Ámsterdam: Archivos de la Ciudad
GA La Haya La Haya: Archivos de la Ciudad
GA Leiden Leiden: Archivos de la Ciudad
GA Rotterdam Róterdam: Archivos de la Ciudad
GA Utrecht Utrecht: Archivos de la Ciudad
GCFI Giornale Critico della Filosofia Italiana
GRSTD Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents (París, Sorbona)
GrUB Groninga: Universiteitsbibliotheek
GWN Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland
HHL Harvard: Houghton Library
HKB La Haya: Koninklijke Bibliotheek (Biblioteca Real)
HRN Haarlem: Rijksarchief Noord-Holland
HUB Halle: Universitätsbibliothek
JHI Journal of the History of Ideas
JRL Manchester: John Rylands Library
JUB Jena: Universitätsbibliothek
LDrW Londres: Dr Williams Library
LIAS LIAS. *Sources and Documents relating to the Early Modern History of Ideas*
LIHR Londres: Institute of Historical Research
LUB Leiden: Universitätsbibliothek

MBN Madrid: Biblioteca Nacional
MOBM Montpellier: Bibliothèque Municipale
MvsP Mededelingen vanwege het Spinozahuis
NBN Nápoles: Biblioteca Nazionale
NRL Nouvelles de la République des Lettres
PBA París: Bibliotèque de l'Arsenal
PBM París: Bibliotèque Mazarine
PBN París: Bibliothèque Nationale
PBP Parma: Biblioteca Palatina
Res Holl. Resoluciones de los estados de Holanda publicados en *Resolutien van de Heeren Staten van Holland en West-Vriesland*, 276 vols., La Haya, *ca.* 1750-1798
RSI Rivista Storica Italiana
SBU Salamanca: Biblioteca Universitaria
SRL Estocolmo: Royal Library
St. Spin. Studia Spinozana
SVEC Studies on Voltaire and Eighteenth Century
TBM Toulouse: Bibliothèque Municipale
TTP Tratado teológico-político
TvSV Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting
UCLA Los Ángeles: University of California, Research Library
UCLA-CI Los Ángeles: Clark Library
UUL Uppsala: Universitetsbibliotheket
VBM Venecia: Biblioteca Marciana
WHA Wolffenbütten: Herzog-August-Bibliothek

PRIMERA PARTE

LA "ILUSTRACIÓN RADICAL"

I. INTRODUCCIÓN

1. El pensamiento radical en la Alta Ilustración

Para muchos cortesanos, funcionarios, maestros, abogados, médicos y sacerdotes, la filosofía y los filósofos parecían haber irrumpido en la escena europea de finales del siglo XVII con una fuerza aterradora. Innumerables libros reflejan el cataclismo intelectual y espiritual sin precedentes —y embriagador para algunos— de aquellas décadas; una inmensa turbulencia en cada una de las esferas del conocimiento y las creencias que sacudió la civilización europea hasta sus cimientos. Una sensación de choque y agudo peligro penetró incluso en las más remotas y protegidas fortalezas de Occidente. El médico español Diego Mateo Zapata escribió en 1690 —antes de convertirse él mismo al cartesianismo— implorándole a las cohortes de cartesianos y malebranchistas que asediaban cada ciudadela del conocimiento tradicional en España que desistieran, alertándolos de que no sólo estaban en juego la ciencia y la filosofía aceptadas, sino que también, en última instancia, las creencias del pueblo, la autoridad de la Iglesia y la Inquisición, las bases mismas de la sociedad española.[1] Un profesor español de medicina declaró, en 1716, que la filosofía de Descartes había arrojado a toda Europa a la mayor perplejidad intelectual y espiritual vista en siglos.[2] En regiones menos aisladas, la agitación no fue menor. Un sacerdote zelandés, apabullado por el impacto de Descartes, Spinoza y Bayle, en 1712 comparó desesperadamente a la Holanda de su época con la antigua Atenas de las doctrinas filosóficas helenísticas, un país destrozado por la controversia intelectual en donde las escuelas de pensamiento rivales se enfrentaban sin cesar, la filosofía dividía a la elite gobernante e incluso la gente común era vulnerable al influjo de las nuevas ideas y se dejaba "conducir como niños por los torbellinos del pensamiento", presa indefensa de los seductores filosóficos y, a través de las nuevas ideas, quedaba atrapada en los "lazos del Diablo".[3] Además, parte de esta ola de nuevos conceptos tenía un carácter claramente radical, es decir, totalmente incompatible con los fundamentos de la autoridad, el pensamiento y las creencias tradicionales.

Desde finales de la Edad Media y principios de la era moderna hasta alrededor de 1650, la civilización occidental se había basado en gran medida en un núcleo compartido de fe, tradición y autoridad. En contraste, después de 1650 todo, sin importar cuán fundamental fuera o lo arraigado que estuviera, fue cuestionado a la luz de la razón filosófica, y con frecuencia fue desafiado o remplazado por conceptos sorprendentemente diferentes generados por la Nueva Filosofía y lo que todavía podría denominarse provechosamente como la Revolución científica. Es verdad que la Reforma ya había generado una profunda división en la cristiandad occidental, pero durante todo

el siglo XVI y la primera mitad del XVII, los segmentos occidentales de la cristiandad aún compartían mucho en lo intelectual y lo espiritual. La Europa de mediados del siglo XVII todavía era una cultura en la que predominaba de manera abrumadora el hecho de que todos los debates en torno al hombre, Dios y el mundo que penetraban la esfera pública giraban en torno a lo "confesional"; es decir, eran sobre temas anglicanos, protestantes (calvinistas), luteranos o católicos, y los estudiosos luchaban sobre todo por definir qué bloque confesional poseía el monopolio de la verdad y el título de autoridad otorgado por Dios. Se trataba de una civilización en la que casi nadie cuestionaba la esencia del cristianismo o las premisas básicas de lo que se aceptaba como un sistema por orden divina, fuera aristocrático, monárquico, de terratenientes y de autoridad eclesiástica.

En contraste, después de 1650 dio inicio un proceso general de racionalización y secularización que rápidamente derrumbó la antigua hegemonía de la teología en el mundo del estudio; lenta pero persistentemente erradicó la magia y la creencia en lo sobrenatural de la cultura intelectual europea, y llevó a unos pocos a desafiar abiertamente toda la herencia del pasado, no sólo los supuestos comunes sobre la humanidad, la sociedad, la política y el cosmos, sino también la veracidad de la Biblia y la fe cristiana o de hecho cualquier fe. Desde luego, mucha gente de todos los niveles sociales se sintió profundamente inquieta ante un cambio intelectual y cultural tan arrollador, y temerosa por el súbito ascenso del pensamiento radical. Se escuchaban lamentos por doquier. En Alemania, a partir de la década de 1670, hubo una poderosa reacción ante la repentina ola de libros "impíos" que aparecían tanto en latín como en lenguas vernáculas, obviamente diseñados para derrocar todas las creencias y valores convencionales aceptados.[4] Se suponía que los estudiantes universitarios eran especialmente vulnerables. El tratado de un teólogo de Leipzig publicado en 1708 intentó proporcionar a los profesores alemanes respuestas concisas y prácticas en latín, así como demostraciones filosóficas para que pudieran combatir la ola de ateísmo filosófico, deísmo, naturalismo, fatalismo, neoepicureísmo y, en especial, la penetración del tipo de pensamiento radical que "llama Naturaleza a Dios" y equipara "Su inteligencia, energía y capacidad con la *Natura Naturans*", es decir, la forma de ateísmo más sistemáticamente filosófica.[5]

Si bien antes de 1650 prácticamente todo el mundo discutía y escribía sobre las diferencias confesionales, posteriormente, para la década de 1680, los escritores franceses, alemanes, holandeses e ingleses empezaron a notar que el conflicto confesional, que antes ocupaba un papel central, estaba siendo relegado a ser cada vez más una figura secundaria y que el tema principal ahora era la creciente competencia entre la fe y la incredulidad. En lugar de la controversia teológica, decía un publicista en contra de *A Discourse of Freethinking* (1713), de Anthony Collins (una obra que rechazaba la autoridad de las Escrituras y provocó un gran escándalo), "ahora el asunto

general es la religión; es la religión la que ha sido apuñalada; la controversia radica ahora en si debe haber alguna forma de religión en la Tierra, o en si hay algún Dios en el Cielo”.[6]

La religión revelada y la autoridad eclesiástica siguieron siendo durante mucho tiempo el principal blanco de los ataques de los nuevos pensadores radicales, pero de ningún modo fueron el único. Un importante funcionario de la corte alemana de finales del siglo XVII, el barón Veit Ludwig von Seckendorff (1626-1692), indicó en 1685 que los radicales pretendían, en última instancia, que “la vida en este mundo” fuera la base de la política.[7] Explicaba que esto equivalía a una revolución en las perspectivas y expectativas que potencialmente cambió todo. Reconocía que numerosos teólogos se esforzaron valientemente por combatir el desastroso impacto de las nuevas ideas radicales, especialmente del spinozismo, al que consideraba como la columna vertebral del desafío radical en el ámbito de la fe y la autoridad de la Iglesia. Sin embargo, opinaba que en la Alemania de su tiempo no se habían entendido bien (y, por tanto, había oposición a ellas) las consecuencias que tenían ideas como las de Spinoza en la política, la esfera pública y el lugar del individuo en la sociedad. Afirmaba que para Spinoza nada se basaba en la Palabra de Dios o sus mandamientos, de modo que ninguna institución está ordenada por Dios ni ninguna ley es divinamente sancionada; de ahí que la única legitimidad en la política sea el interés del individuo.[8] La contienda sobre la naturaleza y el estatus de la moralidad no repercutió de manera menos estridente. El predicador holandés Johannes Aalstius sostuvo en su introducción general a la ética cristiana, publicada en Dordrecht en 1705, que el nuevo radicalismo y en especial el spinozismo ponen de cabeza toda la estructura de una moralidad de orden divino.[9] Predijo que si tales influjos ganaran amplia aceptación, en el futuro la humanidad sólo se preocuparía de la felicidad individual en esta vida.[10] Para muchos ésta parecía una perspectiva aterradora.

Se trataba, además, de un drama que implicaba profundamente a la gente común, incluso a los analfabetos y sin educación. Uno podría preguntarse qué sabían ellos de la Revolución científica o de las nuevas ideas filosóficas. Con frecuencia se supone que había turbulencia en la superficie, pero que poco cambiaba en las mentes y los puntos de vista de la mayoría. Pero si bien es cierto que la revolución intelectual de finales del siglo XVII fue principalmente una crisis de elites —cortesanos, funcionarios, estudiosos, patricios y el clero—, eran precisamente estas elites las que moldeaban, vigilaban y definían los límites de la cultura popular. En consecuencia, una crisis intelectual de las elites rápidamente repercutía también en las actitudes de los hombres comunes y de ninguna manera sólo en la minoría de los artesanos letrados y en la pequeña burguesía. Sin duda, algunos funcionarios, teólogos y académicos trataron de confinar los cambios más asombrosos en las ideas a la esfera de cultura elitista, a fin de preservar intactas las estructuras existentes de autoridad y creencias entre la gente común. Después de 1650,

cuando los que se vieron influidos por los nuevos conceptos dudaban cada vez más de la existencia del Infierno y de la realidad del eterno tormento para los condenados, por ejemplo, se comenzó a pensar seriamente si era posible ocultar tal incredulidad a la población en general.[11] Pero intentar llevar a cabo un engaño masivo hubiera implicado restructurar todo el sistema de relaciones culturales entre la elite y la gente común sobre la base de un fraude y un engaño conscientes, sistemáticos y universales, lo cual era un proyecto muy poco viable.

En la práctica, no se podía proteger al pueblo de la revolución filosófica que transformaba los puntos de vista y las actitudes de las elites de Europa.[12] Para muchos, sus consecuencias parecían extremadamente alarmantes. De acuerdo con Seckendorff, un tema en especial preocupante era la creciente tendencia de la gente común a burlarse de las Sagradas Escrituras, a rechazar el Cielo y el Infierno, a dudar de la inmortalidad del alma y a cuestionar la existencia de Satanás, los demonios y los espíritus.[13] Si se solicitan pruebas de que las nuevas ideas estaban transformando rápidamente las actitudes y las creencias de toda la sociedad, tales pruebas eran muy evidentes en cada aspecto y en cada rincón de Europa. En efecto, seguramente ningún otro periodo de la historia europea muestra un cambio tan profundo y decisivo hacia la racionalización y la secularización en todos los niveles como durante las décadas previas a Voltaire. Se dijo con razón que: "el triunfo de la filosofía mecánica significa el fin de la concepción animista del universo, que ha constituido la base fundamental del pensamiento mágico".[14] En Inglaterra, un auténtico cambio radical había tenido lugar para principios del siglo XVIII. En Holanda, en la década de 1690 se acuñaron monedas que celebraban el asesinato de Satanás y el fin de la creencia en la magia y la brujería. En Alemania, durante la primera década del siglo XVIII tuvo lugar la campaña pública clave basada en las nuevas ideas filosóficas que trajo consigo el fin del juicio y la quema de brujas. De igual modo, como se acababa de observar en la sociedad y cultura venecianas, si se quiere saber cuándo sucedió el cambio crucial que llevó al fin de los juicios por hechicería, el fin práctico del control eclesiástico sobre la vida intelectual y cuándo salió por primera vez la mujer a la vida pública como igual al hombre en intelecto, capacidades artísticas y libertad personal, entonces ese momento decisivo ocurrió entre 1700 y 1750.[15]

Si se acepta que existe una conexión crucial y directa entre la revolución intelectual de finales del siglo XVII y el profundo cambio social y cultural en Europa en el periodo inmediatamente previo a Voltaire, entonces las implicaciones del pensamiento de la Ilustración para la historia son de largo alcance. De hecho, los historiadores de la Ilustración sienten la urgente necesidad de poner un mayor énfasis en lo que sucedió antes de la década de 1740 y durante ella. En efecto, se puede argumentar con razón que los sucesos más cruciales ya habían ocurrido para mediados del siglo XVIII. La Ilustración

radical surgió y maduró en menos de un siglo, que culminó en los libros materialistas y ateístas de La Mettrie y Diderot en la década de 1740. Estos hombres, apodados por Diderot los "Nouveaux Spinosistes" [spinozistas modernos],[16] escribieron obras que en lo fundamental son una síntesis del radicalismo político, científico y filosófico de las tres generaciones anteriores. Visto desde esta perspectiva, representan el extremo, el límite más inexorable de la tendencia general en las ideas y la cultura hacia la racionalización y la secularización. Pero sus colegas menos radicales indudablemente tuvieron un impacto mucho mayor en las actitudes y la cultura popular. De hecho, ni la Reforma del siglo XVI, ni la llamada "Baja Ilustración" del periodo posterior a 1750 —con frecuencia no más que unas cuantas notas al pie a los cambios anteriores— pueden competir con la agitación de la Alta Ilustración en cuanto a impacto, profundidad y extensión de los cambios intelectuales y espirituales que trajo consigo. Puede ser que los lectores y los historiadores conozcan más la historia de la Baja Ilustración posterior a 1750, pero esto no cambia la realidad de que este movimiento sólo significó la consolidación, popularización y anotación de conceptos revolucionarios introducidos con anterioridad. En consecuencia, incluso antes de que Voltaire llegara a ser ampliamente reconocido, en 1740 el verdadero asunto ya estaba finiquitado.

La mayoría de las versiones de la Ilustración europea se concentran en su desarrollo en uno o dos países, particularmente Inglaterra y Francia. Aunque con frecuencia se da por hecho que aquí fue donde tuvieron lugar los avances científicos y filosóficos más importantes entre 1650 y 1750, hay razones de peso para cuestionar la validez de tal planteamiento, pues el escenario intelectual de la época era extremadamente extenso y nunca estuvo confinado a sólo una o dos regiones. Fue, por el contrario, un drama escenificado desde las profundidades de España hasta Rusia, y desde Escandinavia hasta Sicilia. Su complejidad e impresionante fuerza dinámica estriban no sólo en la diversidad y la incompatibilidad de los nuevos sistemas científicos y filosóficos en sí, sino también en el tremendo poder de la contraofensiva tradicionalista, una verdadera "contra-Ilustración" que, al igual que la contrarreforma del siglo XVI, generó una reorganización mayor y una revitalización de las estructuras tradicionales de autoridad, pensamiento y creencias. Pues la era de la guerra confesional, más o menos entre 1520 y 1650, había equipado a los gobiernos, iglesias, cortes, escuelas y universidades europeos con mecanismos de control intelectual y espiritual, de nueva cuenta ingeniados y reforzados, que resultaron extremadamente efectivos para cohesionar aún más y, por lo tanto, representaron una acumulación de poder e influencia que no sería abandonada con facilidad en ninguna parte.

Sin embargo, incluso los más agresivos e intolerantes de estos instrumentos de supervisión doctrinal, tales como los *consistoires* calvinistas o la Inquisición española, fueron inicialmente ideados para erradicar el desacuerdo teológico y se vieron

rápidamente desbordados, si no en su totalidad al menos en parte, por el avance de las nuevas ideas científicas y filosóficas que plantearon un problema mucho más duro para la autoridad eclesiástica que la herejía religiosa, en especial cuando se evidenció lo difícil que era separar aquello que resultaba compatible de lo que era incompatible con la doctrina religiosa establecida. Por tanto, antes de que transcurriera mucho tiempo, la confusión, la duda y la rápida fragmentación de las ideas prevalecieron en todas partes, incluso en Roma.[17]

Es más, en el nuevo contexto, en contraste con el pasado, ninguno de los gobiernos europeos, ni siquiera el papado, pudieron decidir fácilmente, o adoptar consistentemente, una estrategia espiritual e intelectual coherente. La opinión estaba demasiado dividida para que esto fuera posible. ¿Debían los gobernantes y las Iglesias tratar de suprimir tanto la Ilustración moderada como sus explosiones radicales reforzando las estructuras del pasado? O bien, ¿debían descartar las viejas estructuras y aliarse con una u otra rama de la Ilustración moderada, ya fuera neocartesiana como la expuesta por Malebranche, tal vez el newtonismo, o con el sistema generalmente aceptado del filósofo alemán Christian Wolff (1679-1754), para fraguar una nueva ortodoxia y un frente más eficaz contra el ala radical? Más allá del camino que haya escogido este o aquel gobernante, el resultado general fue la desorganización colectiva y el aturdimiento. Históricamente, el Estado y la Iglesia habían trabajado en forma muy estrecha, y desde mediados del siglo XVI se habían enfrentado al reto de incorporar a la población a sus doctrinas con un éxito espectacular. Fueran católicos, luteranos, calvinistas o anglicanos, los pueblos de Europa central y occidental en todas partes habían sido agrupados en bloques doctrinales formidablemente cohesionados y resistentes a las teologías rivales. Pero una vez que la embestida del desacuerdo dejó de ser teológica y devino en filosófica, comenzó un inexorable debilitamiento y una falta de coordinación en la colaboración entre la Iglesia y el Estado en las esferas culturales, educativas e intelectuales.

Sean cuales fueren las estrategias que adoptaran los gobiernos y las Iglesias, la arena intelectual europea se volvía más compleja, fragmentada e incierta. Paolo Mattia Doria (1662-1746), el genovés patricio y *érudit* que residía en Nápoles desde finales de la década de 1680, posteriormente desempeñó un papel clave en la espectacular vida intelectual de esa ciudad durante la Alta Ilustración; observador habituado a las corrientes filosóficas de la época,[18] en 1732 publicó un libro en el que deplora el repentino fervor por las ideas de Locke y Newton "en Roma, Nápoles y otras partes de Italia", y el progreso del empirismo inglés desde finales de la década de 1720 en un país ya totalmente ocupado por filosofías en conflicto.[19] Lo que él llama el "furor lockeano" sólo servía, desde su punto de vista, para escalar y complicar más lo que ahora era una contienda de cinco esquinas en la que el aristotelismo escolástico, aunque en franca retirada, todavía luchaba con tenacidad contra tres cohortes de respeto: el *moderni-*

Lochistim, el *Cartesianism-Malebranchisti* y los devotos del sistema Leibniziano-Wolffiano. Los *Lochisti* parecían estar ganando terreno rápidamente y muchos clérigos se les habían unido, pero todo lo que lograrían, advertía Doria, sería aumentar la división en las bases. Al contribuir a la pulverización de la cohesión cultural, es-piritual e intelectual italiana previa, simplemente estaban abriendo la puerta, aunque sin advertirlo, a la tremenda quinta columna, los radicales o los *Epicurei-Spinosisti*, como los llama, quienes rechazan la autoridad y las ideas establecidas y desprecian la Revelación, la Iglesia y la moralidad cristiana.[20] Italia estaba atrapado en un gigantesco y terrorífico dilema. Doria consideraba peligroso a Locke, "dañino para la sociedad civil", al cartesianismo,[21] y *perniciosissimo* a Pierre Bayle de Róterdam;[22] sin embargo, declara, todos ellos son inocentes si se los compara con la amenaza a la Iglesia y a la sociedad que representan los radicales.[23] Pues aquellos "que le niegan a Dios los atributos de la divinidad, el amor, la inteligencia y la providencia", los *Spinosisti*, no sólo destruyen toda religión, sino que también son "destructores de la sociedad civil".[24]

Defensores de la corriente moderada de la Ilustración prometieron a principios del siglo XVIII, antes de que Voltaire lo hiciera, que las nuevas ideas y el fin de la ignorancia y la superstición le conferirían inmensos beneficios a la humanidad, mientras alertaban —con frecuencia con tanta estridencia como sus oponentes conservadores— sobre los terribles peligros inherentes a la proliferación de la turbulencia intelectual. Christian Thomasius (1655-1728), por ejemplo, principal heraldo de la Alta Ilustración en la Alemania protestante y Escandinavia, no dudó de que la guerra contra la "superstición", en la que él mismo era un participante prominente, y la aplicación de las nuevas ideas en la sociedad, lo que denominaba la *philosophia practica*, le ofrecían a la humanidad grandes ventajas tanto en la administración y el gobierno, como en la medicina, la educación, la tecnología o la reforma del sistema legal.[25] Pero con profunda inquietud también reconocía que la revuelta intelectual estaba estimulando un gran crecimiento de la incredulidad y el *Atheisterey* (al igual que Bayle, definía el "ateísmo" como una negación de la Divina Providencia y el sistema de recompensa y castigo en el más allá). Un aspecto no menos preocupante de esta erosión de la fe, sostenía, era la manera en que un sinnúmero de falsos e hipercríticos defensores de la piedad, en su mayoría fanáticos y oscurantistas, aprovechaban la oportunidad para condenar y vilipendiar a *philosophes* honrados y bienintencionados (como él) ante el público.[26] Los que eran honestamente ilustrados y luchaban por la mejoría de la sociedad se encontraban atrapados en un gran conflicto entre dos frentes, batallar contra la ignorancia y la superstición, por un lado, y contra los "ateístas" por el otro.[27]

Se reconocía universalmente que la prioridad más urgente en el nuevo contexto era superar la creciente fragmentación de las ideas y, por medio de demostraciones sólidas y argumentos convincentes, restaurar las estructuras estables y duraderas de autoridad,

legitimidad, conocimiento y fe. Pero si la necesidad era obvia, el problema de cómo cubrirla no lo era tanto. Sin un consenso en cuanto a los criterios de verdad y legitimación, sin una metodología y principios acordados, la tarea era imposible. Se podrían haber hecho algunos progresos hacia una meta común si los intelectuales líderes hubieran estado menos inclinados a pelear entre sí y más unidos en sus ataques contra la Ilustración radical; pero incluso esta meta limitada parecía cada vez más lejana. En Italia, las diferencias entre las tres facciones principales de la Ilustración moderada resultaron infranqueables. En Alemania, las batallas con frecuencia virulentas entre los thomasianos eclécticos y los wolffianos más sistemáticos fueron irresolubles.[28] Mientras tanto, nada causaba más desasosiego que la ambivalencia y el corrosivo escepticismo de uno de los pensadores más leídos e influyentes de la época, Pierre Bayle (1647-1706). Sus críticos se quejaban de que Bayle "admite, prueba y repite una centena de veces que la razón es incompatible con la religión";[29] pero cuando a partir de aquí infiere que los individuos deben guiarse sólo por la fe y los dictados de la Revelación divina, ¿hablaba en serio o le estaba jugando bromas libertinas a sus lectores? Nadie parece estar seguro al respecto. Bayle, quien se convertiría en el "Santo Patrón" de tantos pensadores del siglo XVIII, entre ellos Voltaire, Diderot y d'Holbach, ¿era un cristiano sincero, como él y sus seguidores declaraban, o, como insistían sus enemigos, era un ateo que hacía estragos filosófico-teológicos por doquier y se burlaba de su público?[30] Y así Bayle fue el primer enigma; también hubo otros, como Locke y Vico.

Aquellos que emprendieron la tarea de lidiar con los dilemas intelectuales de la época fueron etiquetados por Thomasius con el término francés *philosophes*. Hacia finales del siglo XVII, éste era un término que empezaba a adquirir una resonancia nueva y revolucionaria. Si bien la filosofía en sí era tan antigua como la Grecia preclásica —o aún más—, se había mantenido al margen de la vida social desde el advenimiento del imperio cristiano a finales de la antigüedad, a partir de la época de Constantino *el Grande*. Desde entonces hasta alrededor de 1650, la filosofía había permanecido como una modesta "criada" —como algunos la llamaban— al servicio de la teología y en una relación esencialmente subordinada a las otras grandes disciplinas profesionales: las leyes y la medicina. Fue con la crisis intelectual de finales del siglo XVII cuando la vieja jerarquía de estudios, con la teología en primer lugar y la filosofía y la ciencia como sus sirvientas, se desintegró súbitamente. Con esto, la filosofía fue liberada de su subordinación previa y se volvió una vez más una fuerza independiente potencialmente enfrentada con la teología y las iglesias. Al dejar de estar sometidos a otros, los filósofos se convirtieron en una nueva especie muy diferente de aquellos teóricos abstractos serviles de las épocas anteriores. Por muy perturbadores que pudieran ser en una sociedad manifiestamente sustentada en la autoridad, la tradición y la fe, los exponentes de la filosofía (que entonces incluía tanto a la ciencia experimental como a la teórica) serían de ahí en adelante —al menos hasta

finales del siglo XIX— quienes dominarían la agenda intelectual y determinarían los resultados de las controversias, tanto como, y hacia el final incluso aún más, los todavía tenazmente atrincherados teólogos y juristas. Los *philosophes* —entre quienes Fontenelle y Boulainvilliers fueron los primeros franceses en adquirir reputación en toda Europa— de pronto descubrieron que exponiendo y popularizando los nuevos descubrimientos, conceptos y teorías también podían ejercer un impacto práctico en el mundo real: en las ideas en primer lugar, pero a través de las ideas también en la educación, la política, la religión, y en la cultura en general. La filosofía no sólo se emancipó, sino que también se volvió poderosa. Esto sucedió, como observó el historiador de las ideas, Boureau-Deslandes, en 1737, porque los *philosophes* habían descubierto cómo influir en los debates sobre educación, conceptos morales, el arte, la política económica, la administración y "toda conducta en la vida".[31] Incluso en países alejados de la vanguardia intelectual innovadora, el poder de la filosofía en el nuevo contexto era innegable. Cuando la revolución médica —basada originalmente en conceptos holandeses — comenzó en España en la década de 1680, el médico valenciano, Juan de Cabriada, particularmente devoto del famoso profesor Dele Boe Sylvius de Leiden, identificó expresamente la "libertad filosófica" y sobre todo el cartesianismo —y recibió información actualizada sobre los debates filosóficos de "Alemania, Francia y otras provincias"—, como el primer motor del cambio, el instrumento con el cual echar por tierra la cultura médica obsoleta basada en Galeno y su viejo celo por las sangrías y las purgas.[32]

De ahí que la guerra de filosofías en Europa durante la Alta Ilustración y hasta 1750 nunca estuviera confinada a la esfera intelectual ni fuera en ningún lado una disputa directa de ida y vuelta entre tradicionalistas y *moderni*. Más bien, la rivalidad entre la tendencia moderada y el ala radical fue siempre una parte tan integral del drama como la que se daba entre la Ilustración moderada y la oposición conservadora. En esta batalla de ideas triangular, en última instancia se estaba jugando qué tipo de sistema de creencias debería prevalecer en el orden social y político de Europa y sus instituciones, así como en la alta cultura y en las actitudes populares.[33]

De las dos alas rivales de la Ilustración europea, la tendencia moderada, respaldada por numerosos gobiernos y facciones influyentes de las principales iglesias, parecía por mucho la más poderosa, al menos en la superficie. Entre sus voceros principales figuraban Newton y Locke en Inglaterra, Thomasius y Wolff en Alemania, los "newtonianos" Nieuwentijt y 's-Gravesande en los Países Bajos y Feijóo y Piquer en España. Ésta era la Ilustración que aspiraba a vencer la ignorancia y la superstición, establecer la tolerancia y revolucionar las ideas, la educación y las actitudes por medio de la filosofía, pero de tal manera que se preservaran y salvaguardaran los elementos de las viejas estructuras considerados esenciales, efectuando una síntesis viable de lo viejo y lo

nuevo, y de la razón y la fe. Aunque hasta 1750, en Europa en su conjunto, la lucha por las posiciones permaneció inconclusa, para las décadas de 1730 y 1740 buena parte de la tendencia dominante europea había abrazado las ideas de Locke y Newton que, de hecho, parecían estar en perfecta armonía y a tono con los propósitos de la Ilustración moderada.

Por el contrario, la Ilustración radical, ya sea en su vertiente ateísta o deísta, rechazaba todo compromiso con el pasado y buscaba acabar con las estructuras existentes en su totalidad, negando la Creación como la entendía tradicionalmente la civilización judeocristiana y la intervención de la Divina Providencia en los asuntos humanos, impugnando la posibilidad de milagros y el sistema de recompensas y castigos en el más allá, despreciando toda forma de autoridad eclesiástica y negándose a aceptar la existencia de una jerarquía social ordenada por Dios, así como la concentración de privilegios o el derecho a la tierra en manos de los nobles y las sanciones religiosas para la monarquía.[34] Desde sus orígenes en las décadas de 1650 y 1660, el radicalismo filosófico de la Alta Ilustración europea en general combinó una inmensa reverencia por la ciencia y la lógica matemática con alguna forma de deísmo no providencial, si es que no un materialismo y un ateísmo francos con tendencias inconfundiblemente republicanas o incluso democráticas.

Hasta 1750, las principales luminarias de la Ilustración moderada estuvieron luchando ininterrumpida y simultáneamente en varios frentes. Divididos en tres facciones distinguibles que contendían por ocupar la posición intermedia, estaban al mismo tiempo obligados a mantener a raya a los tradicionalistas por un lado y a los radicales por el otro. De ahí que se volviera un rasgo típico de conflicto intelectual que los moderados se defendieran de los conservadores subrayando, incluso exageradamente, la brecha que los dividía de los universalmente denostados y aborrecidos radicales, mientras que, al mismo tiempo, los tradicionalistas buscaban una ventaja táctica en su discurso público minimizando la zanja que separaba a estos últimos de los moderados tanto como fuera posible. Un ejemplo clásico de tales maniobras fue la controversia que rodeó la publicación en 1748 de *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu, un hito en el pensamiento de la Ilustración moderada. Apenas había aparecido, cuando fue estrepitosamente condenada en Francia, Italia y Austria, en especial por los jesuitas, por ser de inspiración “Spinosiste et déiste”, dado que trataba la ley y la moral como artificios esencialmente naturales, producidos por el hombre y sin ninguna relación con un estándar absoluto dado por algún dios.[35] En este sentido, también se señaló retrospectivamente que la obra anterior de Montesquieu, *Lettres Persanes* (1721) estaba asimismo imbuida de la ideas de Spinoza sobre moralidad y ley, y que en las discusiones del emperador Teodosio, una vez más “Spinoza es el modelo que el autor quiso imitar”.[36] Obligado a responder, Montesquieu publicó un folleto en Génova, en febrero

de 1750, en el que sostiene (de forma no del todo convincente) que la acusación era contradictoria en sí misma, dado que, entendido en forma apropiada, Spinoza era incompatible con el deísmo. En todo caso, insistió en su propia lealtad cristiana y en la creencia en un Dios providencial “como Creador y como conservador” del universo; él había condenado siempre, declara, a aquellos que afirman que el mundo está gobernado por el destino ciego, y diferenciaba escrupulosamente en sus escritos al mundo material de “las inteligencias espirituales”.[37] La afirmación de Montesquieu de que “no hay pues Spinozismo en *El espíritu de las leyes*”[38] fue aceptada con recelo por la mayoría de los gobiernos, entre los que se incluye, después de una prolongada controversia, la corte imperial de Viena, aunque la Inquisición papal en Roma rechazó después de muchas dudas su defensa y proscribió el libro en noviembre de 1751.

En efecto, la cuestión del spinozismo es central e indispensable para entender de manera adecuada el pensamiento de la Alta Ilustración europea. Su importancia en los debates intelectuales de la Europa de finales del siglo XVII e inicios del XVIII es, por mucho, mayor de lo que cualquiera podría suponer a partir de la literatura posterior existente; una de las principales metas de este estudio es demostrar que ha habido una persistente y desafortunada tendencia en la historiografía moderna a malinterpretar y subestimar su importancia. Se sabe que el término “Spinosisme”, como se usaba en la Ilustración francesa, o *Spinosisterey*, como se lo denominaba en Alemania, era empleado con frecuencia (como lo fue en la campaña contra Montesquieu) en términos bastante generales para denotar virtualmente la totalidad de la Ilustración radical, esto es, a todos los sistemas deístas, naturalistas y ateístas que excluyeran la Divina Providencia, la Revelación y los milagros, incluso el sistema de recompensas y castigos en el más allá, más que en estricta adherencia al sistema de Spinoza como tal.[39] No obstante, esto no significa que el uso del término fuera vago o sin sentido. Por el contrario, se recurría al uso extensivo y en extremo frecuente de los términos spinozismo y *spinosistes* en el discurso de la Alta Ilustración, incluso en el de Bayle, quien dedicó el artículo más largo en su *Dictionnaire historique et critique* al tema de Spinoza y el *Spinosisme*, precisamente para vincular —y con considerable justificación, como veremos más adelante— la filosofía de Spinoza con la red más amplia de otros pensamientos radicales. Así, por ejemplo, la más voluminosa enciclopedia europea del siglo XVIII, *Grosses Universal Lexicon*, de Zedler (véase más adelante, pp. 180 y 810), publicada en Leipzig y finalizada en 1750, ofrece entradas separadas para “Spinoza” y “Spinozisterey”, siendo cada una considerablemente más larga que la de “Locke”.[40] El patrón es el mismo en la posterior *Encyclopédie* francesa editada por Diderot y D’Alembert, pues pese a la pródiga alabanza de D’Alembert dedicada a Locke en el discurso preliminar a la *Encyclopédie* —misma que, como veremos, pudo haber tenido propósitos de distracción —, en el cuerpo de la *Encyclopédie* propiamente la cobertura dada a Locke es mucho

menor, apenas una quinta parte, a la otorgada a Spinoza.[41]

El *Grosses Universal-Lexicon* enlista la entrada "Spinozist" separada de Spinoza, como "Leenhof, Kuyper, Lucas, Boulainvillers, Cuffeler, el autor de *Philopater*, Wyermars, Koebagh, Lau, Lahontan, Moses Germanus, Stosch y Toland".[42] Además, se expone una segunda lista de quienes se sospecha que han tenido una fuerte influencia de Spinoza, es decir, "Geulincx, Bredenburg, Bekker, Deurhoff, Burman, Wachter, y [Jacob] Wittichius". Hoy, la mayoría de esos nombres, a excepción de Boulainvilliers y Toland, están en gran medida o enteramente olvidados. Sin embargo, no se justifica el olvido o marginación de estos escritores, dado que una evaluación incluso superficial de sus obras muestra que sus opiniones eran aún más radicales y, en algunos casos, más innovadoras que aquellas de numerosos personajes que, por una u otra razón, son mucho más familiares para los que estudian y debaten la Ilustración hoy. Por esta razón, otro objetivo clave del presente estudio es también inclinar la balanza un tanto a su favor.

2. La "crisis de la conciencia europea"

En esta obra, la expresión "crisis de la conciencia europea" se refiere la explosión intelectual sin precedentes que comenzó a mediados del siglo XVII con el surgimiento del cartesianismo y la posterior difusión de la "filosofía mecanicista" o la "visión mecanicista del mundo", un acontecimiento que anunció el comienzo de la Ilustración propiamente dicha en los últimos años del siglo.[43] Aun así, las nuevas ideas científicas y filosóficas, tales como el cartesianismo, no podían reclamar todo el crédito de haber echado a andar la transformación revolucionaria que ocurrió en la cultura europea. Con frecuencia, los nuevos tipos de controversia teológica contribuyeron, por un lado, a debilitar la cohesión interna de los principales bloques doctrinarios y, por la otra (como se demuestra con la disminución de la creencia en el Infierno y el tormento eterno para los condenados), a impulsar algunos de los cambios de actitud más característicos relacionados con las creencias tradicionales durante este periodo, el más decisivo de todos los tiempos de cambio cultural.[44] Sin embargo, sin lugar a dudas fue el surgimiento de los poderosos sistemas filosóficos nuevos, enraizados en los avances científicos de principios del siglo XVII, en especial en la visión mecanicista de Galileo, lo que primordialmente generó la vasta *Kulturkampf* entre las ideas tradicionales sobre el hombre, Dios y el universo sancionadas teológicamente y las concepciones seculares mecanicistas que se erigían independientes de cualquier sanción teológica. Lo que llegó a llamarse la "Nueva filosofía", que en la mayoría de los casos significaba el cartesianismo, divergía de manera fundamental de la visión del mundo "pre-científica", esencialmente mágica y aristotélica que había prevalecido en todas partes hasta el momento, y trabajó para suplantarla,

proyectando un riguroso mecanismo que, a los ojos de los adversarios, inevitablemente implicaba la subordinación de la autoridad teológica y de la Iglesia a los conceptos arraigados en la razón filosófica con base matemática; aunque la mayoría de los “cartesianos” de las décadas de 1650 y 1660 nunca intentaron socavar la hegemonía teológica o debilitar el dominio de las Iglesias en nada parecido al alcance que rápidamente tuvo.[45]

La fase de transición o preludio de la Alta Ilustración corresponde a la mayor parte de la segunda mitad del siglo, hasta 1680. En estos años, el dominio de la teología, la autoridad eclesiástica y la monarquía por derecho divino se encontraba todavía intacto, pero estaba siendo perceptiblemente debilitado por el inicio de alarmantes grietas y fisuras. Esporádicamente, en especial en Francia e Italia, diferentes manifestaciones de tradiciones ateístas y deístas clandestinas que se remontaban hasta la antigua Roma y Grecia reaparecían por medio de autores tales como Bodin, Bruno y Giulio Cesar Vanini —el presunto “ateísta” quemado en la hoguera en Toulouse en 1619— y más tarde a través de los primeros pensadores italianos, en particular Maquiavelo y Pomponazzi, aunque usualmente camufladas bajo el velo de los libertinos de los siglos XVI y XVII. Esta forma de discrepancia intelectual, denominada *libertinisme érudit*, que todavía era una fuerza apreciable a finales del siglo XVII, buscaba enmascarar, pero al mismo tiempo difundir, visiones opuestas a las ortodoxias metafísicas y teológicas prevalecientes, presentando opiniones y citas entresacadas en su mayoría de los autores clásicos en formas innovadoras y sediciosas, y poniendo especial atención en las fuentes escépticas, irreverentes y ateístas tales como Luciano, Epicuro y Sexto Empírico, y a historiadores de la filosofía como Diógenes Laercio.[46]

Ésta era una contracorriente intelectual poderosa, especialmente en Francia e Italia, y desempeñó un papel notable en preparar las bases para el surgimiento de la Ilustración radical, sobre todo porque creó una audiencia sofisticada potencialmente receptiva a su mensaje y promovió la teoría, insinuada particularmente por Maquiavelo y Vanini, del origen político de la religión organizada.[47] Sin embargo, tal *libertinismo* erudito nunca fue estrictamente parte del fenómeno de la Ilustración radical en sí, puesto que las formas más acabada de las técnicas de los libertinos eruditos pertenecían mayormente a los principios del siglo XVII —en especial la obra de Gabriel Naudé (1600-1653) y François de la Mothe Le Vayer (1588-1672)— cuando todavía había poca o ninguna posibilidad de producir o propagar una filosofía sistemática que se enfrentara explícitamente a las ortodoxias prevalecientes. A pesar de su rebeldía, los *libertins érudits*, fueron esencialmente precursores de la Ilustración radical que operaba detrás de una densa cortina de camuflaje.

A partir de la década de 1650, sobre todo en la atmósfera relativamente más libre de los Países Bajos e Inglaterra, existió la oportunidad de forjar un radicalismo filosófico

sistemático y explícito. No obstante, todas las nuevas corrientes de pensamiento que se ganaron algún apoyo en el exterior entre 1650 y 1750, tales como la filosofía de Descartes, Malebranche, Le Clerc, Locke, Newton, Thomasius, Leibniz o Wolff, buscaron justificar y defender la verdad de la religión revelada y el principio de un universo creado y ordenado divinamente. Si bien los grandes pensadores de finales del siglo XVII y principios del XVIII rechazaban uniformemente la intolerancia y la "superstición" y descartaban la magia (o la negaban expresamente), la adivinación, la alquimia y la demonología, todos excepto Spinoza y Bayle buscaron acomodar los nuevos avances de la ciencia y las matemáticas a las creencias cristianas (o a la de alguna otra Iglesia) y a la autoridad de las Escrituras. Afirmaban que los rasgos fundamentales de nuestro cosmos eran obra incesante de la Divina Providencia, la autenticidad de la profecía de la Biblia, la realidad de los milagros, la inmortalidad del alma, la recompensa y el castigo en el más allá y, de una u otra manera —a veces de forma muy poco ortodoxa como es el caso de Le Clerc, Locke y Newton—, la misión de Cristo como redentor del hombre.

Hay que reconocer que la fragmentación de ideas como éstas no era un fenómeno enteramente nuevo, pues nunca había habido un único cuerpo aceptado de ciencia y filosofía vinculado con la teología que fuera universalmente reconocido y enseñado en Occidente. Es verdad que antes de 1650, así como después, la herencia filosófica europea estaba ramificada y era diversa. Tampoco había existido una sola teología dominante desde la Reforma. Más bien, cada una de las cuatro Iglesias principales —la católica, la luterana, la calvinista y la anglicana— había asegurado a su manera una posición local dominante en la vida espiritual, la educación y la cultura en general. Cada bloque confesional exhibía su propia tradición teológica distintiva, su metodología exegética, su jerarquía eclesiástica y su red de instituciones de educación superior.

Con todo, a pesar del profundo caos y desesperación generados por la Reforma y las esporádicas guerras de religión, para finales del siglo XVI se había restaurado una fachada imponente y en general estable de unidad intelectual y espiritual; cada bloque confesional tenía éxito en su territorio e imponía una hegemonía cultural que era localmente abrumadora y resistente. Después de 1590 aproximadamente, los cambios en las fronteras confesionales europeas, incluso en medio de los horrores de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), se volvieron cada vez más anómalos. Es más, al mismo tiempo que seguían siendo irreconciliablemente antagónicas, todas estas iglesias hegemónicas lograban construir, cada una en su propio ámbito, una uniformidad confesional no sólo dentro de sus propias filas, sino también, en la mayoría de los casos (con excepción de la República Holandesa e Inglaterra), en la sociedad como un todo. Fueron capaces de confinar otras Iglesias menores y relegar a las sectas a un estatus completamente marginal o de plano eliminarlas. Incluso en los Estados confesionalmente

híbridos, tales como el electorado de Brandeburgo-Prusia que en 1701 se convirtió en una monarquía, existía antes de 1650 una fuerte propensión por parte de los territorios que los constituían a pertenecer predominantemente a una u otra confesión; en Brandeburgo, Pomerania y Prusia del este, los luteranos, y en Cleves, Mark y Ravensberg, los protestantes (calvinistas). Finalmente, los cuatro bloques de las Iglesias principales descubrieron que podían ponerse de acuerdo, si no en cuestiones de autoridad y numerosas cuestiones secundarias de teología, sí en lo más general y en lo esencial de la doctrina cristiana para defenderla y protegerla.

Las cuatro confesiones principales también estaban en gran parte de acuerdo en cuanto a sus cimientos científicos, lógicos y metafísicos, es decir, el aristotelismo escolástico, el más adecuado para reforzar y extender el dominio de sus teologías en última instancia convergentes.[48] De ahí que, mientras el aristotelismo escolástico del siglo XVII no era de ninguna manera uniforme, ni tan inflexible o poco predispuesto a debatir las nuevas teorías mecanicistas como a veces se da por hecho,[49] sí era, tanto en los países católicos como protestantes a lo largo de toda Europa hasta la década de 1650, abrumadoramente la *philosophia recepta*, la filosofía sancionada eclesiástica y oficialmente que prevalecía en las universidades y las academias y dominaba el discurso científico y filosófico y los libros de texto.[50] Componentes característicos de este legado común aristotélico eran: la idea de que todo conocimiento se recibe inicialmente a través de los sentidos y la mente humana —como Locke coincidió más tarde, en oposición a Descartes— es primero una "tabula rasa"; y el concepto clave de que todas las cosas están constituidas por materia y forma, y esta última emana de la esencia o alma de las cosas, de modo que los cuerpos y las almas no pueden ser entidades separadas en sí, un concepto que daba como resultado la célebre doctrina de las "formas sustanciales".[51] A su vez, este concepto de propensiones innatas modeló el procedimiento científico al darle prioridad a la clasificación de las cosas de acuerdo con sus "cualidades" y entonces explicar las respuestas y características específicas de las cosas individuales en términos de grupo primario de propiedades. En consecuencia, el comportamiento y la función surgen y están determinados por el alma o la esencia de las cosas y no mecánicamente. Por ello, aquí tenemos una línea divisoria conceptual no observable ni susceptible de ser medida que separa lo "natural" de lo "sobrenatural", una distinción que sólo podría hacerse claramente a partir del surgimiento de la visión mecanicista del mundo.

Si bien las discrepancias, las tensiones y las contradicciones abundaban, no deja de ser cierto que en la mayor parte de Europa existió entre la Reforma y mediados del siglo XVII una cultura coherente en términos generales, favorecida y apoyada por un elaborado aparato de autoridad académica, eclesiástica y real. Se habían forjado poderosos instrumentos de censura intelectual y religiosa para luchar contra el problema de la herejía religiosa y éstos podían a su vez usarse para estrechar el vínculo entre la teología

y la filosofía aprobada. A partir de mediados del siglo XVI, Europa fue una civilización en la cual la educación formal, el debate público, la oratoria, la impresión, la venta de libros, incluso las disputas en las tabernas sobre la religión y el mundo eran atentamente supervisadas y controladas. Prácticamente en ninguna parte, ni siquiera en Inglaterra u Holanda después de 1688, era la tolerancia total la regla, y difícilmente alguien se suscribía a la idea de que el individuo debía ser libre de pensar y creer como le pareciera.[52] Todavía hacia finales del siglo XVII, "el dogma de la tolerancia", como le escribe a Leibniz un colega francés en 1691, era en general considerado como excesivamente peligroso a pesar de que rápidamente crecían sus adeptos; de hecho, se lo tenía por el peor de los terrores porque alentaba la aceptación de todos los demás, y se percibía que sus principales promotores eran los socinianos y "aquellos que son llamados deístas y spinozistas".[53]

Por lo tanto, independientemente de las profundas divisiones confesionales, el sistema cultural e intelectual prevaleciente en la Europa de mediados del siglo XVII —con la excepción parcial de Inglaterra y las Provincias Unidas— era doctrinalmente coherente y estaba preparado para asegurar la uniformidad, el autoritarismo y una formidable resistencia a la innovación y el cambio intelectuales. Como tal, armonizaba admirablemente no sólo con las jerarquías aristocráticas y eclesiásticas dominantes que gobernaban la Iglesia y la sociedad, sino también con el penetrante absolutismo principesco de la época. Con todo, fue precisamente cuando el principio monárquico era más dominante en Francia, Alemania, Escandinavia e Italia por igual, que esta cultura común europea basada en la primacía de la teología confesional y el aristotelismo escolástico sobre la fe, el pensamiento, la educación y la academia, primero vaciló, luego rápidamente se debilitó y finalmente se desintegró.[54] A partir de la década de 1650, primero en un país, luego en otro, distintas variantes de la Nueva Filosofía rompieron las defensas de la autoridad, la tradición y la teología confesional, fragmentando el viejo edificio del pensamiento en todos los niveles, desde la corte hasta la universidad y desde el púlpito hasta el café.[55]

Hubo lugares, incluso países enteros, en donde el cartesianismo ganó una preponderancia general imponente que en algunos lugares perduró durante muchas décadas. No obstante, pese a su extenso y vigoroso ímpetu internacional desde alrededor de 1650 hasta 1720, nunca tuvo muchas probabilidades de suplantar a la *philosophia aristotelico-scholastica* como el consenso generalmente aceptado que soldara de manera coherente la ciencia, la teología y la filosofía dentro de un nueva unidad que recibiera las sanciones oficial y eclesiástica. En primer lugar, había muchas dificultades intelectuales y tensiones internas dentro del cartesianismo que, en el largo plazo, socavaron su unidad, eficacia y oportunidad histórica. En segundo lugar, había pocas posibilidades de que las Iglesias y las cortes principescas europeas adoptaran uniformemente el sistema de

Descartes como antes lo habían hecho con el de Aristóteles. Las principales voces de todas las Iglesias dudaban o expresaban una fuerte oposición, y algunas no se sentían seguras de que el cartesianismo pudiera realmente ser un sostén tan útil y efectivo para la esencia de las doctrinas del cristianismo como afirmaban los cartesianos y sus seguidores; otras estaban convencidas de que, por el contrario, el cartesianismo era perjudicial para el cristianismo y los intereses eclesiásticos. En tercer lugar, el aristotelismo, aunque bastante sacudido y ampliamente desacreditado, de ninguna manera había sido eliminado, sino que más bien fue adaptado y defendido con resultados nada despreciables.[56] Incluso en las Provincias Unidas y en Inglaterra, en donde las nuevas ideas mecanicistas ganaban una temprana primacía, el aristotelismo siguió siendo un factor apreciable en la ecuación.[57] Después de 1650, los aristotélicos en el norte y sur de Europa no sólo deploraron los sistemas mecanicistas de Descartes, Gassendi y otros por ser incompatibles con la epistemología, la metafísica y la ciencia tradicionales, sino también porque los veían como el primer paso hacia la irreligión y el ateísmo.[58] Según Giovanni Battista Benedetti (De Benedictus, 1620-1706), rector del colegio jesuita en Nápoles a finales del siglo XVII, principal defensor del aristotelismo escolástico en Italia y —luego de la publicación de su *Philosophia peripatetica* (1687)— una presencia formidable también en España y Portugal, los *Cartesiani* y *Malebranchisti*, por mucho que lo negaran, estaban poniendo en duda la Divina Providencia y minando la creencia en los “misterios” fundamentales del cristianismo.[59]

Por lo demás, los cartesianos no fueron capaces de mantener ningún tipo de unidad, sino que, especialmente en Francia, se dividieron en facciones abiertamente enfrentadas con tres figuras líderes: Antoine Arnauld (1632-1694), Nicolas Malebranche (1638-1715) y Pierre-Sylvain Régis (1632-1694); con cada una lanzándose al cuello de las otras.[60] Además, el sistema de Descartes resultó incapaz de influir no sólo en muchos clérigos y académicos de todos los campos profesionales, sino también en algunos de los más agudos pensadores y científicos de la época; y mientras algunos de estos últimos, como el renombrado físico holandés, Christian Huygens, mantuvo sus reservas para sí mismo, otros, entre ellos Locke en Inglaterra, Leibniz en Alemania y Vico en Nápoles, no sólo criticaron tremendamente a su gran precursor, sino que presentaron nuevos sistemas filosóficos propios impresionantes que socavaron la confianza en el cartesianismo tanto como el cartesianismo había desacreditado el aristotelismo.

Otro factor que contribuyó en gran medida a profundizar e intensificar la crisis general de la conciencia europea fue la vulnerabilidad a experimentar nuevas desavenencias más grandes y duraderas dentro de sus propias filas tanto por parte de las Iglesias grandes como de muchas menores, que se vieron debilitadas por los mortíferos altercados tanto teológicos como filosóficos. En efecto, prácticamente cada Iglesia se encontraba profundamente dividida, en parte en materias relacionadas con los debates

filosóficos y científicos del momento, y al mismo tiempo acosadas por formas nuevas de discrepacia teológica interna. De ahí que la filosofía sirviera tanto para complicar como para intensificar los conflictos entre las facciones teológicas rivales, aunque en Italia y Francia también sucedía con frecuencia que incluso los profesores-sacerdotes que pertenecían a las mismas órdenes religiosas tomaban bandos opuestos en la lucha por y contra la "Nueva filosofía".[61] Así, los jansenistas y los antijansenistas (especialmente los jesuitas) se embarcaron a partir de la década de 1640 en una estridente discusión dentro de la Iglesia católica en Francia y en ambos lados de los Países Bajos, y menos escandalosamente en Italia, incluso cuando ambos bandos tenían además que lidiar con divisiones entre cartesianos y anticartesianos dentro de sus propias filas. No menos áspera fue la rivalidad surgida dentro de la Iglesia protestante holandesa entre las alas liberal (cocceiana) y la ortodoxa calvinista (voetiana), un antagonismo exacerbado por la tendencia de los primeros a encumbrar el cartesianismo y los últimos el aristotelismo escolástico.[62] De igual modo, la Iglesia anglicana en Gran Bretaña e Irlanda estaba dividida teológica e intelectualmente (así como políticamente) a finales del siglo XVII entre los tradicionalistas o "high-flyers" y los liberales "latitudinarios" que se mostraban receptivos al newtonismo, si bien no a Locke en un principio. Incluso el clero de España y Portugal, hasta entonces una fortaleza de unidad y compromiso con la escolástica, cayó en el descrédito para finales del siglo XVII cuando los aristotélicos intentaron (en general sin éxito) movilizar la Inquisición en contra de los "innovadores", mientras los cartesianos y *malebranchistas* señalaban que John Wycliffe y muchos otros "terribles herejes" se habían regodeado en Aristóteles.[63] Intelectualmente, la Península Ibérica pudo haber impresionado a los otros europeos como remota y atrasada. Juan de Cabriada alertó a sus compatriotas en 1686 de que en otros países de Europa se los llamaba los "indios de América", debido a su insuficiente conocimiento de los desarrollos científicos y filosóficos de su época en otras partes del mundo.[64] No obstante todo esto, para la década de 1680 España también se estaba viendo profundamente fragmentada por la Nueva Filosofía y, a pesar del rezago en el tiempo, las amargas luchas sobre filosofía y ciencia que irrumpieron allí a principios del siglo XVIII no fueron en esencia muy diferentes de aquellas que convulsionaron al resto de Europa.

El concepto de "crisis de la conciencia europea" de finales del siglo XVII como una fase transitiva comprimida entre la era confesional y la Ilustración fue introducido en la historiografía moderna por el historiador belga del pensamiento, Paul Hazard (1878-1944) en su obra seminal, *La crisis de la conciencia europea* (París, 1935; traducción al español, 1941); aunque, con la vista puesta fundamentalmente en los desarrollos en Francia, él tendía a fechar el inicio de la crisis en un momento posterior inaceptable por tardío, alrededor de 1680.[65] De manera más convincente, Hazard describe la revuelta intelectual como "total, imperiosa y profunda", una explosión que "prepara, a su vez,

desde antes de acabar el siglo XVII, casi todo el siglo XVIII".[66] Su posición de que "las audacias de la *Auf-klärung* […] parecen pálidas y mínimas al lado de las audacias agresivas del *Tratado teológico-político* [de Spinoza], al lado de las audacias vertiginosas de la *Ética*" mientras que "ni Voltaire ni Federico II han alcanzado el frenesí anticlerical, antirreligioso de un Toland" sigue siendo válida, como también su tesis de que la irrupción decisiva del racionalismo y la secularización modernas para predominar en la civilización occidental ocurrió durante las últimas décadas del siglo XVII y los inicios del XVIII.[67]

De hecho, este concepto, entre otros introducidos por Hazard, es esencial —en tanto modifiquemos sus fechas—, puesto que ha habido una especie de etiqueta para describir el preludio anterior a la Ilustración, esto es, a grandes rasgos, las décadas de 1650 a 1680, cuando la cohesión y la unidad de la perspectiva confesional, la influencia de la ortodoxia teológica y el aristotelismo escolástico se desgastaron bajo el impacto de la Nueva Filosofía.[68] En el presente estudio, se designa el periodo que va de 1650 a 1680 como la fase de transición o "crisis de la conciencia europea" que precede el inicio de la Ilustración, y el periodo 1680-1750 como el más dramático y decisivo del replanteamiento, cuando el mundo mental de Occidente se vio revolucionado junto con las posturas seculares y racionalistas. Para la década de 1750, todos los logros y las innovaciones intelectuales más importantes de la Ilustración europea estaban bien avanzados, si no en gran medida completados.

La "crisis de la conciencia europea" fue una experiencia colectiva e individual profundamente inquietante y traumática, mucho más para los científicos, entre quienes Blaise Pascal (1623-1662) fue probablemente el que expresó con mayor elocuencia las agonías mentales y emocionales que tal búsqueda colectiva del alma podía involucrar. Pascal rescata concienzudamente y reafirma su fe cristiana dividiendo la realidad en compartimentos totalmente separados. En cuanto a Descartes, Pascal sostiene en su *Pensées* póstumos (publicados en 1670) que él considera imperdonable su ofensa: pues en vez de evadir toda la cuestión de Dios, como debería de haber hecho, lo pone meramente a apretar un botón: "para poner el mundo en movimiento hacer que le diese un capirotazo; después de esto, ya no necesita a Dios para nada".[69] Otra eminencia científica del periodo, el anatomista danés y geólogo Nicholas Steno (1638-1687), con tanta pasión como Pascal finalmente concluye que la fe y la ciencia no podían ser ni fácil, ni satisfactoriamente conciliadas y abandona por completo la última para honrar a la primera. Lorenzo Magalotti (1636-1712), presidente de la primera academia científica europea de finales del siglo XVII, en Florencia, y un hombre en contacto con los últimos avances científicos de todo el mundo, no estaba menos atormentado. Durante sus años en Viena (1674-1678) pasó por una crisis intelectual personal profunda e irreversible, llegando a admitir, en enero de 1676, ante su mórbidamente devoto soberano, Cosimo

III, Gran Duque de la Toscana, que a pesar de todos los esfuerzos por mantener su lealtad católica, en el fondo sus nuevas ideas habían extinguido su fe,[70] una confesión casi con seguridad relacionada con su caída en desgracia en la corte toscana a su retorno allí en 1678.

La crisis europea tenía implicaciones religiosas, intelectuales y, al menos potencialmente, políticas de largo alcance. Hazard ha sido criticado por no poner suficiente énfasis en los aspectos políticos de la "crisis", esto es, la reacción contra la monarquía por derecho divino y la ideología absolutista y el inicio de las teorías políticas republicanas vinculadas expresa o tácitamente con la filosofía radical. También se ha sugerido que Hazard no fue capaz de comprender en qué medida el legado intelectual de la Revolución inglesa de la década de 1640, y especialmente las ideas religiosas y sociales de Levellers y Diggers con sus inclinaciones democráticas y a veces comunistas, podría haber sido no sólo una fuente de ideas radicales para la Ilustración radical en su conjunto, sino incluso una fuerza propulsora ideológica de todo el fenómeno europeo, especialmente su radicalismo social y político.[71]

Aun cuando no se puede decir que el pensamiento político haya sido una de sus características más prominentes o desarrolladas, innegablemente la Ilustración radical era republicana, rechazaba la monarquía por derecho divino y revelaba tendencias democráticas y antiaristocráticas. El republicanismo democrático era un rasgo particularmente marcado de los escritos de los radicales italianos, ingleses y holandeses, aunque también se encontraba, si bien mucho más diluido, en los contextos francés y alemán. Sin embargo, hay pocos elementos concretos para sugerir que la Ilustración radical continental proviene principalmente de la influencia y el ejemplo ingleses. En conjunto, parece más probable pensar que el fenómeno se deriva de un contexto más amplio e internacional. Después de todo, hubo otros estallidos cuasirrevolucionarios en Europa a mediados del siglo XVII, entre los que destacan los levantamientos de Frondes y Massaniello (y el breve establecimiento de una república) en Nápoles en 1647-1648, que dejaron una impresión apenas menos profunda en las conciencias europeas en general y en las mentes radicales en particular que el estallido revolucionario de Inglaterra. Entonces, a juzgar por el intenso interés que despertó, bien podría insistirse en que la Revolución Gloriosa de 1688-1691 fue de hecho más importante como ejemplo político para las mentes radicales de principios de la Ilustración que cualquier cosa que haya sucedido antes, y éste no fue en esencia un logro nacional de Inglaterra —ni se lo consideró entonces como tal— sino una consecuencia de la *raison d'état* holandesa y una invasión a gran escala desde el continente.[72] Además, al parecer en la propia Gran Bretaña el ímpetu libertario social de mediados del siglo XVII se desvaneció a finales de este siglo y no reapareció hasta finales del XVIII.[73]

Por último, si bien no está en discusión que en Inglaterra evolucionó una tradición

republicana de pensamiento político de gran envergadura desde la década de 1650 —y sus características han sido estudiadas en gran detalle por los investigadores—, está lejos de ser evidente que su *corpus* de ideas fuera la primera inspiración para la tradición republicana radical de la que nos ocupamos en este estudio. Lo que ha sido denominado como la "anglicanización de la república"[74] produjo ciertos rasgos específicos —un énfasis en la tierra como la base del poder político y una orientación hacia las posiciones y necesidades de la nobleza inglesa— que hacen a este *corpus* de pensamiento considerablemente diferente de la tradición alternativa republicana, en esencia urbana y comercial, originada en la obra de escritores como Johan y Pieter de la Court, y el maestro de latín de Spinoza, Franciscus van den Enden, quienes tienen una tendencia igualitaria y una antimonarquía intransigentes, una tradición que surgió en el continente y lleva en línea directa de descendencia a la retórica revolucionaria de Robespierre y los jacobinos franceses.

En todo caso, concentrarse en los contextos nacionales es definitivamente la aproximación errónea a un fenómeno esencialmente europeo tal como es la Ilustración radical. El movimiento o corriente era una red internacional dirigida a una reforma filosófica, social, ética, de género y sexualidad y también política de largo alcance, que recogía su inspiración de un amplio rango de fuentes y tradiciones, aunque a partir de la década de 1660 evidenció un alto grado de cohesión intelectual, girando en particular alrededor de Spinoza y el spinozismo. En vista de la gama de sus fuentes y su extendido impacto, así como la inmensa reacción antirradical que se extendió hasta cada rincón de Europa, el requisito esencial para una visión equilibrada de sus orígenes, desarrollo, estructura y recepción es adoptar una visión europea muy amplia. Por muy difícil que pueda ser adquirir una cobertura balanceada de toda una región culturalmente tan diversa como puede ser Europa, es esencial trabajar en esa dirección para que una manifestación tan crucial de la historia y la cultura europeas no sea en gran medida subestimada y marginada simplemente porque su alcance es demasiado extenso y difundido como para manejarse en los términos de las nociones tradicionales de historia "nacional".

II. GOBIERNO Y FILOSOFÍA

1. EL ADVENIMIENTO DEL CARTESIANISMO

Para 1648, los gobernantes de Europa habían estado sumergidos durante más de 100 años en un conflicto de credos religiosos. La mayor parte de esta lucha incesante había sido ideológica y política, más que física, pero en Francia y los Países Bajos, entre 1560 y 1590, y en Alemania y Bohemia durante la Guerra de Treinta Años (1618-1648), también había habido masacres, salvajismo y destrucción sin precedentes. En raras ocasiones esta guerra de credos había derivado en un conflicto directo entre católicos y protestantes. Con mayor frecuencia, la batalla religiosa era triangular o incluso cuadrangular, como en la Alemania de Lutero, en donde la nueva Iglesia del Estado luchó simultáneamente con el catolicismo, el calvinismo y movimientos del protestantismo radical como fueron el anabaptismo, el espiritualismo y el socinianismo. Entre mediados del siglo XVI y mediados del XVII, los diferentes credos y las guerras resultantes entre las iglesias constituyeron el principal motor de cambio educativo y cultural en Europa. Tan poderoso era el impulso ideológico, intelectual y cultural en general de la confesionalidad que los monarcas, los patricios y las repúblicas no tenían otra opción que tomar partido, escogiendo uno u otro bloque e imponiendo sus propios intereses doctrinarios. La educación, el bienestar social, las artes, la erudición, ninguna esfera de actividad estaba libre de las demandas implacables de la contienda confesional y teológica.

Algunos gobernantes sencillamente eran más celosos de la uniformidad confesional y estaban más dados a combatir el desacuerdo que otros. Algunos permitían una tolerancia informal de determinados disidentes escogidos por una u otra razón, con frecuencia porque valoraban su contribución económica o carecían de recursos para eliminarlos militarmente. Unos pocos Estados, tales como la República Holandesa, Brandeburgo-Prusia y, hasta mediados del siglo XVII, también Polonia, adoptaron una tolerancia más amplia y formal hacia las confesiones. También hubo casos, tales como Brandeburgo-Prusia después de 1613, donde el príncipe escogió una confesión diferente a la que prevalecía entre sus súbditos. No obstante, en todos los lugares en donde se organizaban Iglesias de una complexión teológica u otra, éstas se consideraban los pilares indispensables del orden social, árbitros de las creencias, la moral y la educación, y la censura, y los guardianes últimos de la autoridad, tanto por parte de las elites como del pueblo. Tan grande era el poder cultural de la Iglesia del Estado o dominante en sus zonas de hegemonía respectivas, que la teología confesional fue durante mucho tiempo el criterio principal y dominante en la determinación de todo debate e innovación intelectual.

Por consiguiente, antes de 1650, la ciencia y la filosofía no eran una preocupación inmediata para los gobernantes y las elites en el poder. Debido a que estas actividades estaban sujetas a los fueros de la teología confesional y se practicaban en contextos directa o indirectamente bajo la supervisión eclesiástica, los príncipes y los parlamentos podían ignorar la filosofía sin correr peligro y dejarla como algo muy periférico a sus asuntos de gobierno. Si a principios del siglo XVII varios gobernantes europeos eran reconocidos conocedores del arte y la arquitectura, muy pocos veían la necesidad de interesarse por la filosofía o la ciencia. Sin embargo, a partir de 1640, en el continente con la irrupción de las controversias cartesianas en las Provincias Unidas y, en Inglaterra con el fermento y la proliferación de las sectas religiosas resultado de la Guerra Civil (1642-1647), este patrón de cohesión cultural normada por la confesión, prevaleciente hasta el momento, se fue desintegrando poco a poco, dando inicio a uno de los cambios culturales e intelectuales más decisivos en la historia de Occidente. A medida que la supremacía de la teología se desvanecía, las explicaciones no teológicas del hombre, Dios y el mundo, esto es, la Nueva Filosofía, especialmente el cartesianismo, penetraba con consecuencias tan novedosas y perturbadoras que los gobernantes, por muy desacostumbrados que estuvieran a desempeñar ese papel, se vieron compelidos a intervenir. Después de 1650, aproximadamente, a los gobiernos no les quedó otra alternativa que arreglárselas con la gran variedad de temas culturales, intelectuales, teológicos y políticos planteados por la Nueva Filosofía y la ciencia, incorporando los problemas filosóficos como una parte integral y esencial de su labor. La intervención del gobierno con frecuencia ofrecía una apariencia de estabilidad intelectual en una región o país particular durante un tiempo, pero en conjunto simplemente era un factor más de fragmentación del pensamiento, ya que había poca oportunidad de coordinar la política cultural, educativa o de censura entre los gobiernos. Aún más, incluso en donde una intervención enérgica aseguraba efectivamente una visión intelectual particular, el respiro era en su mayor parte temporal, no sólo porque los sucesores de los monarcas con frecuencia preferían una opción filosófica diferente de la de sus predecesores, sino porque las controversias intelectuales de la época avivaban ansiedades y discrepancias tan profundas, que incluso los más grandes potentados, como Luis XIV o los reyes suecos o, en Italia, el Papa, fueron impotentes para controlar la conmoción.

En la Europa continental, la principal turbulencia intelectual se llevó a cabo primero en la República Holandesa y más tarde en los Estados calvinistas de Alemania. A fin de beneficiarse de la relativa libertad intelectual que reinaba allí, Descartes decidió vivir y trabajar desde 1620 principalmente en las Provincias Unidas, y fue allí donde escribió sus principales obras filosóficas, asentó su fama y lanzó su empresa filosófica, un proyecto al cual Bayle y la mayoría de los *philosophes* del siglo XVIII, con toda su crítica, continuaron venerando como la marca del verdadero inicio de la "modernidad" y la

"ilustración" en las ideas del hombre.[1] Para finales de la década de 1640, su influencia en las universidades y en la enseñanza holandesas, así como en la medicina y la ciencia, en un momento en que aún prácticamente ni lo conocían en su país de origen, era ya amplia. Con excepción de Groninga, en donde la dirección académica había logrado sofocar la agitación, todas las universidades holandesas, en especial Utrecht y Leiden, pasaron por una lucha filosófica sin precedentes en la historia europea desde la antigüedad, por su aspereza, duración y fracciones.[2] El resultado fue una división profunda y duradera entre los conservadores filosóficos, en general aristotélicos escolásticos cuyo principal vocero era el famoso profesor de Utrecht, Gijsbertus Voetius (1589-1676), y los innovadores, principalmente cartesianos, quienes deseaban revolucionar no sólo la filosofía, sino también la física, la astronomía y en algunos aspectos incluso la teología y la hermenéutica de la Biblia, siguiendo las líneas marcadas por la visión mecanicista cartesiana del mundo.

Sin embargo, la resistencia a la Nueva Filosofía resultó tan ferviente y tenaz como sus adeptos. Como sucedió más tarde en todas partes, los paladines de la *philosophia aristotelio-scholastica* en los Países Bajos postulaban estar defendiendo la fe y la autoridad eclesiástica, así como intelectual, manteniéndose, como Voetius, en una ortodoxia confesional fundamentalista y de línea dura. No obstante, la disputa que comenzó en la República Holandesa y se extendió a lo largo y ancho del continente no fue directamente entre *novatores* y las iglesias públicas gobernantes. Por el contrario, no pasó mucho tiempo antes de que las iglesias protestantes alemana y holandesa estuvieran sumidas en luchas intestinas al igual que las universidades.[3] En los países calvinistas del norte, la ortodoxia protestante había sido muy cuestionada desde la década de 1640 por una nueva tendencia teológica liberal inspirada especialmente en Johannes Cocceius (1603-1669), originario de la ciudad calvinista de Bremen, pero desde 1650 profesor de teología en Leiden.[4] La consecuente lucha política entre el ala liberal y la conservadora dentro de la Iglesia pública holandesa estuvo entrelazada con el tema del cartesianismo, de tal manera que la división teológica fue simultánea y se vio vinculada con la disputa creciente sobre filosofía y ciencia.

Originalmente en su mayor parte materia de discusión de los conocedores de latín, muy pronto los temas que provocaban enormes divisiones comenzaron a ser debatidos en las tabernas, las barcas de pasajeros y los panfletos populares en lengua vernácula.[5] Uno de los temas más ferozmente discutidos era el estatus de la razón filosófica en sí; los cartesio-cocceianos, como los llamaban sus oponentes, sostenían que la "filosofía es una verdad divina tan cierta como las Sagradas Escrituras, una letra de Dios, un instrumento de medición infalible de las Escrituras, de modo que cualquier cosa que la contradiga es falsa", mientras que los aristotélico-voetianos insistían en que la filosofía no debía ser libre en la manera que veía Descartes; de hecho no tenía un estatus independiente o

validación alguna, sino que sencillamente estaba subordinada a la teología.[6] Un líder de los cartesio-cocceianos y paladín de la razón filosófica, Christopher Wittichius (1625-1687), cuya carrera se desarrolló en el Bajo Rin y la República Holandesa, sostenía que "lo que conocemos desde el interior, por medio de la pura razón, debemos verlo como algo revelado por Dios".[7] Otro cartesio-cocceiano, Louis Wolzogen, afirmaba que el origen y "la causa del uso de la razón correcta" es Dios mismo. Al igual que Wittichius, Wolzogen juzgaba imposible que la Revelación Divina estuviera en conflicto con la luz natural. Es decir, con nuestras "ideas claras y distintas", o más bien las de Descartes.[8]

Una reverencia tan arrolladora por la razón filosófica, así como la inclinación de los cocceianos a cuestionar las traducciones del hebreo y el griego en las Biblias estatales autorizadas,[9] y a comprender pasajes de las Escrituras como alegorías o usos figurativos que no fueron escritos para ser entendidos en su sentido literal, provocaron que lo voetianos acusaran a sus adversarios de estar subordinando sistemáticamente la Biblia a la razón filosófica. Según ellos, para los cartesianos "la filosofía y los filósofos son los intérpretes de las Escrituras en las cuestiones de la naturaleza"[10] y, en muchas cuestiones, las Sagradas Escrituras "hablan en concordancia con las nociones erróneas de la gente común de la época".[11] Wittichius y otros cartesio-cocceianos en efecto argumentaban que "el conocimiento filosófico de las cosas naturales no se puede obtener de los libros sagrados",[12] pero negaban indignados que estuvieran reduciendo la teología a la filosofía o usurpando la autoridad de las Sagradas Escrituras.[13] Durante décadas, el exagerado estatus que los cartesio-cocceianos le otorgaban a la "filosofía" continuó provocando la condena y la cólera de sus oponentes. Más tarde, en un ataque virulento a Wittichius titulado *Novitatum Cartesianarum Gangraena* (1677), de Petrus van Mastricht —quien fue (desde 1678) sucesor de Voetius en Utrecht—, se explotó la veneración de los *novatores* por la "filosofía" para sustentar la acusación de que, por mucho que lo negaran, en el fondo los cartesianos abrazaban la doctrina de Spinoza de que Dios y la Naturaleza eran uno.[14] Después de 1670, los cartesianos se vieron continuamente obligados a replicar a la difamación de que sus demostraciones de la existencia y su concepto de Dios eran sospechosas y de que eran de alguna manera responsables del spinozismo,[15] mientras que los voetianos, ansiosos por sacar el mayor provecho de esta retórica atormentada, no perdían oportunidad de embarrar a sus oponentes llamándolos "Spinosistische Cartesianen".

Un tema relacionado eran las posiciones respectivas de la filosofía y la teología en la jerarquía de las disciplinas académicas. La defensa teológica que hacía Voetius de las "formas de la sustancia aristotélica", sobre la base de que el Génesis y los Proverbios especifican "naturalezas permanentes" y "especies distinguibles de cosas" de una manera que valida el concepto escolástico, está estrechamente relacionada con su insistencia en la

primacía de la teología sobre todo el aprendizaje, incluyendo la filosofía.[16] Al rechazar las "formas de la sustancia" y, desde el punto de vista de sus antagonistas, contradecir las Escrituras, los cartesianos parecían estar negando la supremacía de la teología dada por Dios y entronizando la razón, esto es, haciendo la razón todopoderosa, como más tarde lo expresó un aristotélico italiano, y dejando la teología "sin poder alguno",[17] y de esta manera también usurpaban la legítima autoridad de la Iglesia. De acuerdo con los conservadores, protestantes y católicos por igual, las consecuencias de tal revolución en las ideas y en la jerarquía de las disciplinas intelectuales serían catastróficas en lo social, religioso, moral y también en lo político.

No menos tensión provocó, desde la década de 1650, la tesis copernicana revivida por Galileo y adoptada por los cartesio-cocceianos de que la Tierra gira alrededor del Sol. Copérnico y Galileo pudieron haber revolucionado potencialmente la astronomía y la cosmografía, pero hasta la década de 1650 la controversia copernicana apenas había encrespado la superficie de la conciencia intelectual en la mayor parte de Europa. Sólo a partir de mediados del siglo, cuando fue adoptada como un elemento clave de la Nueva Filosofía y simultáneamente la concepción mecanicista de Descartes del universo se volvió el blanco principal de los ataques de los aristotélicos escolásticos, surgió una apreciación más amplia de lo que estaba involucrado.[18] En esta controversia, los voetianos y ortodoxos calvinistas estaban más preocupados por sostener la autoridad de las Escrituras y la unidad de la verdad, incluyendo la concepción aristotélica de las "formas de la sustancia", que en afirmar la evidencia astronómica como tal. Para finales de la década de 1650, en los Países Bajos, el heliocentrismo y sus implicaciones para la "filosofía" y la religión estaban siendo vehementemente discutidos, tanto en las publicaciones populares como en las eruditas;[19] un fenómeno que se materializó sólo un poco más tarde en la mayor parte de Europa. Wittichius, Frans Burmannus (1628-1679) y otros líderes cartesio-cocceianos sostenían que la "filosofía", tanto teórica como experimental, corrobora la verdad de la tesis copernicana de que la Tierra se mueve alrededor del Sol, y que su verificación a la vez confirma que las Escrituras, como lo expresa Wittichius, "hablan de acuerdo con la apariencia externa de las cosas, como las percibimos con nuestros sentidos".[20] Los calvinistas ortodoxos protestaban de que esto era equivalente a declarar que "Dios nos dice cosas que Él sabe que no son verdad; en otras palabras, nos miente; dado que en la historia de Josué y en otras partes [Eclesiastés 1: 4-7; Salmo 19: 5-7] de las Sagradas Escrituras llanamente afirma que el Sol gira alrededor de la Tierra, tiene que ser así".[21] Wittichius indignado negó que su interpretación de que las Escrituras explican las cosas naturales "de acuerdo con la opinión del vulgo" implique que Dios deliberadamente nos miente o que esté subordinando la teología a la razón.[22] Pero este punto fue tan irresoluble como fundamental, pues había tanto en juego, filosófica como teológicamente. La campaña

voetiana contra el heliocentrismo copernicano, que retomaron enérgicamente Petrus van Mastricht y Melchior Leydekker (1642-1721) durante las décadas de 1670 y 1680 persistió hasta el final del siglo.[23]

El "Dios" de los cartesianos, objetaban sus oponentes, ya no era el verdadero Dios que gobernaba y conservaba el universo e intervenía en los asuntos humanos, sino un "principio" abstracto, en esencia, como lo expresa el profesor Wittichius: "Deus primaria est motus causa" (Dios es la primera causa del movimiento). La conmoción en las universidades se volvió tan intensa que para mediados de la dédada de 1650 los Estados de Holanda ya no podían seguir evadiéndola. Guiados por su pensionado, Johan de Witt (1625-1672), talentoso matemático y un poco cartesiano, quien en este tema era asesorado por un líder cartesio-coecciano, el teólogo de Leiden, Abraham Heidanus (1597-1678), los Estados promulgaron un edicto en filosofía diseñado para "prevenir el abuso de la libertad de filosofar en detrimento de la verdadera teología y las Sagradas Escrituras".[24] Este decreto cuidadosamente elaborado, aprobado en octubre de 1656 pese a las objeciones de los aristotélico-voetianos y los burgomaestres de Leiden, les daba suficientes concesiones a los ortodoxos para reducir las fricciones y controlar la inquietud estudiantil recientemente observada en Leiden, mientras al mismo tiempo —a pesar de prohibir la mención del nombre de Descartes y de los títulos de sus libros en las clases y discusiones— conservaba la esencia de la "libertad de filosofar". Para lograr esto, De Witt, Heidanus y los Estados de Holanda buscaron separar la teología de la filosofía tanto como fuera posible, declarándolas esferas diferentes de actividad. El decreto estipulaba que allí donde hubiera una superposición inevitable, los filósofos debían someterse a la teología y abstenerse de realizar cualquier interpretación conflictiva de las Escrituras "de acuerdo con sus principios".[25] Los seis profesores de teología y filosofía de Leiden —tres por cada disciplina— fueron obligados a endorsar el edicto ante los curadores académicos y a jurar que se sujetaban a sus términos, que incluían la proscripción de la mención de Descartes en las clases. Aunque básicamente era una victoria para los cartesianos y una afirmación de la "libertad de filosofar", el decreto hábilmente también hacía eco, al menos de modo superficial, de la intención original del rectorado académico de Leiden de prohibir la enseñanza del cartesianismo.

A esto le siguió una relativa calma, aunque la tensión siguió siendo aguda, hasta el "desastroso año" holandés de 1672, cuando Luis XIV la invadió con abrumadora fuerza, la población se amotinó y el régimen de De Witt fue derrocado. Con la consecuente restauración de estatuderato y la eliminación de la facción del regente que favorecía al bando cartesio-cocceiano, los voetianos tuvieron su oportunidad de maquinar una contraofensiva, primero en Holanda y Zelanda y, luego de la retirada francesa en 1673, también en Utrecht. El nuevo director calvinista ortodoxo de la facultad de teología de Leiden, Friedrich Spaniheim (1632-1701), presidió durante este enérgico, pero en última

instancia inútil, intento de extirpar el cartesianismo de la cultura académica holandesa, una iniciativa que tuvo un impacto poco duradero, fuera de amargar aún más la atmósfera y provocar una renovada inquietud estudiantil.[26] En las circunstancias de finales del siglo XVII, fue imposible anular el estatus recién ganado de la filosofía y la ciencia o apartar de su lealtad cartesiana a una gran parte del profesorado y del cuerpo estudiantil y, para el caso, de los predicadores de la Iglesia protestante.

En 1676, alentados por Spanheim, los curadores recientemente purgados de Leiden realizaron una lista de 20 proposiciones cartesio-coeccianas que los voetianos consideraban especialmente censurables. Entre ellas estaban los requerimientos metodológicos para empezar a dudar de todo, "incluso de la existencia de Dios", además de la máxima de Wittichius, a saber, que "la Escrituras hablan de acuerdo con los prejuicios de la gente común", y la doctrina radical cartesiana (que ninguno de los profesores cartesio-cocceianos admitiría aceptar) de que la "filosofía es la intérprete de las Escrituras",[27] conceptos que aquellos que dirigían la posición anticartesiana deseaban ver proscritos de la enseñanza. El joven estatúder, William III, aprobó la lista de principios y la proscripción fue puntualmente anunciada en los alrededores de Leiden en latín y holandés, en el nombre tanto de curadores como de burgomaestres. Se nombró a los autores responsables de estas doctrinas prohibidas y, además del propio Descartes, como era de esperarse también se incluyó a Wittichius, Wolzogen y Cocceius.[28] Pero el partido cartesio-cocceiano estaba lo suficientemente bien atrincherado como para resistir. En Leiden, Heidanus, Wittichius y el científico Burchardus de Volder, el primer profesor en introducir experimentos prácticos de física en la universidad holandesa, reunieron fuerzas para crear, y publicar anónimamente, una devastadora crítica a la intervención de los curadores que se convirtió en todo un éxito de ventas.[29] Por su desafío, Heidanus fue retirado de su cargo, y Wittichius y De Volder severamente reprendidos, pero con poco provecho. Para principios de la década de 1680, era obvio que Wittichius y De Volder eran los verdaderos triunfadores. El intento de imponer la reactivada hegemonía del aristotelismo escolástico se vino abajo. Desde la década de 1680 hasta cerca de 1720, el cartesianismo disfrutó de la ascendencia, incompleta y aún ferozmente enfrentada, pero aun así bastante general, sobre todas las universidades y escuelas cívicas de educación superior, desde Franeker hasta s'-Hertogenbosch, y en general sobre la vida intelectual holandesa en su conjunto.

2. El cartesianismo en Europa central

En consecuencia, los Países Bajos se convirtieron en la principal fuente de una poderosa corriente intelectual, básicamente un cartesianismo académico modificado que se

difundió con rapidez por Alemania y el resto de Europa del norte. El país nativo de Descartes, mientras tanto, en donde, como veremos, las iglesias y universidades eran predominantemente hostiles a la Nueva Filosofía, desempeñó un papel menos prominente como motor de las ideas mecanicistas en la Europa antes de la Ilustración, una circunstancia que no ha sido suficientemente destacada por los historiadores. La preponderancia de los Países Bajos como exportador de las ideas cartesianas y el pensamiento mecanicista dentro de Europa se debió, en primer lugar, a la temprana irrupción del cartesianismo en el mundo académico de Holanda y, en segundo lugar, a la preeminencia de este país en publicar y exportar las obras de Descartes, así como los importantes comentarios sobre su filosofía. Pero también se debió al gran prestigio internacional de las universidades holandesas y especialmente a su capacidad sin igual en este periodo para atraer a un gran número de estudiantes extranjeros, particularmente de Alemania, Escandinavia y Hungría, así como de Escocia, Inglaterra y Francia.

En Alemania, la penetración de la filosofía y la ciencia cartesianas en la década 1650 comenzó, previsiblemente, en los Estados calvinistas del noroeste del país, que mantenían una estrecha relación cultural con la Iglesia protestante holandesa.[30] Aquí también la penetración de las ideas cartesianas fue ferozmente disputada.[31] En 1651, en la universidad de Nassau-Dillenburg, en Herborn,[32] en donde Wittichius (quien entonces estaba enseñando allí) había estado filtrando discretamente durante varios años las ideas cartesianas en su enseñanza junto con un joven profesor, Johannes Clauberg (1622-1665), originario de Solingen pero formado en Leiden y destinado a convertirse en uno de los primeros expositores de Descartes en Europa, sobrevino un alboroto cuando los dos profesores proclamaron abiertamente el cartesianismo en sus salones de clase. Las protestas de la facultad de teología obligaron al príncipe, el conde Ludwig Heinrich, a intervenir. Pero, ¿cómo decidiría cuál era la filosofía que se ajustaba mejor a un funcionamiento dócil de la educación superior y la estabilidad social en su Estado? En busca de guía, envió una circular a las cinco universidades holandesas en la que les preguntaba sobre sus políticas en cuanto a la filosofía. Los cinco rectorados le respondieron que habían prohibido el cartesianismo por considerarlo perjudicial y “dañino”, aunque Groninga de alguna manera estropeó el efecto agregando que, a diferencia de Utrecht y Leiden, allí la prohibición se había llevado a la práctica.[33] Impulsado por el caso aristotélico-voetiano, Ludwig Heinrich prohibió el cartesianismo en Nassau-Dillenburg y expulsó a Clauberg y Wittichius de sus tierras. Desde entonces, Herborn fue durante décadas el único bastión de la ortodoxia protestante y el aristotelismo escolástico.

Sin embargo, otros príncipes calvinistas alemanes reaccionaron de forma muy diferente.[34] El gobernante más importante del norte de Alemania, el gran elector Federico Guillermo de Brandeburgo-Prusia (gobernante entre 1640 y 1688) había pasado parte de

su juventud en la corte del estatúder, en La Haya, y estudiado por un corto tiempo en Leiden. Posteriormente, el contexto holandés siguió siendo fundamental para sus estrategias de gobierno y, como con frecuencia se ha subrayado, en todos los ámbitos, desde la organización económica y militar hasta la arquitectura. Además, no sólo se casó con la hija mayor del estatúder holandés, Frederick Henry, sino que compartió la visión tolerante de su suegro en teología y asuntos intelectuales. Gobernante calvinista en un país predominantemente luterano, estaba obligado además a idear políticas para calmar, en vez de exacerbar, el incesante y negativo antagonismo entre los bloques doctrinarios luteranos y calvinistas. De modo que, por razones tanto políticas como personales, la corte en Berlín se inclinó consistentemente hacia los cartesio-cocceianos más que hacia el estilo voetiano de la ortodoxia calvinista.[35]

Hasta la fundación de Halle, en 1694, había tres universidades en el electorado: Francfort del Oder, Kaliningrado y la más reciente, fundada en 1654, la academia predominantemente calvinista de Duisburg, en Cleves. Francfort y Kaliningrado, aunque luteranas de tradición, fueron cada vez más requeridas después de 1650 no sólo para detener los ataques polémicos al calvinismo, sino para aprender a dar cabida a ambas confesiones. De ahí que, pese a que inicialmente, en la década de 1650, el cartesianismo florecía principalmente en el Bajo Rin mientras que fuera de allí, en Brandeburgo-Prusia, era enérgicamente enfrentado por la ortodoxia calvinista y luterana por igual, el elector se negara a interceder en ninguna parte para apoyar el aristotelismo escolástico. Cuando los sínodos condenaron el avance de las ideas mecanicistas en las universidades y las escuelas cívicas de educación superior, Federico Guillermo decretó que los profesores de las universidades debían rendirle cuentas sólo a él y no a las autoridades eclesiásticas.[36] En una ocasión, respondió a las quejas sobre la propagación del cartesianismo señalando que no veía ninguna razón para que a los estudiantes no se les enseñaran las viejas y nuevas filosofías y pudieran así aprender a argumentar *pro et contra*.[37]

A pesar de los rumores de que los cartesianos habían predominado en Franc-fort del Oder desde 1656, no existe evidencia firme de hegemonía cartesiana en Francfort hasta la década de 1680.[38] En Duisburg, por otro lado, el cartesianismo se volvió dominante ya desde 1651, cuando la futura universidad, todavía una escuela cívica de enseñanza superior, recibió a Clauberg y a Wittichius, a quienes el estatúder del elector, el ex gobernador del Brasil holandés, conde Johan Maurits van Nassau Siegen, les dio la bienvenida y les asignó un cargo.[39] Pese a que Duisburg más tarde perdió su breve predominancia en la vida intelectual alemana, después de la devastación francesa en Cleves en 1672-1678, durante las décadas de 1650 y 1660 fue una de las principales fuentes de donde abrevaba la Nueva Filosofía en el imperio. Además de Clauberg y Wittichius, un tercer exponente líder del cartesianismo en Duisburg, en los años 1657-1661, fue el influyente profesor de medicina Theodore Craanen, originario de Colonia

pero formado en Holanda, un teórico que redujo todos los procesos del cuerpo a mecanismos de causa y efecto, y tan admirador de Descartes que Bayle más tarde lo describió como "un gran defensor de aquel filósofo".[40]

El siguiente príncipe calvinista en importancia —hasta que una línea católica ganó el electorado en 1685— fue el gobernante del Palatinado. El elector Carlos Luis (gobernante entre 1649-1680) había vivido más tiempo en Holanda que Federico Guillermo y era incluso más amante del modelo holandés, especialmente en lo que se refiere a la tolerancia y las cuestiones intelectuales. Bisnieto de Guillermo *el Taciturno* por su abuela paterna (una media hermana del estatúder Federico Enrique) y criado mayormente en La Haya, Carlos Luis fue un paladín de la tolerancia contra los deseos de la mayoría de sus súbditos, así como de los clérigos calvinistas, y permitió la libertad de culto no sólo a luteranos y católicos, sino también a los judíos, los espiritualistas e incluso a los socinianos. La aversión del príncipe al rígido pensamiento confesional y su gusto por el cartesianismo persuadió a sus súbditos más conservadores de que él mismo era prácticamente un librepensador.[41] Especialmente desagradables para los protestantes ortodoxos fueron sus estatutos académicos de 1672, los cuales abolieron, además de los cargos en teología, la obligación para los profesores de pertenecer a la Iglesia protestante, amenazando de esta manera lo que durante el último siglo había sido la identidad sólidamente calvinista de Heidelberg.[42]

Por una curiosa ironía de la historia, uno de los primeros no calvinistas a quienes se ofreció un cargo en Heidelberg fue el propio Spinoza, quien recibió una lisonjera invitación del elector en febrero de 1673. Con igual cortesía, el filósofo declinó y optó por que la garantía de Carlos Luis de "libertad de filosofar" —siempre y cuando no se viera "perturbada la religión públicamente estable-cida"—[43] no fuera puesta a prueba.[44] El *philosophe* de la corte del elector, Urbain Chevreau (1613-1701), quien estuvo entre 1671-1678 en el Palatinado, más tarde relata cómo llegó el nombre de Spinoza a oídos del elector.[45] Originalmente, después de la publicación en 1663 de su exposición "geométrica" del sistema de Descartes, Spinoza gozaba de una reputación muy respetable en Alemania como uno de los principales expositores del cartesianismo junto con Clauberg, Wittichius, Heereboord, Andreae, Geulincx y Mansvelt. Es más, mientras que académicos destacados como Leibniz y Jacob Thomasius supieron poco después de su aparición que Spinoza era también autor del universalmente deplorado *Tratado teológico-político* (1670), en 1673 Carlos Luis y Chevreau parecían no saberlo todavía. Al escuchar a Chevreau hablar "a favor de Spinoza", el elector, quien también era *rector magnificentissimus* de su universidad y un consumado latinista, pidió que le leyeran extractos de su libro sobre Descartes. Muy impresionado, de inmediato ordenó que se enviara la famosa invitación, sin hacer caso de las protestas de su vicerrector, un teólogo calvinista que sí conocía el *Tratado* e intentó advertirle del peligro. Años más tarde, la

prestigiosa oferta del elector palatino al filósofo más maldecido de Europa se explicó públicamente como un lamentable error derivado del "engaño" de Spinoza de postularse originalmente como un "cartesiano".[46]

Con la muerte de Carlos Luis, la posición filosófica del Palatinado cambió abruptamente. El último elector calvinista, Karl de Fromme (gobernante entre 1680-1685), deseaba restaurar la primacía de la teología calvinista y los criterios confesionales y, guiado por el predicador ortodoxo de la corte, intentó suprimir el cartesianismo y restaurar el aristotelismo.[47] Más tarde, la política nuevamente dio un giro después de su muerte, cuando el electorado recayó en la casa católica de Neuburg, gobernantes de Jülich-Berg, quienes residían principalmente en Dusseldorf. Heidelberg, por otra parte, había sido nuevamente devastada por los franceses durante la Guerra de los Nueve Años (1688-1697) y la universidad fue cerrada temporalmente. Al abrirse de nuevo en 1700, el entonces gobernante, Wilhelm von Neuburg (gobernante entre 1690 y 1716), un conocido paladín de la tolerancia y aliado de los holandeses en contra de Luis XIV, quiso revivir la universidad como una institución multiconfesional, intelectualmente liberal y procartesiana. Un paso que reforzó particularmente la influencia cartesiana fue la adquisición que realizó el elector, en 1706, de 4 973 libros del recientemente fallecido profesor de Utrecht, de origen alemán, Johannes Georg Graevius (1632-1705?),[48] adepto de toda la vida de Descartes, que se carteaba con Leibniz y era miembro del círculo cartesiano de Utrecht, al estilo "colegio de sabios", y quien había tenido una participación importante en la controversia holandesa de 1664-1665 sobre los cometas. Sin embargo, esta renovada influencia del cartesianismo también resultó ser temporal. Después de que terminó la Guerra de Sucesión Española, en 1713, cuando la alianza holandesa ya no fue necesaria, especialmente bajo Karl Phillip von Neuburg (gobernante entre 1716 y 1742), quien adoptó un enfoque católico mucho más tradicional en los asuntos educativos que su predecesor, la política intelectual en Jülich-Berg y el Palatinado atravesó otro cambio de orientación.[49] Se impuso una posición doctrinaria rígidamente católica, se reafirmó el dominio de la academia jesuita anticartesiana de Düsseldorf (cuya biblioteca no contenía un solo libro de Descartes, Leibniz ni Spinoza)[50] y se confió la universidad de Heidelberg a los jesuitas. Con esto, el estatus de la filosofía en el Palatinado había dado la vuelta completa al círculo desde 1650 y, por un tiempo, la *philosophia aristotelio-scholastica* nuevamente reinó suprema como filosofía oficial de los territorios de las universidades y la corte de Neuburg.

Por las mismas razones que el cartesianismo penetró los territorios calvinistas de Alemania antes de alcanzar los Estados luteranos y católicos, también apareció relativamente temprano en los distritos protestantes suizos de habla alemana. La Iglesia protestante en la Suiza de habla alemana tradicionalmente había mantenido estrechos vínculos con el Palatinado y con las Provincias Unidas y por tanto la Nueva Filosofía

también hizo allí rápidos progresos desde el principio. La influencia cultural holandesa en la Suiza protestante fluyó con especial vigor a través de los vínculos académicos, y sólo durante la segunda mitad del siglo XVII estudiaban en Leiden alrededor de 250 estudiantes suizos.[51] En Zürich, el cartesianismo fue introducido a la enseñanza universitaria a finales de la década de 1650 por Johannes Lavater (1624-1695) y su colega Caspar Waser,[52] seguidores de un cartesianismo suizo derivado fundamentalmente de las obras de Clauberg y del profesor de Leiden, Adriaen Heereboord (1614-1661), más que directamente de Descartes.[53] No obstante, poco tiempo después el impacto del cartesianismo también resultó perturbador aquí y vehementes protestas de los sacerdotes pronto obligaron al gobierno de la ciudad a reducir la libertad de filosofar.[54] Un giro aún más abrupto ocurrió en Bern, en donde el cartesianismo fue introducido por uno de los profesores, David Wyss, en 1662. Para 1668, el antagonismo entre cartesianos y aristotélicos en Bern y Lausanne era tan intenso, que el gobierno del distrito se sintió compelido a seguir el consejo de la Iglesia y proclamar que toda enseñanza de filosofía y ciencia cartesianas era “gefährlich und schädlich” (peligrosa y dañina).[55] La prohibición se extendió con los decretos de marzo y abril de 1669, cuando se prohibió en el distrito la venta y distribución de los libros de referencias y comentarios sobre Descartes, además de sus propias obras, y a los estudiantes que regresaban de los Países Bajos se les requirió de ahí en adelante firmar una fórmula en donde repudiaban formalmente el cartesianismo. La prohibición fue reforzada en marzo de 1671 con penas más severas en las que amenazaban a los profesores con la pérdida de sus cargos y a los estudiantes con la cancelación de sus becas de estudio si desobedecían.

Aun así, y a pesar de las expectativas del decano de la contraofensiva holandesa anticartesiana, Spanheim, quien le escribió a un colega suizo en 1676 deseándole “suerte a su Suiza (en la lucha para resistir al cartesianismo) y que Basilea debía apegarse firmemente a la vieja ortodoxia”,[56] la línea dura adoptada en Bern y, en menor medida, en Zürich no fue reproducida en otros distritos protestantes. Por el contrario, desde la década de 1660, primero Basilea y luego Ginebra, gradualmente se fueron volviendo refugios de la Nueva Filosofía. En Basilea, la figura que presidió los asuntos culturales e intelectuales durante el tercer cuarto de siglo fue Lukas Gernler (1625-1675), un profesor de teología y admirador de Cocceius que mantenía correspondencia con varios cartesio-cocceianos en los Países Bajos, entre ellos Burmannus, en Utrecht.[57] Gernler apoyó la llegada del cartesianismo y le requirió a las autoridades de Basilea que garantizaran la “libertad de filosofar”, a condición de que nada de lo que se enseñara impugnara la explicación de las cosas naturales dada por las Escrituras.[58] El cartesianismo enseñado en Basilea desde cerca de 1660 otra vez estaba basado fundamentalmente en Heereboord. En Ginebra, mientras tanto, el cartesianismo penetró notoriamente más tarde que en el

resto de Suiza y cuando lo hizo, a finales de la década de 1660 no se infiltró desde los Países Bajos como en el caso de la Suiza protestante de habla alemana, sino desde Francia, de donde fue introducida en los cursos de la universidad por Jean-Robert Chouet, un ginebrés que había trabajado previamente en Francia y unos años antes había incorporado la filosofía de Descartes en la academia hugonota de Saumur.

Entonces, los distritos suizos estuvieron y permanecieron divididos, una parte a favor y otra en contra de la filosofía mecanicista. Es más, no sólo resultó imposible alcanzar una posición coordinada de la Suiza protestante en cuanto a filosofía, medicina y ciencia, sino que incluso dentro de los distritos el desacuerdo fue inevitable. Existía una tensión continua entre la Nueva Filosofía y la ortodoxia protestante y, como parte de esto, entre el heliocentrismo y la vieja astronomía. No sólo estaban divididos los universitarios y los congresos, sino que incluso individuos clave como Gernler vivían contradicciones en su interior. Al igual que su amigo Maresius en Groninga, la perturbación de Gernler aumentaba con el paso del tiempo. A él y sus colegas en Basilea les desagradaba Voetius, pero también estaban inquietos por la aspereza y divisionismo que parecía marcar en todas partes el progreso del cartesianismo, especialmente su tendencia innegable a producir desviaciones radicales. En particular, Gernler se alarmó mucho cuando escuchó hablar del *Tratado teológico-político*. Cuando le escribe a un preeminente estudioso de la Biblia en esa época, su amigo Johann Heinrich Heidegger (1633-1698) en Zürich, quien pronto surgiría como el más importante adversario del spinozismo en Suiza, le transmite la información obtenida en Groninga de que el autor del execrable trabajo era un judío holandés llamado "Spinosa", información que casi simultáneamente alcanzó al erudito Heidegger desde Heidelberg y Marburg.[59]

3. La Nueva Filosofía conquista Escandinavia y el Báltico

La irrupción de las controversias cartesianas en el Báltico fue una consecuencia directa de la penetración del cartesianismo en Europa Central. En la principal universidad sueca, Uppsala, el destacado profesor de medicina, Petrus Hoffvenius (1630-1682), respaldado por el rector de la universidad, Olaus Rudbeck (1630-1702), incorporó a las clases las ideas cartesianas sobre filosofía, ciencia y medicina desde la década de 1660. Cuando era estudiante, Hoffvenius se había encontrado con Descartes en persona durante la residencia de cuatro meses que hizo este último en Estocolmo hacia el final de su vida.[60] Pero la estancia del filósofo francés en Suecia casi no tuvo impacto directo en la escena intelectual del Báltico.[61] Apenas más tarde entró la Nueva Filosofía en la vida intelectual sueca, después del viaje de estudio emprendido por Hoffvenius y Rudbeck a Leiden y Utrecht a finales de la década de 1650.[62] Fue allí en donde los dos estudiosos se

convirtieron en sus fervientes seguidores. Cuando, al volver a Suecia, Hoffvenius introdujo abiertamente las ideas cartesianas a sus clases, precipitó una discusión de importantes dimensiones dentro de las facultades académicas de Uppsala, con la consecuencia de que, en 1664, el Estado eclesiástico del parlamento sueco, o Riksdag, solicitó al gobierno de la Regencia, en el poder desde el fallecimiento de Carlos X, una prohibición general del cartesianismo en el reino.[63]

En la monarquía sueca, como en Dinamarca-Noruega-Holstein, la Iglesia luterana era una institución inmensamente poderosa y la única fuerza cultural realmente cohesionada que unía las partes constitutivas del imperio. La oposición de la Iglesia automáticamente puso a los innovadores en una situación difícil. De acuerdo con el informe presentado al Riksdag por el clero, el cartesianismo es una doctrina que reconoce la verdad de las Escrituras en *res fidei* (cuestiones de fe), pero no en cronología, cosmología o ciencias naturales y sostiene que la Biblia habla "de acuerdo con las nociones ignorantes de la gente común".[64] Rudbeck se defendió con algún éxito gracias al apoyo del canciller de la universidad, Magnus Gabriel de la Gardie, el hombre más rico del país, un noble que había estudiado filosofía y era un reconocido bibliófilo, poseía la biblioteca más grande de Suecia después de la de la Corona, y además tenía un lugar en el Concejo de la Regencia. Aun así, lo mejor que pudo obtener fue un compromiso desesperado que dejaba a Hoffvenius, si bien no silenciado, obligado a retirar de sus lecciones los principios más obvios del cartesianismo.[65] De ahí en más, limitó su enseñanza a los temas puramente técnicos, evitando las cuestiones científicas y filosóficas sensibles.

Sin embargo, durante la década de 1670, un cartesianismo difuso y moderado penetró lentamente en Suecia, como también en Dinamarca-Noruega. En 1678, Hoffvenius publicó un cúmulo de tratados científicos bajo el título de *Sinopsis Physica*, un compendio basado fundamentalmente en Clauberg y De Raey que fue el manual estándar de física en Suecia hasta el final del siglo.[66] Tras bambalinas, Hoffvenius difundió las ideas cartesianas y la astronomía heliocéntrica sin mencionar el nombre de Descartes ni declarar abiertamente lo que estaba haciendo. Otros, sin embargo, fueron menos discretos. En 1679, Niels Celsius (1658-1724), uno de los estudiantes más capaces de Hoffvenius y un ardiente cartesiano, provocó un estallido en Uppsala durante una discusión pública al reiterar la máxima de Descartes de que la observación científica es la única base de autoridad en astronomía y criticar abiertamente a los que insistían en una lectura literal de las Escrituras —con frecuencia, sugería, bajo el falso manto de la piedad— para obstruir el progreso de la ciencia.[67]

Finalmente, a mediados de la década de 1680 estalló una batalla teológica-científico-filosófica de dimensiones mayores entre los defensores de lo viejo y los partidarios de la nueva filosofía. En esta contienda, la Iglesia sueca, respaldada por una parte de la dividida escuela de filosofía de Uppsala, enfrentó a la facultad de medicina y a la parte

restante de la de filosofía. En el Riksdag, el Estado eclesiástico le exigió a Carlos xi (gobernante entre 1660-1697) que proclamara el aristotelismo como la filosofía oficial de la monarquía y proscribiera el cartesianismo, recomendando que la instrucción de física en Uppsala fuera transferida de la actual facultad de medicina (ahora sólidamente cartesiana) a la de filosofía, en donde debía confiarse a un aristotélico leal y contrario al heliocentrismo.[68] Con cierta vacilación, el rey envió copias de la petición a todas las facultades de Uppsala en las que exigía una respuesta por escrito.

En Dinamarca, en esta época, teólogos líderes, como Hector Gottfried Masius en Copenhague, respaldaron la acusación de que el cartesianismo ponía en peligro la ortodoxia luterana citando el uso sistemático de la duda cartesiana en metafísica que llegaba al punto de dudar de la existencia de Dios, aun cuando fuera como procedimiento filosófico, y deploraron la perniciosa influencia de los métodos cartesio-cocceianos en la exégesis bíblica.[69] La facultad de teología de Uppsala argumentaba de manera similar haciendo eco de las protestas de los anticartesianos holandeses, en especial de Petrus van Mastricht quien, en su *Novitatum Cartesianarum Gangraena*, acusaba al cartesianismo de subordinar las Escrituras a la filosofía con base en principios mecanicistas al considerar que las Escrituras se ajustaban a las "nociones ignorantes" de la gente común.[70] Los teólogos de Uppsala expresamente atribuían este último principio a Wittichius, pero también, algo inquietante para los cartesianos, al *Tratado teológico-político* que se citaba aquí como una obra anónima.[71]

La facultad de filosofía aseguraba que una *philosophandi licentia* (libertad de filosofar) irrestricta le haría daño a la sociedad, pero insistía en que una libertad de discusión responsable cuidadosamente limitada era esencial para enseñar filosofía y para la investigación científica. Se hizo notar que Dinamarca no era menos firmemente luterana que Suecia y que allí se permitía la discusión de las doctrinas cartesianas, como lo demostraban las recientes disputas académicas en Copenhague y Kiel, en Holstein-Gottorp.[72] La posición de Suecia y la academia sueca en el mundo seguramente sufrirían si la enseñanza y la discusión del cartesianismo eran proscritas en la monarquía: pues donde sea que la libertad de filosofar "no es tolerada, no sólo la filosofía *physica*, sino también la moral, la filología y las humanidades en general son aniquiladas, como es universalmente conocido".[73] Evadiendo el delicado tema del heliocentrismo y el uso de la duda cartesiana, los profesores de medicina hicieron hincapié en el valor científico y humanístico de los conceptos de Descartes para la investigación y la metodología científicas, basando sus argumentos en Heereboord, De Ray y Wittichius. Este texto fue extensamente compilado por Johan Bilberg (1646-1717), profesor de matemáticas desde 1679 y entonces líder cartesiano en Suecia. Un gran admirador de la enseñanza holandesa, Bilberg también buscó imprimirle un nuevo momentum a la astronomía copernicana en Suecia, aunque, como todavía no era posible en cualquier parte del

Báltico adoptar abiertamente el heliocentrismo en publicaciones y aulas de clase, lo hizo mayormente en textos manuscritos y clases privadas en su casa.[74]

Profundamente inquieta, la corte sueca buscó un acercamiento equilibrado a los dilemas de la Nueva Filosofía y creó una comisión compuesta no sólo por funcionarios y hombres de la Iglesia, sino también por cartesianos declarados, incluido el propio Bilberg.[75] Con miras al acuerdo, este organismo buscó una modesta *philosophandi libertas* que al mismo tiempo previniera una *philosophandi licentia* irrestricta.[76] Pero les tomó tiempo ingeniar una fórmula adecuada que satisficiera las necesidades tanto de la religión como de la academia; y, mientras tanto, la molesta situación servía sólo para inflamar la pelea en Uppsala y fomentar la controversia en las otras universidades. La controversia estalló en Lund, una nueva institución fundada en 1666 como un instrumento para "asuecar" las provincias recién conquistadas de Dinamarca, y también en la universidad finlandesa de Åbo, fundada por Gustavo Adolfo en 1640. Cuando se creó, aproximadamente la mitad de los profesores que enseñaban allí habían recibido al menos parte de su entrenamiento académico en Holanda,[77] y hasta principios del siglo XVIII inclusive, la influencia holandesa seguía siendo fuerte. Como en Uppsala, fueron los profesores de medicina formados en Holanda, tales como Elias Tillandz, quienes introdujeron las doctrinas cartesianas y, otra vez, fueron los teólogos ortodoxos luteranos quienes se resistieron.[78] El bando anticartesiano en Finlandia estaba encabezado por Johan Gezelius (1615-1690), ex generalsuperintendens de la Iglesia luterana en Livonia y más tarde arzobispo de Abo, autor de un libro sobre filosofía aristotélica.

Apenas en marzo de 1689, la comisión terminó sus conclusiones en las que recomendaba al rey que, mientras la *philosophia cartesiana* continuara ayudando incuestionablemente al progreso de la ciencia natural, la medicina y las matemáticas, una regulación inadecuada de la libertad de filosofar socavaría la religión, la moral y la sociedad. Por consiguiente, ni la vieja ni la nueva filosofía debían ser proscritas en Suecia-Finlandia. Más bien, el rey debía imponer una *libertas philosophandi* cuidadosamente regulada, diseñada para prevenir la intromisión de la filosofía en la teología y especialmente cualquier "philosophisk critique" de la Biblia.[79] El consecuente decreto real sobre filosofía que adoptaba esta solución fue promulgado en Estocolmo el 17 de abril de 1689. En su intento por separar la filosofía de la teología tanto como fuera posible, el edicto muestra claras afinidades con el decreto de Holanda sobre filosofía de 1656.

Con todo, el anticartesianismo había sido parcialmente reivindicado y en la década de 1690 continuaba la oposición al cartesianismo con gran tenacidad en Suecia y, aún más, en Finlandia. Fue apenas cerca del año 1700 cuando los cartesianos suecos ganaron amplia hegemonía sobre la vida académica e intelectual del país, la cual, a principios del siglo XVIII, era característica de Uppsala, Lund y Åbo por igual, así como de las

instituciones científicas y médicas en Estocolmo.[80] En Lund, la supremacía de un neocartesianismo inspirado principalmente en Wittichius, De Volder, Andala y Malebranche quedó confirmada en 1710 con el nombramiento de un discípulo de Bilberg, Andreas Rydelius (1671-1738), quien fue durante varias décadas el principal exponente de la filosofía y la teología cartesianas en el Báltico.[81]

Por lo tanto, el impresionante florecimiento de la ciencia en Suecia durante la primera mitad del siglo XVIII se desenvolvió dentro de una matriz que fue predominantemente cartesiana durante su periodo formativo y hasta la década de 1730. En medicina, Lars Roberg, quien estudió durante muchos años en Holanda y fue discípulo de De Volder, hizo mucho por cambiar el pensamiento médico y su enseñanza en Suecia, y estableció el primer hospital académico (siguiendo el modelo de Leiden). De igual modo, el astrónomo Olof Hiorter Anders Celsius, cuyo nombre lleva el termómetro centígrado, emergió de un pasado cartesiano, como también el gran naturalista Carl Linnaeus (1707-1778) quien comenzó su carrera académica en 1727, en una Lund dominada por Rydelius y, al menos en lo que se refiere a su formación inicial, también Emanuel Swedenborg (1688-1772), primero científico, pero después de su rebelión contra la filosofía racionalista, tal vez el más grande místico del siglo XVIII.

4. FRANCIA: LA FILOSOFÍA Y EL ABSOLUTISMO REAL

En Francia, el principal impacto de las controversias cartesianas se sintió bastante más tarde que en los Países Bajos, Alemania, Suiza y Escandinavia, pero más temprano que en Italia y el resto de la Europa católica.[82] Las implicaciones de la Nueva Filosofía estaban bastante claras para 1650, pero durante las dos décadas siguientes todos los sectores eclesiásticos en Francia y casi todo el sistema académico se opusieron firmemente al avance del cartesianismo. Esto es válido incluso para los jansenistas, habituados a disentir, y los hugonotes. En 1656, los gobernantes de la academia hugonota de Saumur, comparativamente liberal —Sedan tenía fama de ser más conservadora—, consideraron la posibilidad de permitir la enseñanza de las ideas cartesianas, pero decidieron no hacerlo porque esta filosofía había sido muy perjudicial en las universidades holandesas y alemanas.[83] Entre los jansenistas, mientras tanto, el menosprecio de Pascal hacia Descartes, al que consideraba "inutile et incertain", un filósofo que reducía a Dios al estatus de mecánico divino que existe "para poner el mundo en movimiento",[84] no era en sí algo atípico. Es cierto que un vocero líder jansenista, Antoine Arnauld (1612-1694), también era defensor del cartesianismo. Pero se trataba de una figura aislada en este sentido y al adherirse ardientemente al cartesianismo levantó no poca inquietud entre sus amigos y aliados dentro del

jansenismo, quienes tenían motivos para temer que sus proclividades filosóficas los harían aún más sospechosos a los ojos de la Corona y la jerarquía episcopal de lo que ya eran.[85]

Mientras tanto, la desaprobación oficial de la filosofía cartesiana, alentada por la prohibición papal de las obras de Descartes en 1663, poco a poco se fue volviendo más decidida y enfática. Cuando los restos de Descartes fueron transferidos a la impresionante iglesia de Saint Geneviève-du Mont de París, en 1667, se prohibió que se diera una oración fúnebre.[86] En 1670-1671, impulsado por la Sorbona y los jesuitas, el *Parlement* de París discutió la posibilidad de imponer una prohibición general a la publicación y distribución de las obras de Descartes en Francia.[87] La opinión estaba dividida y nada resultó, pero esto sólo sirvió para aumentar la presión sobre la Corona en el sentido de que marcara una pauta más clara. La Sorbona repetidamente reafirmaba su condena a las doctrinas de Descartes, y esto lo percibían en España e Italia, además de en Francia.[88] La orden de enseñanza más grande, los jesuitas, reprimía cada vez más las voces que simpatizaban con el cartesianismo dentro de sus propios flancos.[89] La segunda más grande, los oratorianos, sufrió una profunda división en relación con la filosofía. La proscripción de su enseñanza fue enérgicamente exigida en los más altos círculos y gradualmente la corte se vio orillada a hacerlo. Luis XIV finalmente intervino, en agosto de 1671, prohibiendo por decreto real la enseñanza de filosofía cartesiana en los colegios y universidades de Francia, pero se abstuvo de prohibir la publicación, venta y distribución de libros cartesianos. De ahí en adelante, la instrucción del cartesianismo tuvo lugar principalmente a través de cursos privados del tipo de los que impartía Pierre Régis en Toulouse y otros pueblos de la provincia durante la década 1670 o por medio de clases particulares.[90]

La decisión de Luis de echar todo el peso de la autoridad real a favor de la causa de la *philosophia aristotelio-scholastica* le agradó a la Sorbona, los jesuitas y la mayoría de los obispos, pero creó un difícil dilema para los oratorianos.[91] Una orden de enseñanza y predicación fundada en 1611, dentro de Francia —en general carecían de influencia en otras partes— constituían la principal competencia de los jesuitas en proporcionar educación secundaria para los jóvenes y preparar a los novicios para el sacerdocio. Para mediados de la década de 1670, existía evidencia inconfundible de que los oratorianos no estaban observando seriamente la proscripción y de que la orden en general, y su más eminente filósofo, el padre Nicolas Malebranche (1638-1715) específicamente, se inclinaba hacia la Nueva Filosofía. Malebranche en esta coyuntura estaba trabajando en su primer gran libro, *De la Recherche de la Vérité* (1674-1675). La proscripción también desconcertó a muchos otros. El joven Pierre Bayle, por ejemplo, habiendo huido a Ginebra después de abjurar de su conversión al catolicismo y regresar a la fe protestante de su familia, abandonó el aristotelismo del que se había imbuido con sus maestros

jesuitas en Toulouse y abrazó el cartesianismo; no obstante, al retornar a Francia ya no pudo enseñar el cartesianismo abiertamente. De ahí que, al ocupar su cargo en la academia hugonota de Sedan, se viera obligado a llevar una doble vida filosófica, profesando el cartesianismo (por el momento) en forma privada y el aristotelismo escolástico en sus clases.[92]

El objetivo del rey era evitar en Francia el tipo de turbulencia intelectual que había atrapado a otros países. Los científicos eran reclutados en la nueva Académie des Sciences real, en París, donde no se los presionaba para identificarse con una filosofía o con otra, pero no tenían permitido comprometerse en polémicas filosóficas a favor o en contra del cartesianismo o cualquier otra filosofía, siendo que el rey no tenía ninguna intención de delegar el juicio sobre la verdad filosófica. Mientras tanto, la persistencia de los oratorianos en enseñar el cartesianismo en contra de los deseos del rey enojó a muchos y agravó la tradicional rivalidad entre las dos principales órdenes religiosas. Los jesuitas acusaron a los oratorianos de poner en peligro a la Iglesia y a la sociedad, aunque Bayle sugería que lo hacían por despecho al ver que los mejores estudiantes desertaban de sus colegios para irse a los de sus competidores. Como quiera que fuera, los jesuitas, respaldados por la mayoría de la jerarquía, finalmente persuadieron al rey de que les diera un ejemplo a sus rivales. Éste intervino a través del arzobispado de París y los obligó a reconocer sus "errores" y a firmar una abyecta fórmula de sumisión, la cual fue debidamente ratificada por la sexta asamblea general de la orden, en París, en septiembre de 1678.[93]

Las reglas a las que se sometieron los oratorianos representaban lo que efectivamente era entonces la política oficial de la monarquía francesa en filosofía. Los puntos clave eran: que la filosofía se mantuviera subordinada a la teología y la autoridad de la Iglesia, que el libre albedrío fuera enseñado a la "manera de Aristóteles" y que no se alejaran de los "principios de física de Aristóteles comúnmente recibidos en los colegios". No debía haber ninguna enseñanza de la "nueva doctrina del señor Descartes que el Rey ha prohibido que se enseñe por buenas razones".[94] Además, de ahí en adelante los profesores de filosofía tenían que enseñar siete doctrinas fundamentales de metafísica directamente contrarias a las de Descartes, en donde afirmaban en particular que la extensión no es una esencia de la materia, que en cada cuerpo hay una "forma sustancial realmente diferenciada de la materia" y que el alma está realmente presente en, y unida a, el cuerpo humano.[95] También fue obligatoria la doctrina de que el vacío no es imposible. Finalmente, se prohibió enseñar todo tipo de teoría política o cualquier cosa relacionada con los principios de la monarquía.

Luis deseaba la uniformidad, el orden y la jerarquía, tanto intelectual como política, social y eclesiástica. Pero nada es más difícil de controlar que la mente de los hombres y, como apuntó un astuto observador de la época, Luis estaba destinado a debilitar su

monarquía y el dominio de la autoridad en Francia, al introducir nuevas tensiones arraigadas en asuntos “purement philosophiques” que provocaron que numerosos católicos leales, entre ellos, clérigos, resintieran este “nuevo yugo” en un momento en que la sociedad y la Iglesia ya estaban convulsionadas por las controversias jansenistas. Exigirle a los maestros y académicos que articularan conceptos contrarios a lo que internamente juzgaban como verdad era llevarlos “insensiblemente a la revuelta”, creando un antagonismo intelectual destinado en última instancia a encontrar expresión en “empresas temerarias en contra de la autoridad legítima”.[96] Más aún, el rey estaba poniendo en riesgo la autoridad de la Iglesia y la veneración de sus enseñanzas: pues al insistir en que los “misterios” de la fe cristiana “dependen de principios de la filosofía y en que nuestra religión y Aristóteles están tan ligados que no se puede invertir uno sin quebrantar al otro”, Luis estaba vinculando lo que creía la gente con la disputa de doctrinas filosóficas que la experiencia mostraba que estaban desmoronándose cada día bajo los asaltos de los “nouveaux philosophes”.[97] Algunos de sus súbditos alegaban que al aprisionar de esta manera a la Iglesia francesa con filosofías y doctrinas obsoletas, Luis innecesariamente les estaba dando una ventaja enorme e injustificada a los protestantes.

Pero el rey había tomado una decisión. Los “principios de Descartes” fueron “formalmente proscritos en las escuelas del reino”, como lo expresó más tarde un científico influyente de principios del siglo XVIII, y había órdenes de que sólo debía enseñarse la “philosophie d’Aristote”.[98] En las décadas subsecuentes, la prohibición de enseñar el cartesianismo y la obligación de enseñar únicamente *philosophia aristotelio-scholastica*, fue incesantemente reafirmada a través de una larga serie de edictos de la Sorbona.[99] Los académicos que se negaron a acatar, especialmente si se oponían abiertamente a la política real, fueron tratados con severidad. Pierre Valentin Faydit había sido expulsado de los oratorianos en 1671 por su adhesión excesiva al cartesianismo. Al padre Malebranche, cuyos libros, publicados en los Países Bajos, estaban prohibidos en Francia,[100] se le prohibió enseñar y fue condenado al semiaislamiento. Antoine Arnauld, aunque más a favor del jansenismo que seguidor público del cartesianismo, se sintió obligado a huir a Holanda en 1679.

No obstante, en Francia como en el resto de Europa la autoridad monárquica y la eclesiástica no eran lo suficientemente fuertes para sostenerse en esa línea contra la Nueva Filosofía. Si bien no había una instrucción formal del cartesianismo en los colegios y universidades, y a los miembros de la Académie des Sciences se les impedía debatir cuestiones filosóficas, el cartesianismo se colaba lenta pero inexorablemente en todos los segmentos de la vida intelectual francesa.[101] Para la década de 1680, era obvio que la política real en filosofía claramente se estaba desmoronando y la Iglesia y las universidades estaban cada vez más divididas intelectualmente. Sin embargo, los adversarios de las nuevas ideas, especialmente los jesuitas, se mostraron reacios a

modificar su actitud incluso durante los últimos años del reinado de Luis, de modo que hasta 1715 no hubo ningún signo de que se abandonara esta política.[102] Todavía en 1705, la Universidad de París ratificó la prohibición de enseñar el cartesianismo.[103]

Un factor importante que afectó las líneas de combate fue el rápido crecimiento, desde la década de 1680, del pensamiento radical. Indudablemente, era inevitable que en Francia como en todas partes los tradicionalistas etiquetaran a sus oponentes de *Spinosistes*, mientras los cartesianos respondían reuniendo todo su esfuerzo para demostrar que su enseñanza, lejos de ser amenazante, ofrecía la mejor protección a la esencia de los "misterios" cristianos. Sin duda, el radicalismo le dio más verosimilitud a la acusación de los jesuitas contra Descartes y Malebranche. La acusación de que el sistema de Malebranche, que según declaró la publicación jesuita *Journal de Trévoux* en 1708 "aniquilaba a la Divinidad al reducirla a la totalidad del mundo", era una forma de puerta trasera del spinozismo, fue especialmente publicitada por el famoso polemista jesuita, el padre René-Josèph Tournemine (1661-1739), editor en jefe del *Journal de Trévoux* durante muchos años, quien no dudó en etiquetar el *Malebranchisme* de "spinosisme spirituel".[104] En su influyente *Réflexions sur l'atheisme* (1713), publicada originalmente como prefacio a la obra de Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu* (París, 1713), su sólida refutación a Spinoza fue considerada por algunos como el avance más efectivo del lado católico de la división confesional.[105]

De acuerdo con Tournemine, Spinoza (al igual que Malebranche) basa su filosofía en el cartesianismo, pero le añade la reducción de la materia y el espíritu en una sustancia, una inferencia, insiste, tan confusa e ilógica como algo puede llegar a ser. "Ese sistema, cuya sola oscuridad lo vuelve célebre", se derrumba de inmediato, afirma Touernemine, bajo el impacto del "argumento del diseño".[106] Cualquier persona con discernimiento que pondera las maravillas de la naturaleza, incluyendo las estructuras corporales de las criaturas más pequeñas, entiende que todo esto no puede ser el resultado de una ciega fatalidad: "toda la naturaleza muestra la existencia de su autor".[107] Igualmente inconcebible, sostiene, es la doctrina de la "sustancia única" de Spinoza, pues "nada está más claramente demostrado que la imposibilidad de una materia pensante".[108] "Ese raro genio", como Tournemine sarcásticamente describe al filósofo, que armado con una oscura terminología busca hacer compatible lo incompatible unificando materia y espíritu, de hecho ha conjurado la más grande amenaza intelectual de la época, pero una que, bajo análisis, se evidencia como un sinsentido filosófico.[109] Malebranche, asegura Tournemine, no era un ateísta sino un católico leal. De hecho, en opinión de Tournemine no existen verdaderos ateístas, pues nadie puede creer que el universo no fue la obra de un Creador inteligente: "si bien han existido hipócritas ateos, jamás han existido verdaderos ateos".[110] De ahí que no existan spinozistas genuinos, a pesar de las siniestras

declaraciones en contrario de “Monsieur Bayle”. Pero si todo el deísmo, ateísmo y spinozismo, según Tournemine, es en última instancia hipocresía, falsedad y afectación, esto no altera el hecho de que en Francia abundaran los *spinosistes* y “supuestos ateos cartesianos y malebranchistas” adeptos a emplear a Malebranche para socavar la creencia en la Divina Providencia procurando unificar el espíritu y la materia y reducir todo a las leyes generales de la naturaleza.[111]

5. LA REACCIÓN EN LOS ESTADOS ITALIANOS

Aunque la cuestión de la Nueva Filosofía no se volvió un tema público importante en Italia hasta la década de 1670, a partir de entonces, el gobierno y la Iglesia se vieron obligados a lidiar con los dilemas creados por ésta en los estados italianos con la misma intensidad que en los países al norte de los Alpes. En efecto, había tal energía concentrada en el debate intelectual, en su mayoría de buena calidad, que Italia rápidamente emergió como una de las arenas filosóficas y científicas más duramente disputadas de la primera etapa de la Ilustración. Las apreciables diferencias en la política de gobierno en relación con las nuevas ideas, así como entre los estados, eran mayormente resultado de las preferencias divergentes de los gobernantes; siendo los dos modelos dominantes, por un lado, el de la Toscana de Cosimo III —después de 1730, el reino de Saboya—, en donde durante muchas décadas se practicó una política severamente conservadora opuesta a las dos alas de la Ilustración, y, por el otro lado, una postura más flexible y liberal, o al menos más vacilante, como la que prevalecía en Venecia y, más espectacularmente, hasta la década de 1720 en Nápoles.

La posición reaccionaria adoptada en Florencia se debió casi enteramente al capricho del príncipe. En el pasado, los Medici, grandes duques de la Toscana, generalmente habían estado al frente del patronato del conocimiento y las ciencias, así como de las artes. La corte del gran duque protegió a Galileo tanto como le fue posible, después de la condena papal a la astronomía copernicana en 1633, hasta la muerte del gran científico en 1642, y hubiera preferido darle un funeral más grandioso y público del que la Iglesia estaba dispuesta a aprobar. Sin embargo, aunque el patronato de la ciencia continuó existiendo y Leopoldo de Medici (1615-1675), el hermano menor del gran duque Fernando II (gobernante entre 1621-1670), fundó la primera academia verdadera de ciencia, la Academia del Cimento (1657-1667) en Florencia, y proporcionó a sus científicos un laboratorio, aparatos y fondos para la investigación, así como un espacio para sus observaciones preliminares en el Palazzo Pitti, se puso mucho cuidado en levantar una cerca a las preguntas más amplias sobre ciencia y filosofía, incluso a las discusiones sobre el sistema heliocéntrico de Galileo, que fueran más allá de la pura

investigación empírica que patrocinaba la academia de los Medici. Después de la retracción de Galileo, el modelo florentino de interrogación científica, en lo que a la publicación y el debate científico concierne, era un trabajo puramente experimental que evadía todos los temas intelectuales más amplios. Incluso el hecho mismo de que Galileo defendiera el heliocentrismo copernicano fue reprimido públicamente.

No obstante, sobre todo en la corte de Florencia y en la debilitada, pero no moribunda, Universidad de Pisa, en privado los principios de Galileo y la filosofía cartesiana fueron ávidamente explorados y discutidos. El hecho de que Florencia todavía fuera un foco de trabajo científico y también, detrás de un discreto velo, de esfuerzo intelectual más amplio, se puede apreciar en la odisea espiritual que sufrió Magalotti y también en la entrada al servicio del gran duque, en 1666, del biólogo y geólogo danés Nicholas Steno (1638-1686), entonces un ferviente cartesiano y una de las mentes científicas más capaces de Europa. De hecho, mientras estudiaba en Leiden (1660-1663), Steno no sólo había adoptado el cartesianismo, sino también, aunque brevemente, las tendencias radicales y se convirtió también en amigo de Spinoza.[112] Sin embargo, al establecerse en Florencia, Steno se convirtió del luteranismo al catolicismo y pronto también desechó el cartesianismo. Empero, aún seguía de cerca los avances filosóficos e inicialmente estuvo a la cabeza con su trabajo científico, produciendo, entre otras cosas, una teoría pionera de la evolución geológica. Unos pocos años después, atravesó una segunda conversión y abandonó la filosofía y la ciencia por completo, y optó por dedicar de ahí en más su formidable energía a impulsar la causa de la Contrarreforma. Luego de volverse sacerdote en 1675, Steno se convirtió en uno de los eclesiásticos más influyentes en la esfera católica europea.[113]

Una nueva rigidez en relación con el cartesianismo, la astronomía galilea y la libertad intelectual en general le siguió a la ascensión del inmensamente devoto gran duque Cosimo III (gobernante entre 1670-1723).[114] Cosimo ya había mostrado signos de hostilidad hacia la Nueva Filosofía durante su viaje por Holanda en 1667, cuando, acompañado entre otros por Magalotti, se reunió con varios de los amigos científicos holandeses de Steno. Habiendo escuchado que Cosimo veía negativamente su libro sobre Descartes, Spinoza también quiso una entrevista, pero se le dijo que el príncipe prefería no recibir “a semejante persona”.[115] Al convertirse en gran duque en 1670, Cosimo defendió enérgicamente la demanda del clero de mantener la supremacía sobre la vida intelectual y cultural en la Toscana, colaboró con la Inquisición en la censura y el control del comercio de libros, y empobreció duramente la Universidad de Pisa, a la que consideraba un peligroso nido de “innovadores”.[116] Esta academia, alguna vez floreciente, todavía se jactaba de tener algunos eminentes profesores, pero el rígido conservadurismo y la prohibición del cartesianismo impuesta por Cosimo aceleraron la constante merma en el número de estudiantes, notoria desde mediados del siglo XVII; la

universidad continuó contrayéndose hasta que, para 1730, sólo permanecían 200 estudiantes.[117]

El carácter discreto y envolvente de la participación florentina en los inicios de la Ilustración queda ejemplificado por figuras como Magalotti, Antonio Magliabechi (1633-1714), el famoso bibliotecario del gran duque y el más célebre de la época, y Alessandro Marchetti[118] (*ca.* 1632-1714), profesor de filosofía en Pisa, inmerso en Galileo y Descartes pero que, imposibilitado de enseñar las ideas que le preocupaban, tranquilizó su frustración traduciendo al italiano el gran poema epicúreo de Lucrecio, *De Rerum Natura*, durante los años 1664-1668, aunque luego le prohibieron publicarlo.[119] Magliabechi mantenía correspondencia con estudiosos de todas partes, Bayle y Leibniz entre ellos, e incluso las más recónditas novedades bibliográficas de todos los países lo alcanzaban.[120] Su memoria fenomenal, aguda inteligencia e inmensa biblioteca personal, así como su discernimiento del contenido de los libros que leía, lo hicieron un verdadero oráculo del conocimiento contemporáneo y la internacional República de las Letras. Cuando visitaban Italia, los eminentes *érudits* del extranjero, entre ellos Leibniz, quien visitó Florencia a finales de 1689, juzgaban esencial no sólo visitar a Magliabechi sino también, al menos en parte, basar su estrategia de ampliación intelectual en Italia a partir de su consejo.[121] A través de Magliabechi, la información sobre, y el acceso a, las ideas, libros y manuscritos prohibidos resultaba fácil —para unos pocos favorecidos— incluso en el corazón de la Toscana de Cosimo III.

Durante medio siglo, prácticamente ninguna idea científica o filosófica nueva recibió el estímulo oficial del gran ducado, con excepción, durante los últimos años del gobierno de Cosimo, de conceptos filosóficos ingleses que se consideraban directamente útiles para el fortalecimiento de la creencia en la religión revelada, especialmente el “argumento del diseño” en la versión propuesta por escritores como John Ray y William Derham. Esto indudablemente implicaba algunas concesiones a la modernidad, pues este tipo de psicoteología era, en última instancia, inseparable del heliocentrismo copernicano y estaba estrechamente asociada a Boyle y el newtonismo. Pero, a pesar de los escrúpulos de la Inquisición, que estuvo a punto de bloquear el proyecto, la corte toscana finalmente concluyó que las ventajas de adoptar tal razonamiento pesaban más que las desventajas. Un amigo de Newton y hábil científico en el uso del microscopio, y también vicario, William Derham (1657-1735), había impartido las London Boyle Lectures en 1711-1712, en las que se adhería plenamente a Ray al afirmar que lo intrincado y complejo de las estructuras corporales reveladas por la ciencia demostraban al mundo “un trabajo demasiado grande para que cualquiera que no fuese un Dios pudiera hacerla”.[122] Cuando la publicación de la traducción italiana de la *Phsyco-theology* (1713) de Derham fue finalmente autorizada en Florencia, en julio de 1719, se hizo hincapié en que su *phsyco-theology* y la de Ray no sólo eran aceptables desde el punto de vista católico, sino

positivamente "útiles".[123]

La muerte de Cosimo y el ascenso del último de los grandes duques de Medici, Gian Gastone (gobernante entre 1723-1737), introdujeron un periodo de liberación parcial en el gran ducado y una notable disminución del dominio de la Iglesia.[124] Amante de los jovencitos y la bebida en exceso, Gian Gastone, quien había vivido durante algunos años en Europa central, había adquirido el gusto por la nueva filosofía extranjera, en especial por Leibniz y Wolff. Abandonando las políticas de su padre, claramente mostró una menor reverencia por la Iglesia, redujo los impedimentos que afectaban a los judíos y alivió las rigurosas restricciones al comercio de libros. También les dio a los profesores de Pisa, después de medio siglo de represión, libertad para discutir las nuevas filosofías y conceptos científicos aunque, para el resentimiento de algunos profesores, nombró en 1727 al criptodeísta Giovanni Alberto de Soria (1707-1767) para que impartiera clases de filosofía allí, a la sorprendente edad de 20 años; este joven habría de sobresalir en las décadas de 1730 y 1740 como una de las principales mentes filosóficas en Italia. De Soria era visto como alguien que pertenecía a la línea intelectual de Marchetti y se sospechaba que era un "adherente" moderno de Epicuro, miembro de la clandestinidad filosófica e impregnado de ideas libertinas que se remontaban a Vanini, Bruno, Pomponazzi y Maquiavelo, y supuestamente sensible a las nuevas ideas deístas que se infiltraban desde el otro lado de los Alpes.[125] Ciertamente, De Soria honraba la memoria de su talentoso predecesor, exaltando audazmente su traducción italiana de "Lucrecio" como "nobilissima". De Soria lo clasificaba significativamente como un discípulo de Demócrito, implicando que Marchetti había adoptado una inflexible visión mecanicista de la causalidad y (al igual que los spinozistas) de la condición inherente del movimiento en la materia, así como de la unidad del cuerpo y el alma.[126]

La actitud liberadora de Gian Gastone rápidamente produjo fricción con las autoridades eclesiásticas, de ninguna manera suavizada por su decisión, en 1731, de permitirle a un notorio deísta, el Baron von Stosch —recientemente considerado por Roma una influencia indeseable y sospechoso de ser espía del gobierno británico (en particular, en relación con la corte del rey Jacobo, el Viejo Pretendiente al trono británico)—,[127] que se estableciera en Florencia, adonde llevó su espléndida colección de arte y antigüedades y una biblioteca que según los informes rebosaba todo tipo de literatura heterodoxa y de libre pensamiento.[128] Incluso más irritante para el papado fue la decisión de Gian Gastone, en 1734, de erigir un hermoso monumento a Galileo, copiado de un retrato del busto del gran científico, en una de las principales iglesias de Florencia, Santa Croce, adonde, un siglo después de su condena en Roma, fueron apropiadamente transferidos los restos de Galileo en medio de la pompa de una conmemoración pública.

A pesar de las muchas intervenciones de la Inquisición para tratar de revertir la

erosión de su autoridad, incluyendo un intento, finalmente fracasado, de expulsar a Stosch del gran ducado; el juicio y encarcelamiento de un amigo de De Soria, el poeta deísta Tommaso Crudeli —admirador de Marchetti y Sarpi— acusado de denigrar a la teología llamándola "superflua e inútil"; y, por último, en 1745, una drástica represión sobre el mismo De Soria, un incidente citado por las autoridades eclesiásticas como "un gran ejemplo para enseñar [a los académicos] a ser más moderados y circunspectos en su discurso",[129] desde 1720 la censura intelectual en la Toscana no dejó de menguar y el impulso oficial a la tendencia moderada de la Ilustración de incrementarse. Curiosamente, en ese preciso momento, cuando el que había sido el Estado más reaccionario de Italia cambiaba a una posición más flexible, su lugar como el principal opositor de la Ilustración en Italia fue tomado por un principado que previamente había mantenido una política intelectual liberal vinculada con una reforma administrativa y política: Piamonte o el reino de Saboya.

La reforma administrativa en Saboya culminó a principios de la década de 1720 cuando el rey, Vittore Amadeo II (gobernante entre 1675-1730), reorganizó la educación secundaria en el reino, reduciendo las funciones de enseñanza del clero y fundando nuevamente la Universidad de Turín con una nueva constitución en la que transfería de hecho el control eclesiástico al real.[130] En poco tiempo, este proceso se vio acompañado por una adopción oficial del pensamiento de la Ilustración moderada. En efecto, luego de la Guerra de Sucesión Española (1702-1713), se dio algo así como una influencia neocartesiana y *Malebranchiste*.[131] Cuando la revivida universidad reabrió sus puertas, en noviembre de 1720, la oración inaugural emitida por Bernardo Andrea Lama († 1760), un discípulo napolitano de Malebranche que había pasado algunos años en París y fue más tarde, durante la década de 1730, uno de los principales difusores del newtonismo en Italia,[132] incluyó un mordaz ataque al aristotelismo escolástico, aún ampliamente favorecido en el sur de Europa. De este modo, aun cuando la fricción entre la corte de Turín y el papado fue durante su mandato esencialmente jurisdiccional, más que doctrinal, ésta en alguna medida acicateó los debates y tendencias científicos y filosóficos innovadores.

Lo que en general se entendía en esos tiempos como un cambio crucial en la política intelectual, luego del concordato de 1727 entre Vittore Amadeo y el Papa, dio como resultado un marcado cambio en la actitud de la corte hacia la filosofía y sus temas afines. Desde 1717, el Papa, "encantado por la devoción del rey", como lo expresa Montesquieu,[133] hizo concesiones sustanciales en relación con la jurisdicción eclesiástica y sus privilegios a cambio del apoyo de Saboya en las metas doctrinales e ideológicas de la Iglesia. Se restauró la Inquisición y, a finales de la década de 1720, especialmente luego del ascenso de Carlos Manuel III (gobernante entre 1730-1773), el debate filosófico comenzó a ser mal visto y los seguidores más importantes del nuevo sistema

fueron considerados elementos prescindibles.

En 1730, comenzó una investigación conjunta entre el principado y el Papa de lo que se consideraba creencias indeseables y sospechosas en la universidad. Varios profesores fueron purgados. Lama partió hacia una atmósfera más amigable en Viena.[134] Los funcionarios seculares y eclesiásticos que purgaron la universidad atribuyeron la plaga a la libertad intelectual, supuestamente excesiva, producto del hecho de que la teología estaba dominada por la filosofía en vez de dominar la teología a la filosofía, como en cualquier sociedad apropiadamente ordenada. Con todo, informaron, las cosas no habían llegado al punto de que se negara que la Creación era obra de un Dios providencial, que cualquiera sostuviera que "el mundo es eterno" u otros conceptos perniciosos "a través de los cuales uno finalmente arriba a la impía doctrina de Benedetto Spinoza que ha causado un villano ateísmo en tantas regiones de Europa".[135] Después de 1730, Saboya se ganó la reputación de ser virtualmente el país menos ilustrado de Europa. A finales de la década de 1730, el marqués d'Argens ridiculizó a los saboyanos al llamarlos un pueblo sumido en la oscuridad y virtualmente impermeable al pensamiento moderno. Cuando se les mencionan los nombres de los *savants* de Europa, se burlaba, ellos sólo preguntan si son "buenos católicos"; allí, agrega, Le Clerc pasa por ser un simple; Bayle, "por un tonto", y Arnauld por un mentiroso.[136]

El punto de entrada más fácil en el norte de Italia para el cartesianismo primero, las ideas radicales de Leibniz luego, el newtonismo después de 1730 y por último el wolffismo fue la Republica Veneciana, incluyendo Padua que probablemente todavía era el pueblo universitario más vital en la península. Casanova, quien estudió allí a principios de la década de 1740, subraya la extraordinaria vitalidad y falta de disciplina de los estudiantes. La censura de libros en la República Veneciana era patentemente más débil y los poderes de la Inquisición más limitados que en ninguna otra parte de Italia.[137] Había numerosos hombres educados, familiarizados con la vida intelectual en el extranjero, tanto entre los patricios como en la fraternidad académica. Cuando Leibniz visitó Venecia, en marzo de 1689 y nuevamente a inicios de 1690, se hizo amigo de Michelangelo Fardella (1650-1718), un fraile siciliano que se había vuelto una destacada luminaria tanto en Padua como en Venecia "porque combinaba la meditación sobre las cosas intelectuales con un entendimiento de las matemáticas y porque buscaba la verdad con gran ardor".[138] Fardella ya era conocido como el más prominente defensor italiano del cartesianismo de su generación y un ferviente admirador de la doctrina de las dos sustancias de Descartes, a las que juzgaba el mejor escudo para la fe cristiana en contra de los modernos *Epicurei*. Cuando insiste en la separación total del alma humana del cuerpo,[139] en su *Filosofia Cartesiana Impugnata* (1698), Fardella señala que, si sólo los cardenales y obispos pudieran verlo, el cartesianismo sería su mejor y más segura defensa contra el ateísmo de "Demócrito, Hobbes y Spinoza".[140] Con todo, a pesar de

las reservas iniciales, la creciente admiración de Fardella por Leibniz también lo impulsó, al igual que a otros venecianos intelectuales más tarde, a promover la influencia de Leibniz, especialmente entre los matemáticos y científicos de Padua.

Con todo, si bien Venecia era la puerta de entrada de Italia al cartesianismo, leibnizismo y muchos más desde la década de 1680, también era un foco de resistencia de algunos tradicionalistas. Sospechoso de tener inclinaciones protestantes (con alguna razón), de sembrar la duda sobre la transustanciación y de sugerir que los votos de castidad eran contrarios a la Ley de la Naturaleza, Fardella fue investigado por la Inquisición en 1689.[141] A pesar de los recuerdos de Sarpi y de la antigua resistencia de la república a las pretensiones papales, el poder eclesiástico y el viejo estilo de piedad cobraban importancia. Montesquieu concluyó durante su visita a la ciudad, en 1728, que "los jesuitas han convertido a los rectoradores devotos de Bacon que hacen todo lo que quieren en Venecia. ¡Oh tiempos! ¡Oh costumbres!"[142] Históricamente, durante mucho tiempo había existido una corriente subterránea de naturalismo, y bajo la superficie el libre pensamiento y las tendencias libertinas pudieron haber sido más dominantes que nunca, pero externamente Venecia era todavía una cultura detenida en la religiosidad convencional. De hecho, fue también en Venecia que Montesquieu comentó sardónicamente: "Jamás se ha visto tantos devotos y, a la vez, tan poca devoción como en Italia".[143] Pero, como más tarde demostraron los hechos, aun cuando el poder eclesiástico parecía más impresionante de lo que era en realidad, eventualmente el papado, la Inquisición y los jesuitas podían movilizar al gobierno veneciano en contra de las nuevas tendencias intelectuales y con un considerable apoyo local, puesto que muchos espectadores, incluyendo a Fardella, sentían una profunda aprehensión por los nuevos *Epicurei* y sus ideas "ateístas". Tampoco cabían dudas en cuanto a quien, en última instancia, era el principal inspirador de los *Epicurei* modernos. Si Casanova menciona sólo a un filósofo moderno en el prefacio a sus memorias en donde explica su filosofía de vida, nada podía ser más adecuado que mencionar a Spinoza.

Sin embargo, a partir de la década de 1670, el fermento intelectual italiano por mucho más importante fue el que brotó en Nápoles. Para 1680, un círculo filosófico inspirado por un ardiente cartesianismo, único en Italia en extensión, vigor y creatividad, había tomado forma allí. Antes, desde el Renacimiento, había florecido allí una corriente subterránea libertina que se alimentaba del abasto usual de escritores de la cultura libertina franco-italiana —Epicuro, Lucrecio, Luciano, Maquiavelo, Pomponazzi, Cardano, Bodino y Montaigne— y, a juzgar por el alcance y el carácter de los debates subsecuentes, parecía haber moldeado un círculo filosóficamente consciente familiarizado con las ideas naturalistas y republicanas, ya maduras para desplegar las fuerzas de la filosofía en contra de las estructuras prevalecientes de autoridad, tradición y fe. No obstante, sin el surgimiento de la Nueva Filosofía, los napolitanos novatores

probablemente nunca habrían aflorado a la superficie ni se habrían convertido en vehículos efectivos para la propagación de las nuevas ideas científicas y filosóficas en la cultura italiana de manera generalizada.

El cartesianismo proporcionó una matriz que no sólo era capaz de acomodar, sino también de unir inseparablemente a la tendencia moderada, ansiosa por derrocar la hegemonía del aristotelismo escolástico y al mismo tiempo permanecer leal a la Iglesia, con la corriente subterránea naturalista libertina. Conocidos como la Accademia degli Investiganti, estos *érudits* públicamente se declararon admiradores de Descartes y devotos de la filosofía, la ciencia y las matemáticas. Ellos también invocaron, aunque en menor medida, a Gassendi, Marchetti, el físico Borrelli, Emanuel Maignan y Robert Boyle.[144] Mientras insistían con creciente audacia en la necesidad y la utilidad de la "libertad de filosofar",[145] el régimen, a diferencia del de la Toscana, discretamente alentaba sus actividades. En particular, los *moderni* napolitanos disfrutaban de los favores del marqués del Carpio (virrey, 1683-1687) y del noble andaluz Don Luis de la Cerda, duque de Medinaceli (virrey, 1696-1702), quien había conocido a la reina Cristina en Roma y al arribar a Nápoles mostró un agudo interés en la filosofía, así como en el arte, la ópera y los burdeles.

Entre los primeros impulsores del cartesianismo napolitano había doctores, como Tommaso Cornelio (1614-1684), quien ya en 1661 describió a Descartes como una nueva luz que brilla para su época, opacando por mucho a Bacon, Gassendi y a todos los demás modernos,[146] y Leonardo di Capoa (1617-1695), un enemigo implacable de la medicina galena. Otras luminarias son Francesco d'Andrea (1625-1698), un funcionario legal, y el legendario maestro y filólogo Gregorio Caloprese (1650-1714), un "gran cartesiano", como lo llamó Vico, que pasó mucho de su tiempo al sur de Paestum en el pueblo costero de Scalea en donde estableció su escuela filosófica.[147] Un cartesiano no menos ferviente fue el filósofo y comerciante Giuseppe Valletta († 1714), anfitrión de Leibniz cuando éste estuvo en Nápoles en 1689 y propietario de la más impresionante biblioteca privada —de alrededor de 16 000 volúmenes— de la ciudad.[148] Su biblioteca, que fue visitada por el virrey en 1688 y servía liberalmente a toda la fraternidad cartesiana, que también solía sostener encuentros allí, era efectivamente cuartel general de los *investiganti*.[149] Un cartesiano más joven pero no menos dedicado, que llegó a destacarse hacia finales del siglo XVII y era inicialmente admirador de Fardella, fue el abogado Costatino Grimaldi (1667-1750).

El cartesianismo creó un nuevo contexto en Nápoles, al ser de ahí en adelante una oposición intelectual organizada que abiertamente aspiraba a suplantar a la cultura académica tradicional en el virreinato;[150] y puesto que comprendía tanto los impulsos moderados como los radicales, rápidamente penetró todo el discurso intelectual público y privado. La interacción de las tendencias moderadas y radicales fue perceptible desde el

inicio; de hecho se volvió inherente, por ejemplo, al método de enseñanza de Caloprese, quien primero apuntaló sólidamente a sus seguidores en el cartesianismo y luego les requirió que utilizaran los argumentos de Descartes para refutar a Lucrecio y a los ateos modernos, especialmente a Spinoza.[151] Ya en 1671, la Congregación del Santo Oficio, en Roma, le advirtió al arzobispo de Nápoles sobre la difusión de las "ideas de Descartes, que algunos aplicaban en el campo teológico con consecuencias extremadamente peligrosas".[152] Sin embargo, no fue sino hasta mediados de 1680 que ocurrió un enfrentamiento directo entre las autoridades eclesiástica y académica y la Nueva Filosofía en crecimiento, que, en Nápoles, asumía además un tinte antijesuita y projansenista.[153] En 1685-1686, hubo una oleada de sermones en la ciudad en los que se desprestigió públicamente a "Renato" y Gassendi como "ateístas" y "muy peligrosos". En marzo de 1688, un abogado que había participado en los encuentros de la casa de Valletta denunció al grupo ante la Inquisición como ridiculizadores de Cristo y "ateístas". Sin embargo, no pasó mucho más hasta que llegó la línea dura del arzobispo de Nápoles, el cardenal Giacomo Santelmo (1645-1702), quien permaneció en su cargo desde 1691 hasta su muerte. Este prelado y su aliado, Benedetti, rector del colegio jesuita, orquestaron una campaña general contra el cartesianismo, la *filosofi moderni*, y el "ateísmo". Aquí como en todas partes, los jesuitas estaban especialmente ansiosos por salvaguardar su poder sobre la educación secundaria en el virreinato.[154]

En 1691, la Inquisición arrestó a dos de los más jóvenes Investiganti, Basilio Gianelli y Giacinto de Cristoforo, acusándolos de negar los milagros, el Cielo y el Infierno, y la divinidad de Cristo, así como de declarar que Cristo fue un "impostor", que no existen los santos y que el Papa no tiene autoridad legítima, que había hombres antes de Adán —un claro eco de La Peyrère—, que los hombres están compuestos por átomos como los animales y que "todas las cosas están gobernadas por la naturaleza".[155] Este episodio, apodado "el juicio de los ateístas", causó una considerable agitación en toda Italia y llegó hasta Madrid. Al final, los esfuerzos del arzobispo, los jesuitas y la Inquisición fueron frustrados por el virrey español y sus funcionarios, quienes se negaron a aceptar que el cartesianismo y la Nueva Filosofía debían ser condenados.[156] Es más, el virrey objetó el procedimiento de la Inquisición e incluso expulsó al inquisidor a cargo por excederse en sus poderes, provocando una conmoción sobre el alcance de la jurisdicción de la Inquisición en el virreinato, que transfirió la responsabilidad para resolver el embrollo a Madrid y Roma. De ahí que la falta de cooperación entre las autoridades eclesiásticas y las del gobierno impidiera cualquier conclusión definitiva. Aun así, la campaña no fracasó enteramente. Cristóforo languideció en el calabozo del arzobispo hasta 1697, los Investiganti fueron firmemente inmovilizados en una posición defensiva y, de ahí en más, estuvieron obligados a afirmar constantemente su ortodoxia católica, mientras se anunciaba en demasía los peligros del cartesianismo, el atomismo, el naturalismo y textos

tales como el Lucretius de Marchetti.[157]

Para la década de 1690, en Roma como en Nápoles la jerarquía eclesiástica estaba en armas contra los *Cartesiani* y otros *fisico-matematici* de moda, y aún más contra sus ramificaciones radicales. Las autoridades papales en Roma prohibieron formalmente a Spinoza *in toto* con un decreto de agosto de 1690.[158] Pero ni la ofensiva contra el cartesianismo, ni aquella contra Spinoza pudieron triunfar simplemente declarando, sin importar cuán elocuentemente lo hicieran el poder y la autoridad del papado, el episcopado, las órdenes religiosas y la Inquisición. Se debía persuadir a las cortes virreinales y principescas de Italia de la necesidad de imponer o, con más exactitud, reimponer una estricta disciplina académica e intelectual. Toda la empresa dependía de lanzar una exitosa campaña publicitaria que demostrara los peligros con la fuerza suficiente para producir una acción firme y coordinada en toda la península. Pero esto, a su vez, obligaba a los voceros de la Iglesia a entrar ellos mismos en la arena intelectual y a comprometerse directamente en las polémicas filosóficas con los cartesianos y los *Malebranchistes*, y fue precisamente aquí que los sostenes de la reacción fueron incapaces de mostrar suficiente autoridad y eficacia para superar a sus adversarios.

No obstante, las poderosas polémicas anticartesianas y antigassendistas fluyeron por igual en latín y en italiano. En 1694, Bernardo de Rojas publicó en Nápoles su *De formarum generatione contra Atomistas*, en el que abogaba por la doctrina aristotélica de las "formas de la sustancia" y censuraba a Gassendi por considerarlo un discípulo de los antiguos pensadores griegos ateos: Demócrito y Epicuro;[159] además, señalaba que la doctrina cartesiana del movimiento como algo externo y separado de la materia era profundamente defectuosa y capaz de generar una gran confusión y peligro.[160] Mientras tanto, el principal propagandista en contra de los *Cartesiani* en lengua vernácula era el infatigable Benedetti, quien continuó su *Philosophia peripatetica* (cuatro volúmenes, Nápoles, 1687), con la ampliamente leída *Lettere apologetiche in difusa della teologia scolastica* (Nápoles, 1694), publicada bajo el seudónimo de Benedetto Aletino, en esta obra sostenía que la Nueva Filosofía lleva inevitablemente a la catástrofe espiritual y al debilitamiento de la fe católica.[161]

Obligados a defenderse a sí mismos y a sus amigos, sin esperanza de obtener el permiso eclesiástico para publicar, d'Andrea y Valleta escribieron enérgicas defensas del cartesianismo que circularon en forma manuscrita desde mediados de la década de 1690.[162] Valletta subrayó la solidez filosófica y científica de Descartes y su inflexible celo católico, declarando que el anticartesianismo aristotélico es básicamente una tendencia "protestante" y atribuyendo los encuentros violentos entre los "calvinistas" de Holanda, Alemania y Suiza a una conspiración calvinista internacional diseñada para viciar una filosofía que es moderna, confiable y defensora de la Iglesia católica.[163] El "fondamento principale" de Descartes, de acuerdo con Valletta, es la Divina Providencia y su otro

punto clave, la “inmortalidad del alma”.[164] Ensalzando los logros de los filósofos franceses Malebranche, Nicole y Arnauld, insistió (un tanto dudosamente) en que fuera de Italia el cartesianismo era ahora ampliamente aceptado en los países católicos y calurosamente adoptado en las “mejores universidades de Europa”.[165]

Valletta no pudo evadir el peliagudo asunto de Spinoza mejor que Caloprese, dado que el nudo de la ofensiva aristotélica de Benedetti era la acusación de que las ideas de Descartes tendían inherentemente al naturalismo y al ateísmo. Mientras los jesuitas, la Inquisición y los adherentes de las “formas de la sustancia” aristotélica sostenían que la filosofía ateísta y el naturalismo eran ahora el peligro supremo en Italia y que la amenaza estaba arraigada en el cartesianismo, Valletta subrayaba las diferencias entre Descartes y Spinoza, las que consideraba vitales para reivindicar la filosofía moderna y repeler el violento ataque jesuita. El mayor error de sus críticos, insistía, era su incapacidad de darse cuenta de que era Spinoza, y no Descartes, el que constituía el principal origen del naturalismo y la carencia de fe.[166] Valletta sostenía que, si no se rectificaba rápidamente, este colosal error destruiría todo, incluida la Iglesia. Al no poder aprehender la verdadera naturaleza de la disyuntiva filosófica italiana y atacar al sabio Descartes, los escolásticos y los tradicionalistas estaban sirviendo de hecho como herramientas involuntarias de los spinozistas. En una obra posterior, la *Istoria filosofica* (1704), Valleta llama a Spinoza “un monstruo de la impiedad aristotélica”, cuya negación de la Divina Providencia, la Revelación y la inmortalidad del alma, así como de la profecía bíblica, el Diablo, el Cielo y el Infierno, muestra que “de hecho nunca fue un *Renatista*”.[167] Lejos de manifestar afinidades con Descartes, el verdadero parentesco de Spinoza es con el pagano ateísta Aristóteles, cuyo sistema y sus ruinosas consecuencias, alegaba, cada día se vuelven más claros.

Respaldados por las autoridades eclesiásticas, sólo los aristotélicos pudieron publicar obras de filosofía polémicas en Italia hasta finales del siglo XVII y, aun así, fuera de la República Veneciana. Pero a partir de 1699, las obras procartesianas empezaron a aparecer también en Nápoles, aunque de manera semiclandestina. En ese año, Costatino Grimaldi terminó su *Risposta* a Benedetti y, sabiendo que el permiso eclesiástico para publicar en Nápoles o en cualquier otra parte de Italia estaba fuera de cuestión, envió el manuscrito para que se imprimiera discretamente en Génova (o Colonia) en 500 copias, y luego las introdujo de contrabando al virreinato, con lo que atizó un renovado alboroto.[168] El objetivo de Benedetti, sostenía Grimaldi, era desacreditar a los *letterati* napolitanos vinculándolos como grupo a los “herejes” del norte de Europa. Pero esto, señalaba siguiendo a Valletta, era una calumnia intolerable, puesto que en realidad es el aristotelismo lo que nutre, y la Nueva Filosofía lo que mina, el protestantismo.[169] Más tarde, cuando Benedetti publicó una segunda *Letrera* en la que volvía sus armas contra Grimaldi, este último respondió con una segunda *Risposta* nuevamente impresa en el

extranjero e introducida de contrabando en 1702, con la connivencia de los funcionarios del virrey, esta vez en 600 copias. En 1703, nuevamente con el respaldo clandestino de las autoridades seculares, la respuesta de Grimaldi a la tercera *Lettera* de Benedetti fue publicada esta vez en 750 copias y en la propia Nápoles, aunque con el sello de "Colonia" falsamente declarado en la portada.[170]

En estas publicaciones sin permiso de la autoridad eclesiástica, Grimaldi adopta un estilo más áspero que el de su héroe Fardella en Venecia. Mientras Benedetti cita repetidamente la condena al cartesianismo por parte de varias universidades del norte de Europa, como una demostración de que el cartesianismo daña la religión y es intelectualmente pernicioso, Grimaldi se burla de la Sorbona[171] y pregunta por qué los napolitanos debían aplazar los juicios sobre filosofía que se habían logrado en las universidades holandesas, suizas y alemanas.[172] Los principales opositores de Descartes en el norte de Europa— menciona en particular a Voetius y Petrus van Mastricht—, eran indudablemente herejes, mientras que los comentaristas filosóficos franceses más sobresalientes, Arnauld, Clerisier, Malebranche y Régis estaban comprometidos con los cartesianos y los buenos católicos.[173] Como insistía Fardella, la doctrina de Descartes de las dos sustancias salvaguarda la inmortalidad del alma y el reino de las fuerzas espirituales, proporcionando la clave para una exitosa combinación de la Nueva Filosofía con la enseñanza católica y la autoridad eclesiástica.

Benedetti no podía permitir que tales pretensiones se quedaran sin réplica.[174] Respaldado por amigos influyentes en Roma, contragolpeó con su *Difesa Della Terza Lettera* (Roma, 1705), en la que subraya de nueva cuenta la implacable hostilidad de Luis XIV hacia el cartesianismo y señala que la política real francesa en filosofía estaba siendo alentada y apoyada por los más importantes eclesiásticos de Francia. Y que por ningún motivo esto era sólo una cuestión de la Sorbona, sino también de Lovaina, el principal espacio de enseñanza en los Países Bajos católicos y, por decreto del rectorado de mayo de 1667, la universidad de Caen, que había denunciado al cartesianismo como intelectualmente subversivo, dañino para la fe y fatal para la autoridad.[175] Es más, los católicos no debían desdeñar los argumentos de Voetius y Mastricht, ni la prohibición del cartesianismo en las universidades protestantes,[176] pues por muy deplorable que fuera su teología, ellos diagnosticaron correctamente los peligros intelectuales inherentes a la Nueva Filosofía. De ahí que ambas universidades, católicas y protestantes, estuvieran de acuerdo en que el cartesianismo es pernicioso y "esto no es bueno para usted, ¡créame, señor Grimaldi!" Las implicaciones precisas de las dos sustancias de Descartes podrían ser debatibles, pero el cartesianismo, argumenta Benedetti, simplemente genera desprendimientos radicales que, como todos pueden ver, destruyen la fe, la tradición y la moral. Mientras observa que el escritor anónimo (Luis Meyer) de la *Philosophia S. Scripturae Interpres*, una obra que causó un gran escándalo en el norte, invoca

expresamente a Descartes y deriva sus principios venenosos de la filosofía de este último,[177] Benedetti aduce que la prueba más clara de que el cartesianismo produce ideas ateístas y naturalistas es la génesis intelectual del mismo Spinoza: ¿acaso el autor anónimo (Varig Jelles) del prefacio a la *Opera Posthuma* de Spinoza no insiste en que en su juventud Spinoza se impregnó de Descartes? Benedetti también cita el artículo de Bayles sobre Spinoza para probar que la doctrina de Spinoza de que Dios es equivalente a las fuerzas inalterables de la naturaleza se deriva directamente de las categorías mecanicistas introducidas por Descartes. Si el spinozismo demuele la fe cristiana, el cartesianismo, sostiene Benedetti, corroe la creencia verdadera al presentar como incomprensible la enseñanza de la Iglesia sobre la Trinidad, la Encarnación y la Eucaristía, así como al dificultar la concepción de los ángeles.[178]

El discreto apoyo del virrey a los *Cartesiani* napolitanos, un grupo que a finales de la década de 1690 y los primeros años del nuevo siglo contaba con Vico y Paolo Mattia Doria, asumió una forma más concreta durante el virreinato de Medinaceli, quien impulsó a los *lettrati* a fundar una academia literaria que tuvo su reunión inaugural en el palacio del virrey en marzo de 1698. Durante los años siguientes, Doria participó ampliamente en sus sesiones y Vico de manera marginal, pero la evidencia sobreviviente muestra que los debates formales de la Academia de Medina Coeli se reducían exclusivamente a temas filológicos, históricos y humanistas neutrales, evitando deliberadamente los controvertidos temas filosóficos, teológicos y científicos.[179] La política del régimen virreinal, evidentemente, era escudar a los *Cartesiani* de sus oponentes e impulsar su actividad, mientras al mismo tiempo se evitaba dar apoyo público a la Nueva Filosofía.

Sin embargo, Medinaceli perdió su entusiasmo por la academia que llevaba su nombre luego de la sucesión de los Borbones al trono español en 1700 y el inicio de un periodo de aguda inestabilidad política en la Italia española, cuando parte de la nobleza apoyó a la nueva monarquía de los Borbones mientras otra confabulaba contra Viena para expulsar a los españoles y regresar Nápoles y los otros territorios al dominio de los Habsburgo. La atmósfera de intriga política se vio intensificada más tarde por la animada evocación de los napolitanos de la revolución de Masaniello de 1647-1648, cuando la gente común se levantó en una revuelta contra el régimen español y la nobleza y se instauró brevemente una república napolitana.

Un complot para asesinar a Medinaceli mientras estaba fuera una noche visitando a su soprano favorita fracasó, como también el intento de los conspiradores, principalmente aristocráticos, de tomar la ciudadela principal de Nápoles. Los esfuerzos por incitar a la gente común, invocando a Masaniello, tampoco tuvieron éxito y finalmente las tropas del virrey dominaron al núcleo duro de la facción antiborbona en una batalla en el corazón de la ciudad. Los conspiradores, encabezados por el príncipe de

Macchia, fueron ejecutados y sus cabezas exhibidas en picas. Conmocionado, Medinaceli evidentemente decidió que la filosofía en efecto podría ser subversiva. En todo caso, disolvió su academia y le retiró su apoyo al cartesianismo. Vico, Doria y el resto, no obstante, al parecer reaccionaron con sorpresa y horror ante el fervor y los egoístas motivos de los nobles insurgentes y no mostraron ninguna simpatía hacia lo que consideraban la irracionalidad y la violencia de la insurgencia de Massaniello.[180] Su ideal político era contener el caos tanto noble como popular a través de un gobierno ilustrado con base en la norma de la ley y, en el caso de Doria, un admirador de la república holandesa, promover los valores y la conciencia republicanos.[181]

Seis años más tarde, en 1707, el gobierno español Borbón entró en crisis y una invasión del ejército austriaco expulsó a los españoles. Doria, Vico, Grimaldi y otros, profundamente afectados por la inestabilidad política y las intrigas de 1700-1702, tuvieron que ajustarse al nuevo régimen austriaco de los Habsburgo dirigido desde Viena que, por algunos años, permaneció en una posición un tanto precaria al tener la oposición del papado y de los reyes españoles y franceses. Además, el nuevo virrey austriaco rápidamente se enredó en una disputa con Roma sobre los privilegios y beneficios eclesiásticos que a su vez llevó a la nueva administración, al igual que lo había hecho su predecesor, a recortar la influencia política y social de la Iglesia y, vinculado con esto, a avivar la crítica a los reclamos jurisdiccionales del papado, el episcopado, la Inquisición y las órdenes religiosas.

La fricción institucional entre el nuevo régimen austriaco de los Habsburgo y el gobierno del Papa en Roma influyó sutilmente en la cambiante atmósfera intelectual al inducir a las autoridades a adoptar la misma actitud permisiva, comparativamente, de sus predecesores españoles en la publicación de las obras censuradas por la Iglesia. Grimaldi, por ejemplo, fue comisionado para escribir y publicar un tratado que afirmaba el derecho del Estado napolitano a gravar las tierras eclesiásticas, el cual fue rápidamente prohibido por el papado. Al mismo tiempo, con la censura eclesiástica a los libros deliberadamente subvertida por el nuevo régimen, la camarilla filosófica pudo publicar semiclandestinamente en Nápoles una variedad de obras filosóficas oficialmente aceptables a las que se oponían las autoridades eclesiásticas. Éstas incluyeron una nueva edición de los escritos de Galileo en 1710, una traducción al italiano de la biografía de Descartes de Adrien Baillet en 1713, con “Basilea” en la portada y en 1722 con “Turín” falsamente declarados como lugar de publicación; la primera traducción al italiano de los *Principia* de Descartes bajo el título de *I principi della filosofia*, junto con un notable prefacio que defendía los derechos de las mujeres a participar en el debate filosófico, escrito por Giuseppa Leonora Barbapiccola, seguidora de Doria y traductora del texto.[182]

Ya en los primeros años del régimen austriaco de los Habsburgo, quedaba claro que el cartesianismo estaba atrincherado poderosamente en Nápoles y Sicilia, y en la práctica

seguía siendo consentido por las autoridades seculares. Sin embargo, aquí como en otras partes, el cartesianismo no podía suplantar al aristotelismo en la vida académica o la educación secundaria y enfrentó una enérgica resistencia de parte de la mayoría de los clérigos. Consecuentemente, la filosofía, y con ella la alta cultura y la educación superior, se vio cada vez más fragmentada en Nápoles, creando una confusión intelectual sin precedentes que, a su vez, impulsó la investigación filosófica hacia nuevas e inexploradas aguas. Giambattista Vico (1668-1744), por ejemplo, había sido en la década de 1690 un cartesiano más ardiente de lo que después llegó a admitir.[183] No obstante, para 1707-1708 experimentó un cambio de convicciones que concluyó en que ni el cartesianismo, ni el *Malebranchisme* podían resolver el nuevo punto muerto espiritual. En un discurso público en la universidad, pronunciado ante el nuevo virrey austriaco en 1708, Vico denunció públicamente al cartesianismo al tiempo que deploró la confusión creciente en los estudios superiores, en donde "la educación de los estudiantes estaba tan torcida y pervertida" que un alumno podía muy bien aprender lógica con un aristotélico, física con un epicúreo, filosofía general con un cartesiano y medicina con un galenista, de modo que mientras los graduados de la universidad podían estar extremadamente instruidos en algunos aspectos, su cultura en conjunto (y el conjunto es realmente la flor de la sabiduría) era incoherente".[184]

Al final, este dilema acabaría desacreditando a la filosofía misma. Luego de que dos personajes líderes de la Ilustración napolitana, Giannone y Grimaldi, cayeron de la gracia de las autoridades seculares y fueron prohibidos en la década de 1720, el gobierno napolitano comenzó a oponerse al nuevo espíritu de cuestionamiento y crítica filosóficos. De hecho, se volvió cada vez más receloso de la "filosofía", y Nápoles finalmente perdió su anterior centralidad en la vida intelectual italiana. Pero hasta la década de 1740, el efecto fue intelectualmente creativo, más que decadente. Después de Vico y Doria, un tercer pensador de la mayor relevancia para la Ilustración napolitana surgió en la figura de Antonio Genovesi (1712-1769), quien más tarde, en la década de 1750, repudiaría el cuestionamiento filosófico por considerarlo una búsqueda seductora pero improductiva, insistiendo en que la Ilustración cristiana debía ahora concentrarse exclusivamente en objetivos prácticos y abstenerse de los asuntos teóricos. Pero cuando era un académico joven, entre 1730 y 1750, Genovesi emuló a Caloprese, Vico y Doria en la búsqueda de soluciones metafísicas comprehensivas para los maravillosos dilemas intelectuales de la época. Uno de los más agudos observadores y conocedor integral de la escena italiana, en donde posteriormente se enfocó en planes de mejoramiento del comercio, la agricultura, la administración, el transporte y la ley, Genovesi trató de identificar en la década de 1740 qué corriente filosófica de la Ilustración moderada ofrecía el mejor bastión contra las ideas radicales. Sus dos obras filosóficas más importantes, *Elementa metaphysicae* (1743) y *Elementorum artis logicocriticae libri V* (1745), son grandes

investigaciones en las que Genovesi examina las cinco tradiciones filosóficas principales que luchan por el dominio de la vida intelectual italiana: el aristotelismo escolástico de las escuelas y cuatro clases de *moderni*. Al autor le parecen formidables las tendencias modernas y reconoce que todas han hecho una gran incursión en la cultura italiana. El cartesianismo le merece un respeto muy considerable. Genovesi elogia a Descartes por demoler el escolasticismo usando la "duda" como instrumento de investigación para superar el escepticismo e introducir la "libertad de filosofar", y concuerda con él en que el alma humana es *subtantia incorporea*, totalmente diferente de la materia.[185] Pero, al igual que Vico y Doria, él también ve al cartesianismo seriamente defectuoso, con entendimientos sólidos fatalmente entrelazados con el error que lo llevan en última instancia al "fanatismo" y al derrocamiento de la verdad cristiana:[186] después de todo, culmina mordazmente, del cartesianismo emergieron el "bekkerianismo y el spinozismo".[187] En segundo lugar estaban los *Leibnitiani* o simpatizantes del sistema leibniziano-wolffiano; también una fuerza poderosa desde la década de 1690, primero en Venecia y luego en toda Italia. No obstante, también aquí Genovesi detectó debilidades que lo llevaron a inferir que el sistema leibniziano-wolffiano no podía conquistar la arena filosófica italiana.[188] A continuación venía el empirismo de Newton y Locke, el cual Genovesi nuevamente aprueba en parte, pero más tarde rechaza por ser incapaz de proporcionar una base adecuada para la coexistencia estable de la razón y la fe.[189]

La cuarta categoría principal de modernos, y por mucho la peor, eran los deístas radicales, quienes negaban el Evangelio de Cristo y los milagros, y rechazaban el carácter absoluto del "bien" y el "mal", así como la inmortalidad del alma, que el empirismo de Locke, observa, inexplicablemente no puede rescatar.[190] Mientras el mismo Genovesi era criticado por los tradicionalistas por no atacar con suficiente energía a los *fatalisti*,[191] él estaba totalmente de acuerdo con ellos en que las ideas radicales significaban una grave amenaza para la moral, la sociedad civil y la humanidad toda. Es más, al mismo tiempo que menciona brevemente a otros personajes, es enfático en que "la cabeza de los deístas modernos es Spinoza"[192] e insiste en que la idea central de la primera parte de su *Elementa* está dirigida principalmente contra los *Democritici* y los *Spinozisti*.[193] En su lucha por desbaratar la crítica spinozista a la Biblia, Genovesi alaba la "espléndida" *Demostratio* de Huet e invoca a Houtteville. En su intento por romper el sistema de Spinoza, ataca la *Ethics* así como el *Tratado teológico-político* y también a escritores spinozistas tales como Cuffeler y Boulainvilliers.[194] Pero, en última instancia, descubre que tanto él mismo como la alta cultura de su tiempo estaban atrapados en un irresoluble dilema intelectual. Genovesi confía en su fe y repudia, no sólo el pensamiento radical, sino el cristianismo supuestamente racional de Le Clerc, insistiendo en que sólo la "Iglesia es la legítima intérprete de las Sagradas Escrituras".[195] Sin embargo, su búsqueda

de la verdad filosófica acabó en un callejón sin salida inconcluso y sumamente frustrante, y mientras que alertó de los peligros de alejar completamente y oponer la teología a la filosofía,[196] finalmente se convenció de que no era del todo viable una base filosóficamente coherente para una educación, una alta cultura y un gobierno ilustrados.

Atrapado en este punto muerto metafísico insoluble, Genovesi concluyó que ninguno de los sistemas filosóficos modernos explica adecuadamente el mundo o es totalmente seguro para que la sociedad y los individuos confíen en él. En última instancia, ni los *Cartesiani*, ni los *Newtoniani*, ni los *Leibiniziani* eran con-fiables y todos eran insatisfactorios, al igual que los aristotélicos y aún más los deístas y ateístas de los nuevos *Epicurei*: "nam ex cartesianismo profluxit Bekkerianismus et Spinozismus, ex Gassenistarum secta materialismos, Leibnitiana philosophia vergit ad idealismum, Neutoniana ad purum mechanismum" (pues del cartesianismo derivaron el bekkerianismo y el spinozismo; de la secta gassendista descendió el materialismo; el pensamiento leibniziano lleva al idealismo, y el newtonismo al mecanicismo puro).[197] El ateísmo panteísta, afirma Genovesi, se remonta a los pitagóricos y los eleáticos de la antigua Grecia,[198] y es ahora la principal amenaza para el bienestar de Italia. Pero… ¿cómo puede derrotarse filosóficamente a los *Spinozisti*? Genovesi admite que él simplemente no lo sabe.[199] Tal vez, al final, sólo la fe, el corazón del hombre y la acción determinada del gobierno puedan rechazar la amenaza.

Así, la filosofía pura llegó a parecer perjudicial, más apta para confundir que para llevar al hombre a su salvación. En su discurso de 1753 sobre las verdaderas metas de las artes y las ciencias, un manifiesto en donde proclama la dirección futura de la Ilustración napolitana y la visión cultural que un gobierno napolitano ilustrado debería adoptar, Genovesi públicamente reprocha —y le da la espalda— al mundo de la filosofía abstracta, exaltando en cambio el potencial técnico y práctico de la Ilustración, una postura que sería, de ahí en más, el sello distintivo de su obra. En este texto, escrito en italiano y dirigido a un público amplio, Genovesi nuevamente aborda el asunto de Spinoza, pero ya sin pronunciar su nombre, aludiendo sólo oscuramente pero con evidente aprehensión al "más impío y sin corazón de los filósofos del último siglo".[200]

III. SOCIEDAD, INSTITUCIONES Y REVOLUCIÓN

1. La filosofía y la jerarquía social

¿Existe una dimensión social que ayude a explicar el momento y los orígenes psicológicos del surgimiento del pensamiento radical? Que los principales semilleros de las ideas radicales durante el siglo que va de 1650 a 1750 fueran ciudades dinámicas orientadas internacionalmente, con altísimos niveles de migración proveniente de muchas partes del mundo, así como centros comerciales, manufactureros y de gobierno, tales como Ámsterdam, La Haya, Londres, París, Venecia, Nápoles, Berlín, Viena, Copenhague y Hamburgo, en donde las formas de deferencia y las jerarquías sociales claramente definidas estaban siendo perceptiblemente erosionadas, sugiere que sí. Las ideas radicales, aparentemente, germinaban en un medio urbano caracterizado por una excepcional fluidez en las relaciones sociales y movimientos entre estratos sociales, rasgos que corresponden directamente con el contexto intelectual más libre y flexible que emergía.

En las últimas décadas, los historiadores se han vuelto conscientes de que durante el siglo y medio previo a la Revolución francesa, en Europa central y occidental evolucionó un tipo completamente nuevo de esfera pública de debate, intercambio de ideas y formación de opiniones localizada fuera de las asambleas y los procedimientos consultivos formales del pasado, una esfera pública que surgía sólo en donde existía un alto grado de intercambio social y cultural fuera de las deliberaciones de las instituciones y cuerpos eclesiásticos, judiciales y políticos formales.[1] Entre las novedades en la vida europea que generaban la formación de este foro de opinión pública fuera del dominio de las cortes principescas, la magistratura, la Iglesia y los parlamentos, estaban las nuevas publicaciones periódicas eruditas, las bibliotecas "universales", los clubes literarios, los diccionarios y enciclopedias que culminaron con la gran *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert (17 volúmenes, París, 1751-1765) y, en general, la nueva República de las Letras posterior a 1648,[2] así como, más mundanamente, periódicos, revistas para caballeros, casas de té y café y, luego de 1730, también las logias masónicas.[3]

Con excepción de estas últimas, todas las nuevas instituciones culturales y formas de sociabilidad eran producto de finales del siglo XVII y demostraban indudablemente el impacto decisivo del periodo 1680-1750, o la primera etapa de la Ilustración, en la transformación de la sociedad y la cultura europeas como un momento claramente diferenciado de la Baja Ilustración posterior a 1750. De igual manera, confirman el papel formativo crucial en la generación del nuevo panorama de las principales ciudades cortesanas y comerciales, especialmente del norte de Europa. El estilo y el aspecto de la

"esfera pública" de la Alta Ilustración podría describirse bastante bien como un cruce entre lo aristocrático y lo comercial, caracterizado por un desvanecimiento de los grados y estatus sociales que rompía con los valores jerárquicos de la sociedad tradicional. Una nueva sociabilidad culta entre los hombres (y en mucho menor medida entre las mujeres) de orígenes contrastantes y una predilección por la conversación urbana, cosmopolita y sin encumbramientos en la erudición pedante surgieron natural y automáticamente del advenimiento de nuevas asociaciones y espacios sin reglas de acceso fijas que —como en el caso de los negocios de té y café que comenzaron a proliferar en Holanda, Londres y Hamburgo en las décadas de 1660 y 1670— proporcionaron un espacio social que no pertenecía específicamente a ninguna clase.[4] El resultado fue el surgimiento de un nuevo tipo: el caballero elegante y reconocido "hombre de mundo" que no se puede clasificar dentro de los viejos criterios sociales. Doria, observando que esta nueva esfera de conversación culta no era privativa de ninguna clase social, la llama un foro de "completa libertad", compuesto primordialmente de hombres y mujeres nobles pero donde hombres de nacimiento medio e incluso humilde podían ganar fácilmente su aceptación una vez que cumplieran con el necesario barniz de *buon gusto*, una mezcla de gracias sociales y conocimientos a los que, en principio, todos podían acceder.[5] Casanova, el pseudocaballero y libertino por excelencia, estaba muy bien educado, era muy elegante y se mezclaba regularmente con aristócratas y mujeres finas, así como con mortales más vulgares, pero era el hijo de un oscuro actor en una gran ciudad (Venecia) y, en sus últimos años, estuvo empleado como bibliotecario de un noble.

El tono casi aristocrático de la "esfera pública" en expansión no podía, por lo tanto, dejar de ser una fuerza niveladora que generaba un nuevo espacio para la argamasa social. Entre los escritores franceses que contribuyeron significativamente al crecimiento del pensamiento radical había varios nobles, pero las fi-guras más prominentes, fuera de Boulainvilliers y d'Argens, provenían de un amplio espectro de orígenes medios: Bayle era el hijo de un pastor hugonota, Fontenelle venía de una familia de abogados de Rouennais, el discípulo ateísta de este último, Du Marsais, era un tutor privado,[6] La Mettrie era hijo de un mercader textil de Saint Malo, mientras que Diderot fue el hijo ilegítimo de un maestro cuchillero. Los radicales holandeses, desde los hermanos Koerbagh, hijos de un fabricante, hasta Mandeville, médico urbano, eran predominantemente, como el mismo Spinoza, hijos de comerciantes, de un origen de clase media urbana, con frecuencia de Ámsterdam o Róterdam. Entre los radicales alemanes, Tschirnhaus era aristócrata, mientras que Knutzen y Edelmann eran hijos de organistas; Stosch y Watcher, hijos de pastores protestantes, y Lau, de un funcionario. Entre los italianos, Radicati y Conti eran nobles, aunque el primero fue desheredado por su familia, rechazado por su clase y murió en la miseria, mientras que Giannone era de oscuros orígenes y Vico era un joven profesor mal pagado y desvalorizado.

Los aristócratas vueltos *philosophes* que regularmente se codeaban con académicos, escritores y editores no nobles, así como con profesionales, seudonobles y *bourgeois gentilhommes*, estaban dispuestos a ser rechazados de manera bastante significativa por la cultura tradicional y la nobleza. En su mayoría, habían sido desheredados o pertenecían a una franja marginal muy dinámica y cosmopolita que abundaba en las ciudades capitales. El prolífico marqués d'Argens surgió de una *noblesse de robe* judicial en Aix-en-Provence, pero fue alejado por su familia y vivió de su escritura en Holanda, privado de su anterior estatus adinerado y forma de vida, hasta que empezó una nueva carrera como cortesano alemán en la década de 1740. Por el contrario, la aristocracia y la nobleza típicamente provincianas de Europa, elites rurales y de pueblos pequeños que residían en localidades en las que sus familias habían presidido por generaciones, eran profundamente conservadoras en sus lecturas y, ya se tratara de protestantes o católicos, altamente resistentes a las nuevas tendencias intelectuales. La investigación en las bibliotecas de la nobleza de la Franconia rural, por ejemplo, revela una falta de interés en la filosofía o la ciencia modernas tan completa como aquella de las aristocracias provincianas de Gran Bretaña y Normandía.[7] Como en el pasado, el mundo cultural de la nobleza rural era en todas partes tradicional, basado en la ley, las políticas jurídicas y la teología. Aquellas bibliotecas de aristócratas y altos funcionarios que sí revelaban afinidades con el mundo intelectual de los *philosophes* se encontraban usualmente en centros culturales dinámicos en los que las barreras sociales tradicionales se habían ido borrando cada vez más.

Entonces, la esfera pública de la Ilustración anterior a 1750 generó una nueva cultura de lectura, estilo conversacional y contexto intelectual. Un signo inconfundible del cambio era la pérdida de la vieja hegemonía del latín sobre la actividad intelectual y el surgimiento de la lengua vernácula en su lugar, un cambio que en sí encerraba una revolución cultural, que por primera vez separaba claramente el mundo de la conversación culta de aquel del debate académico y la erudición legal y teológica. Si el francés se volvió el idioma del discurso intelectual no académico entre los estratos más altos de la sociedad europea,[8] para 1700, muy por debajo de esa escala social había aparecido una cosecha importante de escritores filosóficos populares que conversaban, leían y escribían principalmente en sus propios idiomas. Pero la brecha que se iba ampliando entre lo viejo y lo nuevo era mucho más que una mera cuestión de idioma; también era de estilo. Especialmente apreciadas en la nueva arena eran las comprobaciones fácilmente comprensibles, claras y concisas despojadas de la terminología pedante y erudita y la jerga del discurso académico tradicional.[9]

Diversos escritores de la época ya señalaron que es poco probable que los hombres adquieran hábitos radicales de pensamiento a partir de una existencia sedentaria en un medio tradicionalmente jerárquico. Como observó el pastor de Hamburgo, Johannes

Müller, en 1672, la gente del campo era el segmento social menos afectado por las nuevas ideas filosóficas, mientras que los artesanos y comerciantes ordinarios eran, si no enteramente, en su mayoría, inmunes. La verdadera amenaza, creía, era la visión abierta de personas que viajaban mucho —cortesanos, diplomáticos, soldados y "hombres de mundo"—, mezclándose continuamente con diferentes contextos religiosos y culturales, en particular si frecuentaban países como Francia, Inglaterra y Holanda en donde, según él, abundaba el pensamiento libertino.[10] Immanuel Weber (1659-1726), un conocedor de las pequeñas cortes luteranas alemanas que en 1684 se volvió tesorero del principado de Schwarzburg-Sonderhausen, dedicó su diálogo filosófico sobre el ateísmo, publicado en 1696, al conde Christoph Ludwig de Stolberg Köningstein; puesto que, según él, este príncipe era uno de los pocos baluartes que quedaban de la anticuada piedad principesca, un gobernante genuinamente contrario a las modas extranjeras y a los estilos extravagantes rampantes en la mayoría de las cortes de finales del siglo XVII, y hostil a las nuevas ideas filosóficas que Weber estaba atacando.[11] El furor por la ópera, el ballet, el teatro, las mascaradas y otros placeres de este tipo, declara Weber, inculcan de manera irresistible, precisamente en aquellos más adictos a las novedades extranjeras, un anhelo por la filosofía con el cual ahogar las dudas de la conciencia y el miedo al castigo divino. De ahí que la moda pasajera de la filosofía que ahora barre las cortes alemanas, lejos de estar diseñada para edificar y elevar, tenía un propósito esencialmente irreligioso e inmoral.

Los *habitués* de las cortes principescas alemanas protestantes, según Weber, leen a Hobbes y debaten la espeluznante propuesta de Bayle de que los ateístas pueden llevar una vida virtuosa.[12] Uno rutinariamente debe distinguir entre los ateístas "prácticos" y los "teóricos", pues los últimos son, si bien mucho menos numerosos, los más perniciosos de las dos variedades, por ser inmunes a las admoniciones piadosas y propensos a tratar de influir en los demás.[13] Cada corte alemana, dice Weber, sabe que Spinoza es el principal, el más tristemente célebre y el más peligroso de los ateístas "teóricos" y, en consecuencia, pone más énfasis en él que en otros escritores moral y religiosamente subversivos. Lamentablemente, afirma, muchos habían sido corrompidos por las palabras de Spinoza en las que negaba la autoría divina de las Escrituras y señalaba que los profetas no estaban divinamente inspirados, sino que sólo eran hombres comunes aferrados a "fantasías" excepcionales; así como por su señalamiento de que los milagros bíblicos son "sucesos puramente naturales que sólo nos parecen sobrenaturales porque somos ignorantes de sus causas naturales".[14] Agrega que también los cortesanos alemanes suelen conocer la doctrina de la sustancia única y el argumento de Bayle de que Spinoza representa la culminación y sistematización de las antiguas cepas del ateísmo filosófico que se remonta a los griegos socráticos.

No obstante, así como Spinoza es el archiateísta sin igual de los tiempos modernos,

también abundan las figuras menores que se infiltran y debilitan moralmente el mundo de las cortes alemanas de la década de 1690. En particular, menciona al deísta judío sefardí, Uriel da Costa —evidentemente siguiendo aquí a Müller—,[15] al escritor de Ámsterdam y colega de Spinoza, "Frederik Warmond" [i.e. Adriaen Koerbagh],[16] cuyo *Bloemhof*, señala, rechaza la Trinidad, la divinidad de Cristo y la misión divina, y sostiene que Moisés no fue el autor del Pentateuco,[17] y a dos holandeses más: Adriaen Beverland,[18] a cuyo *De Peccato naturali* llama "un librito frívolo" que ridiculiza el concepto del Pecado Original, y el famoso Baltasar Bekker,[19] que había hecho más que nadie por minar la creencia en Satanás, la magia, la posesión, los espíritus y la brujería en las cortes alemanas.[20] Pero la base filosófica es el spinozismo; lo que se necesita en primer lugar para derrotar a esta infección, exhorta, es una buena provisión de refutaciones convincentes a Spinoza. Cuando alerta contra el sociniano Frans Kuyper, recomienda sobre todo a Henry More, Mansvelt, Velthuysen, Huet, Blyenbergh, Poiret, Abbadie, Wittichius y Pierre Ivon.[21]

En Francia, el célebre predicador de la corte, el padre Jean-Baptiste Massillon, fue el primero en dar la alarma en relación con el progreso de la filosofía entre la aristocracia, en una serie de sermones en contra de la "incredulidad" que comenzó a dictar en 1699.[22] En un homilía posterior, impartida en la capilla real de Versalles en 1704, con algunos de aquellos a quienes estaba criticando sentados frente a él, interpretó esta repentina sed aristocrática de filosofía, al igual que Weber, como una forma de rebelión en contra de la religión y la Iglesia. La denunció como una arrogante declaración de independencia personal, un recurso para acallar las conciencias intranquilas con un barniz de sonora verborrea que camufla el libertinaje y la lujuria. Massillon se niega a creer que alguien dude genuinamente, en lo más profundo de su corazón, de la existencia de un "Creador soberano del universo" que recompensa a quienes se lo merecen y castiga a los malvados.[23] Sólo para gratificar los apetitos carnales mientras se precaven de la desaprobación y el riesgo de la desgracia algunos nobles se han vestido con los argumentos filosóficos como su nueva armadura. Massillon sostiene, entonces, que el verdadero origen de la propagación del entusiasmo por la filosofía es la depravación moral, la concupiscencia y el orgullo, el escéptico filosófico que ostenta una vil "singularidad que lo halaga y hace que suponga en él más fuerza y más luces que en el resto de los hombres".[24] Tales *incrédules* usan la filosofía para tranquilizarse a sí mismos y convencer a otros, creando más y más *incrédules*.[25] Sin embargo, no todos son presa fácil de los nuevos seductores filosóficos. Todavía quedan muchos hombres y mujeres devotos que toman en cuenta las reconvenciones del clero. Massillon promete una guerra total e incesante a la filosofía que terminaría en el triunfo de Cristo y la Iglesia. También en la antigüedad clásica, recuerda, la religión, la autoridad y la moral

casi fueron abrumadas por una manía similar por la filosofía. Todo el mundo conocido resonaba al clamor de los filósofos y las filosofías; pero al final, todas las escuelas filosóficas del mundo helenista y romano fueron humilladas, desaparecidas y enterradas en el polvo, obligadas a admitir que en Cristo existe una "filosofía más sublime", que la de cualquier filósofo.[26]

Massillon distingue dos corrientes distintas dentro de la Nueva Filosofía que invade el mundo de las cortes de París y Versalles. Ambas son corruptoras y se basan en "la razón orgullosa". Pero la filosofía de los cartesianos y los deístas providenciales que postulan "un Dios ocioso, retraído […] que no se digna agacharse para observar lo que sucede en la tierra" y es virtualmente indiferente para los hombres que ha creado,[27] si bien perjudicial, no es tan fatal como la tendencia más radical, liderada por *esprits forts* endurecidos que se definen, según Massillon, por la defensa de un "encadenamiento fatal de eventos", un Dios carente de libertad y poder. Son estos nuevos *incrédules* filosóficos quienes niegan la Divina Providencia y no creen en nada excepto en lo que está demostrado por la razón matemática, en otras palabras, los seguidores de Spinoza, quienes amenazan a la humanidad con la aniquilación moral, religiosa y social.[28]

Evitando un compromiso directo con los cartesianos, Massillon los alude sólo indirectamente, al igual que a todos los demás mecanicistas modernos a excepción de Spinoza, citando a los antiguos pensadores griegos en sustitución de aquellos que están propagando otra vez los "vanos preceptos de la filosofía". Al identificar por su nombre únicamente a Spinoza entre los modernos filósofos que divulgan ideas peligrosas, Massillon enfatiza su centralidad sin parangón en el surgimiento de la incredulidad francesa. Qué fenómeno más impresionante —subraya Massillon— el que Spinoza, un extranjero de nacimiento oscuro, deba ser exaltado en Francia como un "santo" filosófico moderno en la imaginación tanto de las damas como de los hombres de las cortes y aristocracias libertinas; que sea un modelo en el cual no sólo basan sus pensamientos, sino sus vidas mismas. En efecto, se lamenta, Spinoza se ha vuelto el "santo" universal de los *esprits forts*.[29] Su explicación para este extraño fenómeno es en parte psicológica y en parte moral. A pesar de sus aires arrogantes, los nobles franceses que profesan la incredulidad no están totalmente dominados en sus corazones por la verborrea filosófica que farfullan, no son realmente firmes en su impiedad. Llevados por la aprehensión y la ansiedad por tratar de ahogar la corrosiva recriminación dentro de sí, se sienten impelidos a buscar filósofos capaces de fortalecer su valor y resolución: "impíos verdaderos, categóricos e intrépidos en su impiedad".[30] Tan fuerte es este impulso que algunos "locos" incluso van a buscar al célebre Spinoza a su propia tierra —en alusión a Saint-Evremond y a Condé, quien había convocado a Spinoza a Utrecht en 1673 y, por lo menos según un antiguo amigo del filósofo, Henry Morelli, sí se reunió con él finalmente (aunque no era un erudito de los más modernos).[31]

Al venerar a su "santo" de la impiedad, señala Maissillon, los nuevos herejes han pasado a una credulidad mucho más irracional y despreciable que la que reprochan a los fieles cristianos. "Ce monstre", como llama a Spinoza, había construido su propio sistema filosófico sin necesidad de que nadie lo ayudara a cultivar el ateísmo y la iniquidad. Pero lo había edificado sobre las más absurdas y tediosas paradojas y contradicciones. Su sistema no tiene ningún sentido. "Fuera de la impiedad, todo es ininteligible", afirma, de modo que si no fuera por su negación de un Dios providencial y los milagros, su obra ya hace tiempo se habría hundido en el olvido sin dejar rastro. No es entonces su eficacia intelectual, sino la impiedad sin igual lo que le ha conferido a Spinoza su estatus extraordinario.

Si en París y Londres la Ilustración radical floreció en medio de un mundo dinámico y entremezclado de nobles y no nobles, burgueses e hijos de artesanos, en Viena fue menos prolífico y con menos raíces autóctonas, y estuvo principalmente afincado entre el círculo que rodeaba al príncipe Eugenio de Saboya (1663-1736) y sus íntimos, nuevamente una mezcla de *érudits* nobles y no nobles. Este grupo estaba compuesto principalmente de extranjeros, como es el caso de su ayuda de campo favorito, el barón Georg Wilhelm von Hohendorf († 1719), un noble de origen prusiano pero que había servido muchos años en el ejército otomano como mercenario, aprendió muy bien el griego en Constantinopla y era un experto en religión, costumbres y vida erótica de El Levante, y el francés *savant*, deísta y comerciante de libros raros, Nicolas Lenglet Dufresnoy, un hombre que había intrigado contra el regente de Francia y conocido el interior de la Bastilla en 1719, y quien fue invitado del príncipe en Viena entre los años 1721 y 1723.[32] Otros participantes fueron el deísta inglés John Toland (brevemente) y, por mucho tiempo más, el refugiado napolitano *savant* de inclina-ciones radicales, Pietro Giannone. Como se ha subrayado, la influencia de este círculo filosófico libertino en las elites locales de Austria y la Bohemia era extremadamente débil;[33] pero en el contexto internacional más amplio, y considerando que tenían contactos en Alemania, Holanda, Flandes, Francia e Italia, éste era indudablemente de la mayor importancia. Eugene apoyaba las propuestas de Leibniz de fundar una academia de ciencias en Viena y era conocido como patrono de la filosofía y la ciencia, mientras la fama de su "magnífica biblioteca", como la llamaba Giannone, con sus muchas rarezas, reverberaba en toda Europa.[34] La biblioteca de Eugene era el laboratorio de Giannone y fue allí, entre su profusión inigualable de libros y manuscritos prohibidos, que fue capaz de impregnarse de las obras de Spinoza, Toland y otros escritores radicales, algo que no había podido hacer en Italia.[35]

Una personalidad destacada de la época, así como famoso comandante militar, diplomático y cortesano, Eugenio de Saboya había entrado al servicio del emperador en la época del sitio turco de Viena, en 1683, y más tarde desempeñó un papel líder, junto

con Marlborough, entre los generales de la coalición contra Luis XIV durante la Guerra de Sucesión española (1702-1713). Después, entre otros cargos, fungió como gobernador general de los Países Bajos Austriacos (1716-1725) y residió en Bruselas, aunque durante aquellos años con frecuencia se ausentaba a Viena y otras partes. Públicamente conocido como coleccionista de arte y promotor del jansenismo, en privado era un notorio conocedor de las cortesanas y lo erótico, y un bibliófilo frenético con una predilección especial por la filosofía sospechosa y la literatura erótica.[36] Su colega más cercano en los asuntos filosóficos, así como militares y festivos, era Hohendorf, quien probablemente le presentó a Toland y Lenglet Dufresnoy, y seguramente también le procuró muchas de sus selecciones más raras de libros y manuscritos.[37]

Entre las rarezas más extremas de su biblioteca figuraba un manuscrito original comentado de *La Religion Chrétien conduit par la raison éternelle* (1704), un texto spinozista, escrito por el alguna vez monje católico y más tarde predicador calvinista, Yves de Vallone (*ca.* 1666-1705), que probablemente adquirió el príncipe junto con otros *libri prohibiti* cuando visitaba Holanda en 1707;[38] así como un ejemplar descubierto por Toland en Ámsterdam en 1709, la *Gospel of Barnabas*, una rareza apreciada por los musulmanes y los judíos pero vilipendiada por las iglesias, ya que relata la vida y la pasión de Jesús pero niega expresamente su divinidad y la resurrección. Toland se había interesado en el tema de los nazarenos o cristianos judíos, la supuesta fuente de esta "gospel", mientras estudiaba en Leiden años antes —el texto ocupa un lugar fundamental en su *Nazarenus*—, de modo que probablemente fue a través de él que llegó a la biblioteca de Eugene.[39] Hohendorf también amasó una famosa colección apenas menos prolífica en filosofía clandestina y literatura erótica que aquella de su maestro.[40] Además de todo lo de Spinoza, la *Philosophia* de Lodwijk Meyer y muchos otros escritos radicales clave publicados a finales del siglo XVII, poseía numerosos manuscritos "prohibidos", incluyendo el *Essay de métaphysique* de Boulanvilliers, la *Religion du Chrétien*, de De Vallone y, aún más impío, el más prominente ejemplo del género alemán: el *Symbolum Sapientiae* (o C*ymbalum Mundi*),[41] y el más notorio de todos los manuscritos clandestinos: *La Vie et l'Esprit de Mr Benoît de Spinosa*.[42]

Las raíces psicológicas del pensamiento radical, según Massillon, Weber y otros observadores hostiles, radicaban en el orgullo, el deseo de ser independientes de la Iglesia y de los demás, y en la necesidad de contar con una pantalla filosófica para justificar el libertinaje sexual.[43] Eugene y Hohendorf personificaban vívidamente el vínculo entre lo que era un verdadero culto de lo erótico, un desprecio casi abierto a la moral convencional y la religión, y una fascinación por la filosofía "prohibida". Pero el orgullo que esto encerraba no necesariamente era aristocrático o de cualquier otra clase, sino más bien de aquellos que escogieron despreciar y colocarse a sí mismos fuera de las

normas y actitudes tradicionales de la sociedad en la cual vivían.[44] Si los de mentalidad independiente desafiaban la religión, la autoridad eclesiástica y la sociedad, y con ello, en opinión de la mayoría, ponían fatalmente en peligro sus almas, entonces, en efecto debía parecerles conveniente y tranquilizador adoptar argumentos filosóficos que demostraran que el alma no es inmortal, que no hay un gobierno sobrenatural sobre las vidas de los hombres, ni recompensa o castigo en el más allá.[45] ¿Por qué vivir en el temor al castigo divino por lujuria, adulterio y libertinaje, si uno puede vivir enteramente libre de remordimiento y miedo al Día del Juicio? Precisamente en este campo —con sus demostraciones "geométricas" de que lo impío y lo disoluto no necesitan temer el castigo divino— Spinoza era invaluable, procurando argumentos más abundantes, mejores y concisos, y pruebas contra la religión revelada, la Divina Providencia y las fuerzas sobrenaturales que ningún otro filósofo de la época, incluyendo a Hobbes.[46]

2. Shaftesbury, Radicati, Vauvenargues

Muchos nobles figuran entre las filas de los escritores y pensadores radicales de la primera etapa de la Ilustración: Lahontan, Boulainvilliers, d'Argens, Vauvenargues, el tercer conde de Shaftesbury, Conti, Radicati y, desde luego, el amigo de Spinoza, Eherenfried Walter von Tschirnhaus, entre otros que vienen a la mente. No obstante, cada uno de estos hombres de origen privilegiado se separó o alejó de su familia o grupo de nobles y, sin duda en parte como consecuencia de aislarse o apartarse de su clase, llegó a forjar mediante la filosofía un nuevo tipo de meritocracia de mente y actitud que refleja la extrema fluidez social postulada por las premisas deístas y libertarias. Un ejemplo obvio es Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713), creador de la teoría del "sentido moral", un deísta que creía con pasión que hay una base objetiva para la moral y el "bien público" distinta de aquella decretada por la religión revelada; no obstante, argumenta en contra de Hobbes y Spinoza que el "bien" privado del individuo no es la única motivación para la acción humana y que hay una manera de equilibrar el interés egoísta con el sentido moral o benevolente del individuo y guardar fidelidad al "bien público".[47]

Shaftesbury trató de poner la moral, la "cortesía" y la sociabilidad sobre una nueva base intelectual, y lo hizo inspirado por la visión de un nuevo tipo de sociedad gobernada no por ninguna elite terrateniente tradicional, sino por un nuevo tipo de elite de los negocios y las ideas –una elite de cultos, con buenas intenciones y formas caballerosas. Además, su concepción moral y social estaba estrechamente vinculada con su papel como ideólogo radical de la "Revolución gloriosa".[48] En su filosofía postaristocrática, la "libertad" es la base para una cultura nueva y más ilustrada; "libertad", no sólo en el

sentido constitucional definido por la Revolución gloriosa, sino como una condición social y política, libertad definida por el debate, la crítica y el intercambio cultural, lo que ha sido llamado “una condición de interacción interpersonal ilimitada”.[49] La Revolución en Inglaterra terminó con el viejo dominio de la Iglesia y la corte, y creó todas las posibilidades para que este país fuera ahora política y culturalmente dominado (como en efecto fue) por la nobleza terrateniente. Pero Shaftesbury, cuya extrema sensibilidad y delicada salud, así como su aversión por las tendencias políticas prevalecientes en su propia clase, lo llevaron a retirarse de la política activa, emprendió una intensa y solitaria odisea intelectual para mostrar cómo su nuevo ideal de “cortesía” —que fue ferozmente ridiculizado por Jonathan Swift— podía ayudar a crear un espacio más amplio y accesible en el cual los elementos de las clases comercial y profesional de Londres y otras ciudades pudieran participar junto con la nobleza y la creciente seudonobleza.[50]

Otros pensadores radicales de extracción noble fueron excluidos de manera similar del contexto normal de vida y actividad aristocráticas. Henry de Boulainvilliers, conde de Saint Saire (1658-1722), fue otro deísta de impecable pedigrí noble y quizá estuvo más cerca de ser un *philosophe* que creía en la realidad de un estatus noble y su importancia estructural para la sociedad y la política. No obstante, Saint Simon no era el único en considerarlo un personaje de alguna manera separado de su clase por su profundo compromiso intelectual. Al igual que Shaftesbury, Boulanvilliers se volvió profundamente adicto a los placeres de la lectura y la mente y, como señaló Lenglet Dufresnoy, era sorprendente e incluso desconcertante “ver a un hombre de su condición alcanzar reflexiones tan profundas y poseer una erudición tan grande y tan variada como la suya”.[51] Mientras que Shaftesbury argumenta en contra del proyecto ético de Spinoza (aunque ambos son comparables), al separar la moral de cualquier conexión con la teología y la religión revelada, elevar el amor intelectual del universo por encima del placer físico y considerar la virtud el más alto placer de la mente, una “virtud” que une el bien privado y el bien público, Boulainvilliers, por su parte, surge como el más profundo e influyente de todos los exponentes del spinozismo en la Francia de principios del siglo XVIII.

Sin embargo, había otros que estaban todavía más drásticamente alejados de los reclamos y pretensiones de la aristocracia que Shaftesbury o Boulainvilliers. El radical más intransigente de orígenes aristocráticos, y uno de los pocos en declarar que era imposible reformar la sociedad sobre bases ilustradas sin una redistribución de la tierra y la propiedad, fue también, comprensiblemente, el que sufrió un extrañamiento más tajante por parte de su familia y su clase.[52] El conde Alberto Radicati di Passerano (1698-1737), descendiente de un antiguo linaje piamontés, llegó a la corte de Turín como paje a la edad de nueve años. Una de las muchas desgracias que perjudicaron su corta y trágica vida fue el desastroso matrimonio con una joven noble piamontesa, contraído a la

edad de 17 años, que lo llevó a una amarga querella con la familia de ella que culminó con nueve meses de prisión por acusaciones que resultaron ser falsas. Esta experiencia sin duda contribuyó no sólo a sus subsecuentes sentimientos de alejamiento, sino también a que adoptara puntos de vista muy poco convencionales sobre el matrimonio y el sexo. Después de pasar los años de 1719 a 1721 en la Francia de la Regencia, sobre los cuales no se sabe nada pero en donde supuestamente profundizó su relación con librepensadores y pensadores radicales,[53] regresó a Saboya, en donde participó en el intento de principios de la década de 1720 de promover iniciativas reformistas. Pero lo que ya entonces los ministros del rey en Turín consideraron que era una tendencia inquietantemente radical, lo dejó peligrosamente desprotegido luego del *rapprochement* entre la corte de Saboya y el papado, en 1726-1727, y el restablecimiento de la Inquisición en el reinado.[54] Cada vez más enfrentado, tanto con su familia como con la de su esposa, y más temeroso de la Inquisición, que lo consideraba su enemigo mortal, Radicati huyó al exilio al norte de Europa, de donde nunca regresó, y gradualmente fue cayendo en la pobreza y la marginación social.[55]

Versado en Maquiavello, Sarpi y Bayle, Radicati también descubrió en algún momento a Spinoza, quien se volvió su principal influencia en sus elaboraciones posteriores y el radicalismo creciente de sus ideas sobre la sociedad y la política, así como en filosofía y religión.[56] Estaba totalmente de acuerdo con Spinoza en relación con el gobierno "democrático", "el más antiguo y adecuado para la condición libre y natural del hombre".[57] Uno de los primeros borradores de sus *Discours moraux, historiques et politiques*, que le presentó al rey de Saboya antes de su exilio en 1729 y que escandalizó a la corte con sus señalamientos sobre la Iglesia, probablemente ya desprendía algo del republicanismo totalmente evidente en la versión final. En Inglaterra, Radicati se volvió un deísta militante y un experto en literatura radical que exploró, entre muchos otros, los escritos de Blount, Toland, Collins y Tindal, al que definió como "un sabio autor de nuestro bando".[58] Su obra más famosa, *Philosophical Dissertations upon Death* (de 94 páginas) fue traducida por Thomas Morgan y publicada en Londres en 1732. Aquí Radicati rechaza el newtonismo e insiste en que el movimiento es inherente, y no externo, a la materia, niega a la Divina Providencia y afirma que las leyes de la naturaleza son inalterables, y rechaza la noción de que el "bien" y el "mal" son absolutos, incluyendo las enseñanzas cristianas sobre la muerte y el suicidio. Al igual que Spinoza y Shaftesbury, argumenta que el "bien" sólo puede determinarse a partir de lo que beneficia a la sociedad y al individuo.[59] Entonces, cuando el dolor y la miseria pesan más que lo valioso en la vida, el suicidio es perfectamente natural y también una "buena" solución.[60]

La publicación de este tratado, al que nombró una "consolación para los infelices",

provocó un escándalo inmediato.[61] El fiscal general describe la *Dissertation* como "el libro más impío e inmoral que he leído".[62] La consorte de Jorge II, la reina Carolina, muy aficionada a la lectura y admiradora de Samuel Clarke, el principal vocero de la filosofía de Newton, luego de examinar concienzudamente el libro unas pocas semanas después de su aparición, señaló la impresión que le provocó verse confrontada con semejante obra, "en la que el autor adopta el ateísmo de Spinoza y más tarde deduce conclusiones a partir de su doctrina que destruyen toda la sociedad y la virtud".[63] En noviembre de 1732, el autor, el traductor y el editor estaban arrestados. Radicati estuvo brevemente en prisión y fue luego liberado bajo fianza, pero le pareció tan intimidante la atmósfera que encontró en Londres que pronto se dio a su segundo exilio y se instaló esta vez en La Haya.[64] Murió en Róterdam, completamente en la miseria, en 1737.

Un noble francés que murió aún más joven, un *philosophe* nacido dentro de la *noblesse de robe* pero al final marginado socialmente, fue Luc de Clapiers, marqués de Vauvenargues (1715-1747). Al Igual que d'Argens, un oriundo de Aix-en-Provence, Vauvenargues escogió una carrera militar y sirvió en un regimiento real superior durante 10 años (1733-1743), hasta que se vio forzado a retirarse sin perspectivas futuras debido a un colapso físico que sufrió durante una campaña en contra de los austriacos en Bohemia. Desfigurado, enfermo, inmerso en el estudio solitario en los lúgubres apartamentos que rentaba en París, Vauvenargues leía y meditaba, desarrollando una filosofía pesimista sobre la vida que expresó en el conciso estilo de los aforismos en una serie de ensayos y fragmentos, todos escritos durante la década de 1737-1747.[65]

Al igual que Radicati (y de hecho que todos los pensadores radicales de la Alta Ilustración), Vauvenargues rechazaba expresamente la "causa oculta del Sr. Newton", sosteniendo que el movimiento es innato a la materia y afirmando el orden inmutable y necesario de todo lo que sucedía.[66] También rechazaba el "libre albedrío" y afirmaba la relatividad del "bien" y el "mal".[67] "No se tiene ninguna voluntad —sostiene— que no sea efecto de alguna pasión o de alguna reflexión… en consecuencia el hombre no puede actuar más que por las leyes de su Dios."[68] Como en el caso de Spinoza, "Dios" en Vauvenargues no es el Creador del universo, la fuente del bien y el mal, el guardián y juez del hombre o el legislador divino que impone las reglas de la moral. Él es simplemente la totalidad de la naturaleza y sus leyes inalterables. Por consiguiente, para Vauvenargues, el hombre construye la moral y "la humanidad es la primera de las virtudes".[69] Las principales influencias que dieron forma a su filosofía fueron Bayle y especialmente Spinoza, a quien es difícil que no haya descubierto por medio de sus lecturas de Boulainvilliers, una fuente virtualmente inevitable para semejante personaje en esa época.[70] Pero el spinozismo de Vauvenargues es una filosofía individual, intensamente moralista, si bien también una posición política al servicio del hombre

liberado. Preocupado por las implicaciones del sistema de Spinoza sobre el estilo de vida y la moral, parece hallarse completamente alejado de las polémicas y la crítica bíblica del *Tratado* y el sistema cuidadosamente elaborado de la *Ética*. Típicamente *vauvenarguien* es su discusión con la paradoja encerrada en el núcleo del sistema de Spinoza, de que todas las decisiones y acciones humanas están necesariamente determinadas y no hay libre albedrío, pero aun así este fatalismo “no excluye la libertad”, es decir, una libertad que incluye la seguridad de la vida, la cual está sostenida por las condiciones y leyes sociales y políticas.[71]

La política de Vauvenargues refleja el carácter desinhibidamente secular e individualista de su pensamiento. Adoptando el principio hobbsiano-spinozista de que ni la ley, ni la moral naturales existen, y que el “bien” y el “mal” comienzan con la legislación y las normas morales establecidas por el hombre en el marco del Estado, Vauvenargues señala que la justicia existe sólo bajo un soberano. Pero dado que la justicia no es en realidad otra cosa que el poder de las instituciones y el proceso legal establecido y mantenido por los gobernantes y los legisladores, su calidad variará enormemente de Estado a Estado y de época a época. Puesto que los hombres están determinados, natural e inevitablemente, para la autopreservación y autoexaltación, la justicia absoluta es inalcanzable y el propósito real de la maquinaria legal en cualquier Estado es minimizar la fricción y limitar los efectos perjudiciales de los impulsos naturales de cada persona sobre la sociedad y los otros individuos. “Los hombres son enemigos naturales de sí mismos no porque se odien, sino porque no pueden crecer sin obstaculizarse.”[72] Sin embargo, a diferencia de Hobbes y Locke, Vauve- nargues no contrapone el estado de naturaleza, en donde los hombres están en guerra unos contra otros, a la vida bajo el Estado, separando a los dos al postular un contrato básico. Más bien, al igual que Spinoza, no ve una distinción real entre el estado de naturaleza, en donde los hombres siempre tienen algunos intereses mutuos y colaboran para el propósito de la defensa y la seguridad comunes, y la sociedad civil, en donde el Estado en mayor o menor medida sirve a las necesidades de todos.[73] En particular, Vauvenargues, como todos los radicales, rechazaba la idea de Hobbes de que, con la formación del Estado, los individuos renuncian a su derecho natural, incluyendo su derecho natural a criticar y juzgar.

Inevitablemente, algunos grupos e individuos siempre van a ser más poderosos y ricos que otros. Al ser la desigualdad inherente a la sociedad, las leyes hechas por el Estado siempre tienen un carácter provisional y relativo, en vez de uno absoluto y permanente, y serán una manera de estabilizar y minimizar los efectos dañinos de una jerarquía y una desigualdad que no tiene una legitimidad intrínseca —ordenada por Dios o como fuere—. Vauvenargues no emuló a Radicati o los plebeyos alemanes, Knutzen y Edelmann, al sugerir que esta desigualdad ilegítima debería ser eliminada a través de la

redistribución de la propiedad. Sin embargo, como Diderot más tarde, todo aquello que tienda a nivelar la jerarquía y la desigualdad también tiende al bien de la comunidad en su conjunto. Al igual que Boulainvilliers, Vauvenargues se opone decididamente al absolutismo real. Pero también advierte, siguiendo a Spinoza, que no sirve a ningún propósito involucrarse en una revolución o derrocar una tiranía, si el pueblo no hace nada para cambiar los sistemas de ley y autoridad que son el camino hacia el despotismo. Si la gente ya no quiere más tiranía, entonces tiene que aprender a cambiar sus leyes y crear una república bien normada o una monarquía constitucional. Sin embargo, Vauvenargues no comparte la animadversión de Spinoza por Cromwell; más bien, lo ve no como un rey con otro nombre sino como un enemigo de la monarquía, y pone al nuevo mito de Cromwell surgido en el siglo XVIII (algo característico del radicalismo de la época) como un enemigo de la tiranía y un hombre del pueblo.[74]

Vauvenargues, Radicati y Doria, al igual que Shaftesbury, eran nobles, pero, a diferencia de Boulainvilliers y d'Holbach, simpatizaban con un republicanismo político caracterizado por sus tendencias niveladoras y antiaristocráticas, así como anticlericales. Por consiguiente, junto con Spinoza, Van den Enden, Koerbagh, Leenhof y Mandeville, entre los holandeses; Knutzen y Edelman, entre los alemanes; Radicati, entre los italianos, y Toland en Inglaterra, podían ser catalogados como pensadores radicales que postulaban, y hasta cierto punto visualizaban, la destrucción de la estructura institucional y monárquica del *ancien régime* y, en parte, su sistema social jerárquico, así como sus cimientos teológicos y filosóficos.

3. El impulso revolucionario

Durante la primera etapa de la Ilustración, la herencia política europea prevaleciente contra la cual reaccionaban sobre todo los defensores de la "libertad" era la expansión casi universal del Estado monárquico en dirección al absolutismo; esto es, las nuevas formas del poder monárquico y burocrático que Boulainvilliers llama *l'autorité arbitraire* y estaba asociada sobre todo con el gobierno de Luis XIV (1643-1715). En efecto, bajo Luis XIV, sus oponentes ideológicos, tales como Shaftesbury, concebían a Francia como un poder maligno que amenazaba a todo el mundo con su "monarquía universal, un nuevo abismo de ignorancia y superstición".[75] Mientras tanto, otros estados absolutistas más pequeños habían evolucionado en forma paralela a Francia desde mediados del siglo XVII, en Brandeburgo-Prusia, otros estados alemanes, Suecia, la Inglaterra anterior a 1688, Nápoles y Saboya, los cuales no estaban menos inclinados a suprimir las instituciones representativas y las libertades y privilegios establecidos en nombre de una autoridad monárquica irrestricta. Éstos también buscaban impedir la libre expresión de las

ideas; a veces, como en el caso del absolutismo de Vittore Amadeo II de Saboya, llevando su afán hasta el extranjero y provocaban una encarnecida reacción en sus oponentes, tales como Radicati, quien apasionadamente denunció cada corriente ideológica del nuevo absolutismo monárquico.[76]

La reacción fue psicológica, filosófica y también política e ideológica. Dado que el absolutismo real contra el que los pensadores radicales reaccionaron no podía ser fácilmente reformado o corregido poco a poco, éste mismo, a su vez y por primera ocasión en la historia de Europa, encerraba una preocupación por la revolución, implícita e incipiente, pero real y duradera. El radicalismo social de la Revolución inglesa de la década de 1640, la violencia de la Fronda francesa (1648-1653) y la insurrección de Masaniello y la república napolitana de 1647-1648, habían dejado una imagen en general desagradable de la revolución, de modo que la defensa abierta de la insurrección y la violencia revolucionaria con el objetivo de alcanzar cambios fundamentales políticos y sociales, aunque ocurría, se escuchaba sólo muy raramente en la Alta Ilustración. Ciertamente había sujetos apasionados por la igualdad y la redistribución de la propiedad, tales como el maestro de latín de Spinoza, Van den Enden, Knutzen, el barón Lahontan y Radicati, hombres que claramente visualizaban o soñaban con un orden económico y social drásticamente nuevo, pero incluso ellos no convocaban a la movilización de las masas para lograrlo, aunque Van den Enden al menos sí exhortó a la conspiración revolucionaria.

Con todo, los pensadores radicales de la Alta Ilustración aspiraban a barrer con el absolutismo monárquico y remodelar la sociedad, la política y la cultura sobre la base de la "libertad" y esto implicaba, en algún sentido, visualizar y aprobar la revolución. Además, si las revoluciones de mediados del siglo XVII estaban en gran medida o completamente desacreditadas, todavía quedaba el modelo más atractivo de la Revolución Gloriosa de 1688-1691, una revolución aparentemente civilizada y amable, casi sin derramamiento de sangre (al menos en Inglaterra, aunque no en Escocia e Irlanda) que derrocó al despotismo por derecho divino y el poder arbitrario. El fermento político en Gran Bretaña había disparado la intervención masiva de los Estados Generales y, siguiendo una invasión por mar de los Países Bajos de una magnitud sin precedentes, el estatúder holandés, William III, junto con los Estados Generales holandeses y la oposición *whig* inglesa habían eliminado exitosamente a Jacobo II, instaurando un Estado parlamentario en el cual el poder real cada vez se acumulaba más en el Parlamento o, de hecho, en la nobleza terrateniente inglesa. Para la Europa continental, no menos que Gran Bretaña, Irlanda y Norteamérica, la Revolución Gloriosa demostró tener una importancia crucial no sólo por hacer retroceder el embate de la monarquía por derecho divino y debilitar a Luis XIV, sino porque generó una nueva cultura política de representación, derechos y "libertad".[77] Sus logros y principios,

además, aun si los interpretaban de manera muy diferente a como lo hacía la vasta mayoría de los observadores más conservadores, fueron calurosamente propugnados por publicistas e ideólogos como Blount, Shaftesbury, Toland, Walten, Leenhof, Radicati, Mandeville, Vauvenargues y (de manera más encubierta) Diderot.

La Revolución de 1688 transformó fundamentalmente las instituciones británicas. Pero en sus diversas formas de explicar o justificar lo que había sucedido, la mayoría de los comentaristas, panfletistas y voceros, tanto *tories* como *whigs*, tendían a negar, minimizar o al menos no reconocían del todo el tipo de implicaciones republicanas, libertarias y prorrevolucionarias que las ideologías radicales de la Revolución insistían en proclamar como su mensaje.[78] Así, el holandés radical y apologista de la revolución, Ericus Walten, desdeñosamente refuta la doctrina del derecho divino del clero anglicano, insistiendo en que tal enseñanza rápidamente reduciría a los súbditos de los reyes a la "esclavitud", y que los súbditos siempre conservan el derecho a la oposición armada a los monarcas y sus representantes, "si ellos actúan ilegalmente y los atacan en su religión, libertad y propiedad".[79] Walten alega que el poder soberano se origina en el pueblo, que todos los hombres nacen libres por naturaleza y que esta "libertad natural siempre permanece en ellos por completo" hasta y a no ser que se regule por medio de un contrato formal.[80]

De maenra similar, en su *Anglia Libera* (1701), Toland describe al Parlamento o cualquier legislatura como "únicamente un poder fiduciario para hacer leyes por el bien de la sociedad, y puesto que no puede suponerse que algún pueblo quiera que su libertad y propiedad sean destruidas por la autoridad que delega en sus representantes, queda claro que cuando ellos traicionen su confianza o la usen con fines contrarios a aquellos designados por sus protagonistas", entonces, el pueblo podría "no sólo defenderse de sus legisladores (así como de otros que intenten esclavizarlos o destruirlos), sino que podrían igualmente volver a poner este poder en tales personas, y de la manera que consideren la más conducente para su seguridad, bienestar y felicidad".[81] Según Toland, Jacobo II perdió su derecho a gobernar en Inglaterra, Escocia e Irlanda no sólo al violar su voto de coronación sino también, más fundamentalmente, por "incumplir […] la relación natural o comunión original entre todos los reyes y sus súbditos".[82] Puesto que Jacobo buscaba "subvertir nuestras leyes y libertades", el "pueblo libre de este reino buscó al príncipe de Orange, bajo cuya autoridad pudieron defenderse y recuperar sus justos derechos y su porvenir".[83] Y sobre esta base, agrega, el pueblo "podría concluir sin temor a equivocarse que ningún rey puede nunca ser tan bueno como uno creado por ellos mismos, puesto que no existe un título equivalente para su aprobación, que es el único derecho divino de toda magistratura, pues la voz del pueblo es la voz de Dios".[84]

Tales ideas fueron entusiastamente recibidas por el conde Radicati. De hecho, en Radicati el impulso revolucionario fue más lejos que en casi ningún otro *philosophe* de la

Alta Ilustración. Pues no sólo afirma inequívocamente que si el príncipe o los magistrados alteran o cambian las leyes, "el pueblo tiene derecho a deponerlos y castigarlos según sus merecimientos, en vista de que la obediencia condicional a ellos prometida cesa tan pronto como dejan de cumplir con sus obligaciones",[85] sino que Radicati insistía también en que la república era intrínsecamente mejor que otras formas de gobierno, en especial la monarquía, que es "la peor de todas", pero que, para que la primera tuviera éxito, debía establecerse sobre una base democrática. Las "repúblicas de Ginebra, Suiza y otras —decía—, sin importar que hubieran sido diseñadas para establecer una democracia perfecta, no fueron capaces de lograrla porque no se establecieron sobre las bases adecuadas".[86] Lo que esta "base adecuada" encierra, sostiene Radicati, es una reorganización social y económica fundamental, de modo que "los hombres sean iguales en nobleza, poder y riqueza". Con este fin, afirma, "todas las posesiones deben pertenecer a la república que, como una buena madre, debe redistribuirlas a cada hombre de acuerdo con sus necesidades, de manera que ningún hombre deba ser reducido a la mendicidad, y ningún hombre deba disfrutar de bienes superfluos.[87] Tal vez influido por la lectura del elogio a la igualdad que hace el barón Lahontan en su *Nouveaux voyages* de 1703, Radicati llega a condenar la propiedad privada en sí, llamándola "inconsistente con la naturaleza de un gobierno democrático y destructora de éste desde su tierna infancia".[88]

Mientras tanto, el "despotismo de Luis XIV", como más tarde lo expresó Thomas Paine, "humilló y al mismo tiempo fascinó de tal manera la mente de Francia", que el pueblo se hundió en una "suerte de letargo […] del que no mostró ninguna disposición a salir"; según él, "los únicos signos del espíritu de libertad que aparecieron durante esos periodos se deben buscar en los escritos de los filósofos franceses".[89] Fuera de unos pocos nobles libertinos que en el extranjero se imbuyeron de las ideas republicanas, esto sí es verdad, y el primer *philosophe* que rechazó todo el aparato ideológico del absolutismo de Luis fue incuestionablemente Boulainvilliers, quien era totalmente adverso al estilo y pretensiones de su gobierno, al que llamaba despótico y "odioso".[90] En especial, aborrecía la retórica del derecho divino y el uso de la sanción eclesiástica y los argumentos teológicos para sostener el gobierno de Luis. Las ideas políticas aprendidas por el conde, evidentemente, se desarrollaron entre finales de la década de 1690 y 1720, precisamente el periodo en el cual el sistema de Spinoza evolucionó de manera más general, de modo que no es sorprendente encontrar vínculos inconfundibles entre su filosofía y la ideología política del primero. Boulainvilliers consideraba que Bossuet era uno de los responsables de introducir la ideología del derecho divino en Francia y, en consecuencia, uno de los principales responsables de la corrupción política en el país. Cualquier observador que sea "suficientemente ilustrado —sostiene— considerará el sistema político del ilustre Bossuet, obispo de Meaux, como uno de los

más vergonzosos testimonios de la indignidad de nuestro siglo y de la corrupción de los corazones".[91] Bossuet había dado expresión contundentemente al concepto de derecho divino y, según Boulainvilliers, "no hay nada en efecto de mayor mala fe que el abuso continuo que hizo de los textos de las Santas Escrituras para forjarle nuevas cadenas a la libertad natural de los hombres y para aumentar la fastuosidad y la dureza de los reyes".[92]

El violento anticlericalismo en Boulainvilliers, como el de todos los representantes del radicalismo filosófico de la Alta Ilustración, residía en la convicción de que el clero estaba coludido con los gobernantes absolutistas, apuntalando a la monarquía por derecho divino y proclamando que la voluntad real era un poder mágico sagrado carente de egoísmo, para así extender su propia autoridad y dominio. Pero el centro de la crítica de Boulainvilliers a la monarquía de Luis no es el repudio a su estatus de derecho divino pseudosagrado sostenido por la Iglesia, sino su concepción de que el absolutismo es una forma de violencia que usurpa metódicamente derechos y poderes investidos históricamente en una red de instituciones y cuerpos menores para acumular desde allí un poder ilícito y arbitrario que injustamente derrama sobre la gente común todas las nuevas formas de cargas fiscales, burocráticas y relacionadas con la guerra.[93] Sin embargo, Boulainvilliers lamenta y deplora el despotismo monárquico sin ofrecer ninguna estrategia real para remediar la calamidad. Como el propio Spinoza, parece inmovilizado entre su odio a la tiranía, por un lado, y el temor a minar la autoridad del Estado, por el otro. Boulainvilliers cree apasionadamente en la libertad natural de los hombres, pero no en el derecho del pueblo a participar en política. En efecto, estaba muy lejos de ser un demócrata y deseaba más bien una especie de cuasi república de la nobleza semejante a la que había surgido en tiempos recientes en Inglaterra, en donde los nobles compartían el poder con el monarca y equilibraban su autoridad. Él creía que algo así había existido ya en Francia, pero se había visto minado gradualmente por los reyes, asistidos por la negligencia de la misma nobleza.

Después de la muerte de Luis, Boulainvilliers fue uno de aquellos que esperaba que hubiera una revivificación de los Estados Generales franceses y los *parlements*, con la nobleza a la cabeza, y que esto bastaría no sólo para limitar el poder real en el futuro, sino también para producir una distribución más equitativa de los impuestos y, en un sentido republicano, "reanimar la idea del bien público".[94] Claramente, Boulainvilliers tenía considerable simpatía por el acuerdo posterior a 1688 en Inglaterra, presagiando a Montesquieu en su convicción de que el equilibrio logrado entre la Corona y el Parlamento en Gran Bretaña representaba el más exitoso ejemplo en la Europa de su tiempo de un arreglo de instituciones políticas diseñadas para asegurar la libertad y el "bien público".

Con todo, Boulainvilliers no podía aprobar la manera en que había surgido la

"república coronada" ideada en Inglaterra, pues fue el fruto de una revolución que destronó al monarca legítimo y expulsó a sus colaboradores más leales y, además, sólo llegó a existir gracias a la conspiración, la traición y una inmensa invasión extranjera. La nobleza y el pueblo franceses desafortunadamente no habían sido tan "atentos a sus privilegios y libertades" como debían haberlo sido, pero Boulainvilliers, una vez que vio deshecha su esperanza en que el nuevo gobierno de la regencia abandonara sus opresivas prácticas del pasado y reviviera a los Estados Generales —esto es, para 1719—, no pudo visualizar una manera de rectificar la situación. En su opinión, más allá de cómo se hubiera constituido, la soberanía no podía desafiarse y enfrentarse con la conspiración y la violencia. Por consiguiente, no había manera alguna de reformar la política y la sociedad desde abajo.[95] Esto lo dejaba sin ninguna solución a su problema, fuera de la resignación filosófica y la recomendación al pueblo de que se resignara también ante un estado monárquico Borbón corrupto, deforme y esporádicamente despótico.

La disyuntiva de Boulainvilliers fue precisamente la de Spinoza primero y Diderot después.[96] De acuerdo con Spinoza, el propósito del Estado es asegurar la libertad y el bien común de todos y si éste se vuelve maligno o despótico, la revolución puede muy bien ser su consecuencia. Su sistema significa que ninguna forma de gobierno puede reclamar una sanción dada por Dios o cualquier legitimidad inherente basada en la autoridad o la tradición. No existe otra sanción o legitimidad para el soberano que la aquiescencia y aprobación de su pueblo. Esto significa que el camino de la autoliberación siempre está disponible y es legítimo (si bien no siempre recomendable) y por tanto la resistencia violenta al soberano y la revolución a veces son inevitables, a veces recomendables y, en sí, están libres de culpa.[97] Si cualquier gobierno actúa en contra de los intereses del pueblo, pierde automáticamente su aquiescencia y su poder para imponer su voluntad, autoridad y legislación.

No obstante, al mismo tiempo, Spinoza sostiene que la violencia revolucionaria contra una tiranía por lo general no va a tener resultados útiles y subraya el peligro que implica "quitar de en medio al monarca, aunque conste por todos los medios que es un tirano".[98] Él no tiene una opinión elevada de la gente común y cree que su veneración por las instituciones está tan arraigada que, una vez que se ha "acostumbrado a la autoridad regia […] despreciará una menor y se burlará de ella". Entonces, cuando se elimina a un rey déspota, el pueblo generalmente pone a otro en su lugar quien, argumenta, si no desea reinar por la mera resignación de sus súbditos, "debe dar, por el contrario, un ejemplo a su favor, para que el pueblo no ose cometer de nuevo tal crimen" y, por tanto, casi con certeza va a tratar de intimidar a "los ciudadanos ensangrentad[o]s con la muerte regia y que se gloriarán del parricidio, cual de una buena acción" y van a negarse a reconocer "que el pueblo es juez de reyes y su propio señor".[99] Entonces, argumenta, "el pueblo ha logrado cambiar muchas veces de tirano, mas nunca suprimirlo; ni ha podido tampoco

transformar un Estado monárquico en otro de estructura distinta", y declara que la experiencia inglesa ofrece un triste ejemplo de esta verdad, pues Cromwell es meramente un rey con otro nombre. En su opinión, nada se hizo en la Commonwealth inglesa de finales de las décadas de 1640 y 1650 por establecer una genuina república. Ni los romanos lograron pasar realmente de la monarquía a una forma viable de república. Cuando el imperio romano volvió a ser una monarquía, con Augusto, lo hizo "cambiando simplemente, como en Inglaterra, el nombre".[100]

De ahí que lo mejor para cualquier pueblo, incluso aunque sea tiranizado, es simplemente la aquiescencia a cualquier forma de gobierno a la que estén acostumbrados. La rebelión holandesa contra España, argumenta, fue una revolución exitosa y totalmente justificada, no debido a ningún derecho general, conveniencia o por su resistencia a los tiranos, sino simplemente porque Holanda no era una monarquía y nunca había estado sujeta a una monarquía soberana, siendo que allí la soberanía siempre había estado investida en los estados. Cuando Felipe II de España trató de usurpar el poder soberano en Holanda, fue violenta y justificadamente derrocado, al menos en los Países Bajos del norte. Pero, insiste Spinoza, "de ninguna manera es verdad que los Estados se revelaron contra él, puesto que, de hecho, recuperaron su soberanía original que casi habían perdido".[101] Un argumento no muy convincente, podría muy bien juzgar el lector, pero conveniente para Spinoza en su dilema de sostener, por un lado, que el Estado existe para el bien común y el beneficio de todos, mientras que por el otro argumenta que una eliminación forzada de los déspotas es lo menos recomendable y el impulso revolucionario de la rebelión holandesa, excepto cuando el pueblo está acostumbrado a las ideas republicanas, no debe en general ser emulado.[102]

El pensamiento político de Diderot no surgió de una preocupación profunda con los primeros pensadores políticos, sino de haber sido llevado a explorar las implicaciones sociales y políticas de su filosofía general que, para finales de la década de 1740, se basaba en un naturalismo ateísta y el *fatalisme*.[103] Sin duda se volvió más consciente políticamente también como resultado de sus experiencias personales y su estancia en prisión en manos del arbitrario gobierno real a finales de la década de 1740. Al principio de su carrera como *philosophe*, Diderot tradujo y quedó fuertemente impresionado por la obra de Shaftesbury, cuya influencia en su primera obra mayor, los *Pensamientos filosóficos* (1746), es evidente.[104] Pero entonces fueron principalmente las ideas éticas y filosóficas de Shaftesbury, más que sus preocupaciones políticas y sociales, las que le interesaron, aunque con una notable excepción: la idea de la "sociabilidad natural". Durante la década de 1740, Diderot también leyó y absorbió a otros antecesores radicales, entre los que destacan Spinoza,[105] Bayle, Lahontan,[106] Fontenelle,[107] Saint-Hyacinthe, Lévesque de Burigny y La Mettrie,[108] y examinando concienzudamente a estos autores refinó y elaboró su propio sistema filosófico que tenía implicaciones

políticas amplias, de lo cual sólo llegó a darse cuenta después. A Diderot no le quedó más remedio que reconocer esto último a finales de la década de 1740 cuando comenzaba su trabajo en la *Encyclopédie* y especialmente durante las intensas discusiones con su entonces camarada Rousseau, alrededor de 1750.

En efecto, es notable que muy poco del pensamiento político de Diderot se debe a sus grandes predecesores Locke y Montesquieu o a cualquier noción de separación de poderes por medios constitucionales, una idea que, podría decirse, constituía el centro político de la corriente moderada de la Ilustración; él descarta toda noción de contrato vinculante o controles constitucionales para limitar el poder soberano.[109] Apenas menos impactante, pese a las declaraciones en contrario, es cuán poco de esto se debe a Hobbes. Hasta principios de la década de 1750, Diderot de hecho no había leído a Hobbes, al menos no se refería a él, y en sus principales ar-tículos políticos de la *Encyclopédie* sólo lo invoca para deplorar su incapacidad de hacer una distinción real entre "súbdito" y "ciudadano".[110] Para Diderot, el "ciudadano" no está obligado a obedecer al soberano incondicionalmente, sino que retiene su derecho a juzgar y criticar y, por implicación, a algo más.[111] Pues el Estado no sólo existe para mantener el orden y la seguridad, como argumenta Hobbes, sino también para lo que Diderot llama "la conservación de la libertad".[112] Dado que la *Encyclopédie* tenía que ser aprobada por los censores, y sólo lo logró con dificultad, difícilmente se puede esperar que Diderot usara sus páginas para rechazar abiertamente el principio de la monarquía o criticar las tradiciones del gobierno real francés. En ninguna parte de sus artículos políticos, como se subrayó en su momento, escribió o pudo haber escrito despectivamente acerca de la monarquía o concedido al pueblo ningún derecho a oponerse al gobierno monárquico despótico.

Sin embargo, los ojos educados percibían un trasfondo subversivo que iba más allá de la mera incitación al ejercicio del juicio crítico sobre todas las cosas, con base en la razón; en efecto, había implicaciones revolucionarias vinculadas integralmente a su naturalismo y su *fatalisme*. En primer lugar, como subrayó una crítica eclesiástica en marzo de 1752, un periodo en que el proyecto de la *Encyclopédie* estaba bajo particular presión,[113] estaba el principio de Diderot de que toda la autoridad política viene de las manos del pueblo, quien se la asigna a la monarquía, un concepto que elimina toda traza de justificación por derecho divino. Si la voluntad de Dios y la religión cristiana proporcionan las bases de una sociedad cristiana, entonces un monarca le debe su corona a Dios, no al pueblo y es responsable sólo ante él.[114] Si el rey recibe su autoridad del pueblo, esto implica que su responsabilidad es ante el pueblo y ya no es en primer lugar el lugarteniente de Dios en la tierra ni el guardián de la Iglesia cristiana.

En segundo lugar, precisamente por rechazar la concepción de Hobbes del hombre ante el Estado como un "súbdito" e insistir en que es un "ciudadano", Diderot avanza a

una concepción del bien público a la que llama (antes que Rousseau) “voluntad general”. Esto obliga al soberano a proporcionar a los individuos y a la sociedad en su conjunto no sólo seguridad, estabilidad y orden a cambio de renunciar al “estado de naturaleza”, sino también a garantizar leyes acordes con los estándares morales y aspiraciones de la sociedad, esto es, leyes que encarnen la “voluntad general”.[115] Es más, sus artículos políticos suponen claramente que existe una diferencia crucial entre la monarquía legítima que gobierna de acuerdo con la “voluntad general” de su pueblo y el tirano que gobierna en su propio interés, sin tomar en cuenta el bien público. En su artículo “Citoyen”, Diderot afirma que un gobernante, cuanto más considera a cada uno igual ante la ley, mejor sirve a la “voluntad general” y agrega que maximizar la igualdad y minimizar la jerarquía son funciones básicas de una monarquía justa. “Cuanto más se acerquen los ciudadanos a la igualdad de pretensiones y de fortuna”, sostiene, “más tranquilo estará el Estado”.[116] La igualdad, afirma, puede teóricamente parecer una característica de la democracia más que de la monarquía, pero incluso en la democracia más perfecta “la perfecta igualdad entre los miembros es una quimera” y, en la práctica, la estabilidad se garantiza mejor con la monarquía.[117]

Según Diderot, entonces, la soberanía no puede ser dividida y la distinción crucial entre los gobiernos no es si son monárquicos o despóticos, sino si son justos o injustos, “libres” o despóticos en el sentido de sostener la “voluntad general”. Es perfectamente cierto que Diderot nunca define la “libertad” que da sentido a la existencia del Estado y descarta toda posibilidad de resistencia popular justificada contra el déspota que pisotee la *volonté générale*.[118] Ya cuando era un joven escritor, reprocha expresamente a Shaftesbury que elogie a quienes asesinan a los tiranos.[119] Pero en los escritos políticos de Diderot las preguntas sobre la *liberté* y la revolución se dejan colgando en el aire, una paradoja irresuelta, un *non sequitur* que le daba a la teoría política un círculo completo para llegar de regreso al dilema alojado en Spinoza y Boulainvilliers. Aunque coherente, la filosofía política de Diderot es inherentemente inestable y, de hecho, explosiva: si el gobierno legítimo está enraizado en el principio de la “voluntad general”, entonces, un gobierno justo y justificable sólo puede realizarse en la práctica bajo un rey filósofo ilustrado.

La esencia de la tradición intelectual radical, desde Spinoza hasta Diderot, es el rechazo filosófico a la religión revelada, los milagros y la Divina Providencia, remplazando la idea de la salvación en el más allá por el mayor bien en el aquí y el ahora. En esta tradición, la felicidad humana es visualizada en parte como un individualismo posesivo y en parte como una sociabilidad compartida que pone el mayor bien en las leyes inventadas por la sociedad para permitir la máxima cantidad de “libertad” a cada individuo; en otras palabras, leyes que encarnan el bien común. Diderot, al igual que Spinoza, subraya la necesidad de inculcar la obediencia a las leyes sociales, definiendo la

verdadera “religión” como una veneración por aquellas leyes y el mejor interés de la sociedad, y la verdadera piedad como la “obediencia” al bien común. Esta nueva forma de reverencia cuasi religiosa fue elocuentemente expresada por el predecesor de Diderot y colega más antiguo que trabajaba en la *Encyclopédie*, Cesar Chesneau du Marsais (1676-1756?), un discípulo de Fontenelle. En un texto impreso en forma clandestina, supuestamente en “Ámsterdam” en 1743, titulado *Le Philosophe*,[120] argumenta que, a pesar de las “fábulas” que creía la gente sobre el diluvio, el fuego enviado de las alturas y las vívidas imágenes del tormento eterno en el Infierno (así como la recompensa del Paraíso), la experiencia muestra que la religión representa apenas una débil fractura en el crimen, la deshonestidad y la mala acción: “la superstición hace sentir sólo débilmente cuánto les importa a los hombres en relación a su interés presente el soportar las leyes de la sociedad”;[121] de hecho, Du Marsais llega a llamar a “la sociedad civil […] por así decirlo, la única divinidad” que el verdadero filósofo reconoce en la Tierra —él la reverencia, la honra con su probidad, por su atención escrupulosa a sus obligaciones y por medio de un sincero deseo de no ser un miembro inútil en ella.[122]

Si se permite la propagación del concepto de “bien común” secular intrínseco al pensamiento radical y al spinozismo, entonces, la revolución política y social basada en las ideas de la “voluntad general” y el llamado a la igualdad se vuelven inevitables. La inestabilidad política que el progreso de esas ideas encierra sólo puede impedirse haciendo retroceder al pensamiento radical como tal. Pero para repeler y superar el pensamiento radical no era necesario atacar el cuerpo completo de escritores radicales. Revisando la situación en 1757, el abad François Pluquet, en su *Examen du fatalisme* de tres volúmenes, confirmó, como tantos otros antes que él, que en efecto había habido un cambio del tamaño del mar en la vida intelectual y cultural francesa desde finales del siglo XVII, y que la incredulidad filosófica incuestionablemente había penetrado en enorme escala. Lo que estaba en juego eran dos visiones opuestas del mundo: una basada en la Revelación, la religión y los milagros, y otra que los rechazaba a favor de un determinismo y materialismo filosóficos arraigados en la idea de que no existe un gobierno divino del mundo ni un más allá. La guerra intelectual ahora en proceso es una guerra por la humanidad y por el mundo. Pero si se quiere derrotar al enemigo, es importante comprender cómo se le puede atacar estratégicamente de la manera más efectiva. Hay, insiste, un alto grado de interdependencia intelectual que conecta los escritos recientes de La Mettrie y (el no mencionado) Diderot, primero, con la ola inicial de polémicas anónimas contra la estructura prevaleciente de autoridad impresas clandestinamente, de la cual la colección (editada probablemente por Du Marsais) titulada *Nouvelles libertés de penser* (“Ámsterdam”, 1743)[123] se ubicó en primer lugar, y en segundo, bastante más atrás, con los colaboradores e intérpretes de Spinoza, entre quienes cita a Cuffeler, Bredenburg, Leenhof y Wachter en particular. Pero en última

instancia, insiste, todo el edificio de la incredulidad moderna, con todas sus implicaciones sociales y culturales, se deriva de Spinoza. Todos los sistemas filosóficos *fatalistes* que postulan la existencia de una única sustancia en el mundo descansan y se derivan de "le Spinosisme".[124]

De ahí que la única manera de controlar y derrotar el ateísmo fatalista de los *philosophes* militantes que dominan la vida francesa sea demoler las bases del sistema de Spinoza. Muchos escritores habían esgrimido sus plumas en contra de Spinoza, pero aun así, su filosofía permanecía inconquistable. Sus primeros oponentes, tales como Wittichius, habían fracasado por completo. El celebrado Bayle, "incluso ese destructor infatigable de toda doctrina sistemática", a pesar de que había destruido a tantos, fracasó estrepitosamente en su intento por aplastar a Spinoza o incluso en entender correctamente su sistema.[125] Fénelon había fracasado de manera no menos evidente. Otros, como el gran filósofo inglés Samuel Clarke y el formidable Isaac Jaquelot, habían tratado de derrocar su sistema atacando unas pocas propuestas clave que consideraban fundamentales, sin darse cuenta de que "para refutar el fatalismo que no supone más que una sustancia" no es suficiente con derribar algunas partes, o incluso el edificio exterior completo; debe demolerse las bases y esto no se había hecho.[16] Tampoco a los polemistas posteriores les había ido mejor. Parecía una situación imposible, pero aun así, debía enfrentarse la verdad: "se ha escrito frecuentemente en contra de ese filósofo, pero —a pesar de lo que muchas personas piensan— con muy poco éxito".[127]

IV. MUJERES, FILOSOFÍA Y SEXUALIDAD

1. La emancipación de la mujer

Las implicaciones revolucionarias del pensamiento radical para las instituciones, el orden social aristocrático y los gobiernos monárquicos europeos apenas podían vislumbrarse ligeramente en la primera mitad del siglo XVIII. Desde el punto de vista político, la principal importancia de las nuevas ideas radicales no sería totalmente evidente sino hasta la década de 1790. Muy diferente era el caso en temas como sexualidad, erotismo y el lugar de la mujer en la sociedad. Aquí, las inquietantes ramificaciones del naturalismo filosófico y el spinozismo, así como la separación radical que establece Bayle entre moral y religión, se volvieron evidentes desde muy pronto y fueron elaboradas por escritores radicales tales como Beverland, Leenhof, Radicati, Mandeville, Doria y d'Argens.

El giro del debate intelectual en Europa, del latín al francés y de los círculos académicos de las cortes a los cafés, clubes y salones, le permitió a algunas mujeres, especialmente de la nobleza, acompañadas de algunas monjas fugadas, actrices, cantantes, cortesanas y otras que estaban relativamente bien educadas, descubrir la nueva filosofía y la ciencia, y por medio de la "ilustración" intelectual transformar su perspectiva de la vida y sus vidas mismas. Tal era el ímpetu de la filosofía en esas décadas, que no sólo pudo echar por tierra la autoridad, la tradición y el sistema de creencias del pasado, sino también, por primera vez, desafiar y de hecho cambiar fundamentalmente los patrones existentes de relaciones sociales y culturales entre los hombres y las mujeres.

Intelectualmente, las mujeres por primera vez se convirtieron en un público y una presencia activa. Así, Fontenelle señala, en el prefacio a su *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* (1686), que él escribe primordialmente "pour les femmes" y aquellos hombres que saben poco latín, y explica que valora los juicios y apreciaciones espontáneas, lo que llama el "esprit" masculino o femenino, mucho más que a la mera erudición, por muy grande que fuere, la que de hecho, apunta, puede a veces carecer totalmente de entendimiento verdadero.[1] Pero él no sólo busca educar a las mujeres en la ciencia, sino también "ilustrarlas" y por este medio convertirlas en sujetos activos de la sociedad. Su ambición, como lo expresa, es superar su ficticia "Madame la marquise" y reemplazarla por el "partido de la filosofía".[2] Otros *philosophes* se visualizaban de igual modo como popularizadores de la nueva filosofía y la ciencia fuera del mundo de la erudición profesional y la República de las Letras. El marqués d'Argens consideraba que sus escritos filosóficos estaban dirigidos primordialmente "al uso de los caballeros y del bello sexo".[3]

Era por todos conocido que la mayoría de los contemporáneos, hombres y mujeres, veían tal infiltración de las ideas filosóficas y científicas entre las mujeres —y peor aún, la participación de las mujeres en el debate, por no hablar de su ingreso al "partie de la philosophie" de Fontenelle— con una inquietud que rayaba en la alarma. Hubo mucha resistencia y condena a tales fenómenos. Su reacción tampoco fue infundada desde el punto de vista conservador, pues el giro intelectual indudablemente erosionaba las nociones de virtud, familia y los papeles sociales convencionales, desafiando crucialmente el estatus subordinado existente de la mujer. Es más, planteaba los temas de la sexualidad, el hombre y la mujer de una manera que perturbaba no sólo a los tradicionalistas, sino también a aquellos comprometidos con una forma moderada de Ilustración. Pues, en general, cuanto más radical el punto de vista, más enfáticas eran las tendencias niveladoras e igualitarias implícitas en estas ideas, las cuales, a su vez, generaban un impulso creciente, no sólo hacia la emancipación de la mujer, sino de la libido humana misma.

¿Debían los hombres y las mujeres tener los mismos pensamientos sobre las mismas bases? Fontenelle, defendiendo una visión del mundo implacablemente mecanicista, profesaba querer damas espirituales, educadas y lectoras, liberadas de la "obscurité" de imaginar al mundo físico a su alrededor impulsado por un caos invisible de espíritus y fuerzas mágicas y sobrenaturales.[4] Pero esto significaba persuadir a las mujeres de que desecharan sus fantasías del pasado y comenzaran a pensar matemática y mecanicistamente. Podría suponerse que las mujeres estaban más dotadas naturalmente para la "imaginación" que para el pensamiento preciso, meditaba Montesquieu, pero le parecía innegable que Descartes y el cartesianismo habían desmitificado poderosamente la mente femenina, empujándola de la esfera de la "poesía" a la de la filosofía, tanto como la de los hombres.[5] Si la filosofía moderna trastornaba las ideas previas sobre la naturaleza y el universo "reduciendo todo a la comunicación de los movimientos", lo hacía para las mujeres tanto como para los hombres, al menos potencialmente, creando un "monde" intelectual común en donde sólo se habla "de entendimiento puro, de ideas claras, de razón, de principios, de consecuencias".[6] Si por el momento permanecía algo de tradición en la subordinación de la mujer, tal vez fuera afortunado, agregaba Montesquieu, que fuera el cartesianismo y sus variantes las que habían dominado la escena filosófica hasta el momento, pues si las cosas iban más lejos, "si cualquier pueblo se envaneciera con el sistema de Spinoza", no quedaría nada de imaginación, tradición y "poesía" o, insinuaba, de deferencia femenina hacia el hombre.[7] Así las cosas, las damas de la nueva filosofía de los salones percibían que "la tiranía de los hombres", como la marquesa de Lambert lo expresó, existe "por la fuerza más que por el derecho natural".[8]

El primer y más obvio resultado del arribo de las mujeres a la arena de la filosofía fue el advenimiento de las patronas de buena cuna de las nuevas ideas. La más célebre fue la

duquesa, más tarde Electriz, Sophie von der Pfalz (1630-1714), esposa de Ernesto Augusto (gobernante entre 1679 y 1698), de Braunschweig-Lüneburg, un principiado conocido desde 1690 como el electorado de Hannover. Esposa de un elector y hermana de otro (Karl Ludwig, del Palatinado, quien tenía inclinaciones filosóficas), su hijo mayor se convirtió —poco después de su muerte en 1715— en Jorge I de Inglaterra, Escocia e Irlanda. Originalmente una entusiasta devota del cartesianismo, Sophie tenía una mente aguda e inquisitiva y siempre subrayaba la importancia de la "filosofía". Habiendo sido criada en un medio liberal calvinista en Holanda por su madre, perteneciente a los Estuardo —la princesa Elizabeth, amiga de Descartes—, pero casada con un príncipe luterano, nunca suprimió enteramente su aversión a los pastores luteranos.[9] Sus horizontes se ampliaron al viajar a Italia, Alemania y los Países Bajos, le gustaba mostrar su forma de pensamiento independiente y en los inicios de su vida de casada provocó rumores de que era dada a examinar literatura profana durante los sermones. En 1778, después de recibir una carta llena de devotos sentimientos del gran sacerdote y científico danés, Nicholas Steno, quien entonces estaba embarcado en la causa de ganar adeptos de buena cuna para la contrarreforma católica en el norte de Alemania, la duquesa le escribió a su hermano burlándose irreverentemente de su piedad.[10] De hecho, llegó a confesarle a Karl Ludwig que, desde su punto de vista, había mucho en la religión cristiana que se contradecía con lo que dictaba la voz de la razón.[11]

Por otra parte, Descartes sólo era una estrella en el firmamento. En marzo de 1679, le contó a su hermano que estaba leyendo la edición francesa recientemente publicada del *Tratado teológico-político* —supuestamente ya no estaba disponible en latín— y lo encontraba "admirable".[12] Una semana más tarde estaba todavía más entusiasmada: "el libro [de Spinoza] es efectivamente muy raro y atiende absolutamente a la razón".[13] En forma todavía más irreverente señaló que si era verdad, como había escuchado, que Spinoza había muerto recientemente, entonces, con toda seguridad algún hombre de la Iglesia lo había envenenado "puesto que la mayor parte del género humano vive de la mentira".[14] En Osnabrück, en donde ella y su esposo tuvieron su corte entre 1661 y 1679 mientras él era administrador episcopal del principado, ella aprendió más sobre la vida de Spinoza de boca de diferentes cortesanos, entre ellos el marqués de Rébenac, hijo de uno de los generales de Luis XIII. Es más, Sophie estimuló en otros el interés en Spinoza, tanto allí como en Hannover, luego de que su esposo sucedió a su hermano mayor como duque en 1679. Encantada con el progreso intelectual de su hijo menor, Friedrich August —consideraba a Jorge frustrantemente tonto en comparación con aquél —, en julio de 1679 reportó a Heidelberg que el joven príncipe "conoce a Descartes y a Spinoza casi de memoria".[15]

Mientras tanto, Leibniz se había vuelto concejal y bibliotecario en Hannover, en donde, como le aseguró a Tschirnhaus, estaba encantado con la atmósfera reinante de

libertad intelectual. Antes de que pasara mucho tiempo, se había ganado la confianza de Sophie, dirigiéndola delicadamente hacia una actitud de antipatía hacia el cartesianismo y el spinozismo y de creciente apreciación del leibnizismo. Pero, si bien Leibniz la aconsejaba, siempre la respetó como una fuerza intelectual por derecho propio y en los años subsiguientes los dos discutían con frecuencia la futura evolución de la escena filosófica europea, así como el propio sistema de Leibniz y, luego de 1700, de pensadores tales como Toland, con quien ambos conversaban largamente y quien pronto dejó de ser del agrado de ambos.

Pero las mujeres no sólo surgieron como patronas de la filosofía, influyendo tras bambalinas como anfitrionas en los debates filosóficos (por así decirlo), sino también como participantes públicas directas en la creciente guerra de filosofías. Una mujer con una reputación filosófica formidable para la época era la amante de Voltaire, Gabrielle-Émilie, marquesa de Châtelet, a quien él celebró por escrito en 1738 como un parangón del poder intelectual femenino y una verdadera discípula de Newton y de la “verdad”.[16] Esta “Minerva de Francia”, como la llama, no sólo compartía su conversación, experimentos científicos y la cama, sino que pronto se rebeló contra su newtonismo inflexible demostrando una vivaz independencia mental.[17] Cuando Voltaire insistió en que leyera a Locke, ella lo apremió a leer a Leibniz. Contrató a un joven erudito suizo, Samuel König, devoto de Wolff, para que le enseñara matemáticas y así exploró sistemáticamente el wolfismo, y en 1739 estuvo en contacto con el propio Wolff. Por un tiempo, en efecto, Wolff puso tal importancia en la intervención de esta mujer que creyó que a través de ella —“su apóstol para los franceses”— podría frenar el progreso de lo que llamaba la “Newtonianischen Philosophie” de Voltaire y los “no muy útiles principios de los ingleses actuales” en Francia, y apresurar así los del wolfismo.[18]

El aliado hugonote de Wolff en Berlín, Jean Henry Samuel Formey (1711-1797), creó la heroína de su novela filosófica, *La Belle Wolffienne*, siguiendo el modelo de la marquesa de Voltaire. Una obra clave de popularización filosófica de la Alta Ilustración, apareció en Francfort en seis volúmenes en 1741-1742, y estaba lisa y llanamente dirigida a las mujeres, tanto o más que a los hombres. Su propósito era persuadir a los lectores de que la filosofía leibniziana-wolffiana era el mejor y único camino para rescatar “la virtud, la sociedad, [y] la iglesia” de los radicales y “fatalistes” y, en particular, de Spinoza, fuerzas que representaban la mayor amenaza a la religión, la autoridad y la civilización.[19] Inicialmente, aprende su heroína, Spinoza se ganó a unos “cuantos partidarios” ansiosos por derrocar el yugo de la religión que se había vuelto agobiante para ellos.[20] Pero al final, la marea filosófica cambió y ahora el sistema leibniziano-wolffiano había triunfado: el “orden eterno, inmutable, independiente, en donde Dios no entra para nada” de Spinoza se estaba derrumbando en todas partes frente a las pruebas de Wolff de que otra serie de leyes generales habrían sido posibles si

Dios así lo hubiera querido.[21] Pero si la *necessité* de Spinoza ahora yacía aplastada bajo la *raison suffisante* de Wolff, de acuerdo con los wolffianos, el prestigio de Gabrielle-Émilie como una agente de primer nivel en el juego filosófico internacional de poder pronto se vio perjudicado por las dudas de si ella era realmente “una dama verdaderamente sabia”. Algunos se burlaban de sus pretensiones señalándola como una mujer superficial, vana y coqueta, “que tiene el espíritu vivo, inquieto, curioso y extraño”, una mujer que sólo simulaba cultivar la filosofía con el propósito de “enmascarar la irregularidad de su conducta”.[22]

El hecho de que al menos unas pocas damas de buena cuna reunieran colecciones completas de literatura filosófica radical para su uso privado queda demostrado con ejemplos como el de Carolina von Hessen (1721-1774), esposa del landgrave de Hesse-Darmstadt. Para la década de 1740, esta dama tenía contacto regular con un vendedor de libros de Francfort, quien había estado en dificul-tades con las autoridades en más de una ocasión por vender libros filosóficos prohibidos.[23] Hija de una madre piadosa, su padre, el duque Christian III de Pfalz-Zweibrücken-Birkenfeld, era ampliamente conocido como libertino y librepensador. Es notable que su gabinete personal de libros incluyera no sólo a Bayle, Locke y Montesquieu, sino también el *Free Thoughts on Religion* (1720), de Mandeville, en su edición francesa de 1722, Collins, nuevamente en francés, La Mettrie, y varias obras del marqués d’Argens.[24]

Pero ¿podía la emancipación intelectual de la mujer aislarse de una emancipación social, legal, política, ideológica, teológica y sexual más amplia? No había razón alguna para pensar así. Es sabido que el mismo Spinoza argumenta que las mujeres son naturalmente demasiado débiles para imponerse y hacerle frente a los hombres e invariablemente se dejan dominar. Éste es de hecho el motivo por el que les niega la participación en su república democrática: por ser débiles y dependientes no son iguales a los hombres.[25] Él evidentemente consideraba imposible que las mujeres fueran capaces de liberarse de la sujeción de los hombres. Pero su argumento también implica, de hecho requiere, que si las mujeres pudieran liberarse de alguna manera de la dominación masculina y rivalizar con los hombres en el poder y hacer valer sus derechos, entonces ya no habría razón para rechazar su acceso como iguales al proceso político. En relación con la sexualidad, Spinoza sostiene que por interés propio se debería evitar escandalizar las ideas morales de la comunidad en la cual vive. Sin embargo, de igual manera, en su filosofía naturalista, el placer sexual, la libido, en tanto y en cuanto exalta la vida, es una buena cosa y, en principio, de ninguna manera difiere fuera del matrimonio y dentro de él.[26] En consecuencia, no hay una base justificable para restringirle el placer sexual a las mujeres más que la que hay para reducir el de los hombres.

El mismo Spinoza mostró poco interés en los temas sexuales y no obstante, paradójicamente, su sistema naturalista se convirtió en la base intelectual de los avances

más importantes por mucho hacia la emancipación de la libido, incluyendo la de las mujeres, que surgieron en la Alta Ilustración. Varios escritores asumieron el hecho de que si la sujeción de la mujer al hombre dentro del matrimonio, la familia y la ley no está después de todo ordenada por un Dios providencial y no tiene base en la Revelación, entonces, todo el sistema de las relaciones entre los sexos prevaleciente en los cristianos, los judíos, los musulmanes y otras sociedades carece de justificación o fundamento, lo mismo que la represión unilateral de la sexualidad femenina. La mujer debía estar en una posición de igualdad con el hombre, pero en los hechos se había considerado vergonzosamente subordinada: "¿No es cada mujer casada —exclama Mandeville— una esclava de su marido?"[27]

Adriaan Beverland (1650-1716) fue el primero en desarrollar un punto de vista radical en esta esfera y, al igual que sus sucesores, provenía de una posición específicamente spinozista. Zelandés y estudiante veterano que, desde julio de 1669, pasó toda una década estudiando en Franeker, Oxford, Utrecht y Leiden, y se volvió un clasicista experto y devoto de Ovidio, Cátulo y Petronio, también fue conocido por su estilo de vida libertino.[28] El retrato que sobrevive de él realizado por Arie de Vois (véase la lámina 9) transmite completamente la irreverencia, opulencia y ejercicio de lo erótico que inspiraron sus años de estudiante y lo vincularon con su leal aliado, Jacob de Goyer († 1706), en Utrecht.[29] Investigador incansable de la historia sexual de la antigua Grecia y Roma, Beverland combinó su experiencia en esta área con las ideas radicales para producir una filosofía de la vida centrada en torno a la liberación del impulso sexual y la glorificación del acto sexual.[30] Particularmente impactante es su conclusión de que el deseo por el placer sexual es fundamental en cada uno y que, sea cual fuere la forma que adopte y por mucho que pueda ser reprimido, este anhelo es un rasgo humano universal. Una consecuencia es que Beverland piensa que las actitudes y el ascetismo puritanos, cualquiera que sea la justificación piadosa alegada, siempre se derivan de la ignorancia, la simulación y la hipocresía.[31] Una segunda es su conclusión de que la modestia y la castidad femeninas son invariablemente una prisión impuesta o autoimpuesta y una forma de engaño, y que en el fondo todas las mujeres buscan el placer y la sensualidad no menos que los hombres. De acuerdo con este esquema, no existe tal cosa como una mujer "pura" y casta en su mente.[32] "El sexo femenino tiene las mismas pasiones que el nuestro", insiste Beverland, pero está obligado a reprimirlas en una medida mayor, pues el deseo sexual en las mujeres es condenado universalmente como contrario a la modestia femenina.[33] Entonces, las mujeres solamente podían satisfacer sus deseos dentro de las restricciones del matrimonio.

Beverland de inmediato obtuvo notoriedad en 1678, con la publicación de su *De Peccato Originali*, una obra que causó escándalo público, fue prohibida y por muchos años sólo se pudo obtener en latín y con dificultad, a pesar de haber sido reimpresa

varias veces en 1678-1679; pero más tarde tuvo una mayor propagación después de que apareció, en 1714, una edición clandestina en francés; en 1746, una traducción alemana, del francés, fue publicada en Francfort.[34] En este tratado erudito e irreverente, Beverland insiste en que Moisés no escribió el Pentateuco y comenta el estado corrupto del texto de la Biblia,[35] y declara, invocando a Hobbes, La Peyrère, Koerbagh y Richard Simon, así como a Spinoza, que las Sagradas Escrituras emplean términos y expresiones adaptadas a las mentes primitivas e ignorantes de los antiguos hebreos que sólo se pueden entender apropiadamente bajo la luz de la filosofía.[36] La historia de la Caída, sostiene, es una alegoría poética que no se refiere a otra cosa más que al descubrimiento de la relación sexual por parte de Adán y Eva, y la transmisión de la necesidad sexual de generación a generación.[37] Ya en 1679, algunos observadores se percataron acertadamente de que Spinoza también había inspirado en Beverland una forma de panteísmo filosófico que ahora vinculaba a una teoría general del erotismo.[38]

Poco después de su publicación, el sínodo de Holanda del Sur condenó al libro como un “tratado nauseabundo y blasfemo”. Se enviaron delegados quienes protestaron ante el pensionario de los Estados de Holanda, Caspar Fagel, quejándose de que Beverland había abusado de las Escrituras y estaba sugiriendo lascivos pensamientos a las mentes de los jóvenes, y leyeron en voz alta los pasajes más ofensivos en su presencia.[39] Fagel estuvo de acuerdo en que el libro debía suprimirse. Los curadores de la universidad llamados a “cortarle las alas” arrestaron a Beverland en octubre de 1679 y lo encarcelaron en el ayuntamiento de Leiden. Fue enjuiciado por una corte académica unas pocas semanas más tarde, lo encontraron culpable de los cargos y lo sentenciaron a retractarse formalmente de sus blasfemias y pagar una dura multa; le confiscaron el segundo tratado llamado *De Prostibulis Veterum* (De los prostíbulos de los antiguos); también lo expulsaron de la universidad y debió desaparecer por un largo tiempo de las provincias de Holanda y Zelanda.[40] Por último, fue obligado a prometer que no volvería a publicar nunca tales “obscenidades.”

Beverland buscó brevemente refugio en Utrecht, pero pronto fue expulsado también de allí. En marzo de 1680 huyó a Inglaterra, según los rumores, con la amenaza de producir “impiedades” nuevas y enviarlas a Holanda “como venganza” por la humillación y el castigo al que había sido sujeto. En Londres se hizo amigo del erudito libertino Isaac Vossius, amigo y aliado de los deístas Saint-Evermond y Temple. Se dice que fragmentos de *De Prostibulis Veterum* fueron incorporados por Vossius en el prefacio de su edición de Cátulo de 1684.[41] Después de la muerte de Vossius en 1689, Beverland, como albacea de este último, intentó tramitar su rehabilitación en su país de origen tratando de agradar al nuevo rey de Inglaterra, el estatúder holandés, William III; en concreto, ayudó a que la gran y valiosa biblioteca de Vossius fuera a Leiden, frustrando los esfuerzos de

Richard Bentley y otros que deseaban obtenerla para el Bodleian de Oxford. No obstante, estas maniobras no sirvieron para restaurarle su prestigio en Holanda y se quedó en Inglaterra, en donde murió en 1716 olvidado y completamente en la miseria.

Pronto aparecieron ideas similares en otros escritores sospechosos de tendencias radicales y fueron obviamente difundidas en la sociedad. De acuerdo con Bayle, la modestia sexual y la castidad femeninas no tenían nada que ver con el amor a Dios o la moral, y la principal razón por la que las mujeres se abstenían mucho más que los hombres de la promiscuidad sexual era que "los hombres han fincado la gloria de las mujeres en su castidad".[42] Si las mujeres fueran capaces de satisfacer los deseos de la naturaleza sin comprometer su reputación, sugería, "llevarían el libertinaje a niveles mucho más avanzados de lo que lo hacen los hombres".[43] En su *Dictionnaire*, Bayle dedica varios artículos a las antiguas filósofas-cortesanas, tales como Hiparquía y Laïs, a quienes describe como inteligentes, hermosas y extraordinariamente disolutas, cuyos excesos sexuales de ninguna manera parece condenar.[44] Según Lahontan, cuyos *Voyages* fueron ampliamente leídos y escandalizaron a muchos, los indios canadienses no sólo adoptaban principios naturalistas sobre Dios y la Naturaleza que portaban una extraña semejanza con el spinozismo, sino que también dejaban libres a sus hijas, fuera del matrimonio, para disfrutar el uso de los hombres para el sexo tanto como les placiera.[45]

Los tradicionalistas, por el contrario, sacaban consuelo del hecho universalmente acordado de que las mujeres se sentían menos atraídas por la filosofía, menos inclinadas al ateísmo y eran en general más devotas que los hombres.[46] Los pensadores radicales tales como Toland podían declarar que su piedad y poca inclinación hacia la filosofía se debía a que no estaban expuestas a las ideas ilustradas: "las mujeres serían igualmente capaces de mejorar en todos los aspectos tanto como los hombres, si tuvieran las mismas ventajas en educación, viajes, compañía y manejo de los asuntos".[47] En forma similar, en 1709, Mandeville hace que una de sus interlocutoras femeninas se queje de que las mujeres están siempre en grave desventaja en la conversación puesto que los hombres recibían toda la educación en las escuelas y las universidades, y pregunte: "¿por qué deberíamos aventurarnos entonces (siendo que sus cabezas están mucho mejor equipadas que las nuestras) a sostener argumentos o conversar con ellos?"[48] Pero la gran mayoría de hombres y mujeres, que aborrecía las ideas radicales y al mismo tiempo se resistía a permitir a las mujeres tales oportunidades de lectura, contacto y viajes, prefería creer que había una diferencia de género innata que hacía a las mujeres naturalmente más devotas y resistentes a los corrosivos efectos de la concupiscencia y las ideas radicales que los hombres. Uno de los innumerables críticos de Toland, William Wotton, en su *Letter to Eusebia* (1704) aseguraba a la dama ficticia destinataria de su correspondencia que "si su sexo realmente entrara en las nociones irreligiosas que ahora prevalecen tanto entre los hombres, la siguiente generación se vería irrevocablemente

perdida"; pero, agregaba, "gracias a Dios, la religión todavía mantiene en alto su autoridad sobre su sexo y que Dios quiera que siempre sea así".[49]

Existían diversas maneras de explicar esta supuesta diferencia innata de género y algunos estaban dispuestos a utilizar mucha tinta para elucidar el punto. Era una tradición consagrada declarar que las mujeres tenían de manera innata una capacidad intelectual menor que la de los hombres, pero tal posición, en el nuevo contexto, tenía ciertas desventajas tácticas obvias. A Theodore Udereyck (1635-1693), un prominente pastor calvinista alemán establecido en Bremen, le preocupaba que los "naturalistas" y libertinos fueran a explotar el prejuicio común de que las mujeres poseían menos juicio e intelecto que los hombres para sugerir que el hecho indiscutible de que "el sexo femenino se opone más al ateísmo y está más dedicado a Dios [...] que el sexo masculino" es una prueba de que la piedad es de alguna manera femenina y por lo tanto tonta.[50] Para contrarrestar esta amenaza, señala que las mujeres son naturalmente más moderadas en sus pasiones y menos inclinadas al estudio que los hombres. Entonces, concluye que la falta de inclinación de las mujeres a la lectura y el "entendimiento limitado" no deben ser considerados como estupidez, sino como un don de Dios, un tesoro maravilloso que permite a las mujeres acabar siendo, espiritualmente, más sabias y más sensibles que los hombres.[51] Mientras que numerosos hombres imaginan que poseen más intelecto que otros y piensan que para impresionar a sus colegas "no deben creer lo que los otros creen, sino más bien lo que los otros no creen"[52] y distanciarse de las opiniones del "hombre común", una forma de arrogancia que inculcan los *esprits forts*, las mujeres afortunadamente están libres de tal orgullo y en consecuencia son más devotas, temerosas de Dios y sumisas a la autoridad. Es por todos sabido, asegura Undereyck, que también hay mujeres disolutas. Pero incluso la más corrompida usualmente lo ha sido por los hombres, está menos inclinada a la blasfemia, la profanación y el sacrilegio que los hombres y puede ser persuadida más fácilmente de regresar a un modo de vida temeroso de Dios.[53]

Undereyck también intenta sacar ventaja de la teoría de la fusión del cuerpo y el alma tan característica de los naturalistas y spinozistas que intenta combatir. Los "ateístas", afirma, sostienen que la mente y el cuerpo son uno, y que los impulsos y las necesidades corporales de los hombres y las mujeres también inculcan sus mentes y formas de pensar. Esto, señala, sólo puede reforzar la implicación de que la devoción a Cristo es una característica femenina irracional. Pero en realidad, insiste siguiendo a Descartes, el cuerpo y el espíritu son principios totalmente diferenciados y no pueden interactuar. En consecuencia, si las mujeres son menos dadas a la impiedad que los hombres, como en efecto ocurre, es una falacia atribuir esta diferencia crucial a diferencias físicas inherentes. Más bien, la diferencia innata es de cualidad espiritual; "después de la Caída", se pusieron mayores obstáculos al sexo masculino en su camino para obtener la salvación

que en el de las mujeres.[54] Además, sostiene Undereyck, Dios también creó a los hombres de tal manera que en sus actitudes hacia las mujeres aspiren siempre a ser amos y señores, mientras que impartió una naturaleza muy diferente en las mujeres, llenándolas del anhelo de aceptar al hombre como su amo y señor.[55] Que el hombre domine y la mujer obedezca no es entonces una diferencia del cuerpo, sino una diferencia innata otorgada por Dios en la Creación. Esta disparidad espiritual es lo que hace que las mujeres se somentan inherentemente más rápido que los hombres a Cristo nuestro Señor.[56] Sin embargo, esta misma diferencia fundamental significa que si, por la razón que sea, la mujer no se muestra tan dependiente como debiera ser con el padre, hermano o marido —como puede suceder con jóvenes viudas y mujeres solteras—, entonces la vanidad de la mujer, más irracional, impulsiva y animal que la de los hombres, es más proclive a ser corrompida y seducida.[57] La frivolidad y la pasión de la mujer por las ropas hermosas y la joyería muestran cuán grandes son los peligros para la sociedad que supone su irracionalidad. La única respuesta es que la sociedad y el Estado fortalezcan la autoridad, el matrimonio y la familia.

Sin embargo, en determinados contextos sociales era difícil asegurar que la mujer fuera más inmune al pensamiento radical que el hombre. Horrorizado por la penetración de la filosofía en la aristocracia de la corte francesa alrededor de 1700, el padre Massillon adoptó el parecer de que las damas nobles francesas difícilmente eran menos propensas a seguir la conducción de los *esprits forts* que los hombres aristócratas. ¿Acaso actualmente no están las damas de buena cuna de Versalles y el gran *châteaux* de Francia —pregunta— más espléndidamente peinadas y ataviadas que nunca, mientras al mismo tiempo parlotean incesantemente sobre las "verdades eternas de la geometría" y las sutilezas de la metafísica?[58] No obstante, si para él era obvio que las mujeres podían darse de hecho a la lectura de la filosofía y la cultivación del intelecto, este nuevo fenómeno provenía en su opinión del orgullo aristocrático y de un deseo rebelde de satisfacer la lujuria del cuerpo en abierto desafío a la moral y la Iglesia.

En la tensa atmósfera intelectual de la época abundaban las querellas sobre ejemplos clave traídos de la historia, interpretados de diversas formas para mostrar que las mujeres podían, o no, justificadamente o de hecho, competir con los hombres en cuestiones filosóficas. Una mártir intelectual alegremente aplaudida por Toland fue la encantadora Hipatia de la Alejandría del siglo V, la "gloria de su propio sexo y la desgracia del nuestro", una joven célebre tanto por su belleza como por su sabiduría. Ella sobrepasaba a todos como profesora de filosofía, asegura Toland a sus lectores, y estaba "rodeada todos los días por un círculo de jóvenes nobles".[59] Desafortunadamente, este parangón se aventuró a expresar sus opiniones anticlericales durante una disputa jurisdiccional entre el gobierno cívico y el obispo Cirilo de Alejandría. Por hablar en contra del poder sacerdotal, dice Toland, fue atacada en el año 415 d.n.e. por una turba indignada incitada

por el clero. El pueblo "la desnudó completamente", la asesinó y la "despedazó". Cirilo, santificado más tarde por la Iglesia, es descrito por Toland como el "ideólogo" de este asesinato "y su clero, los ejecutores de esta furia implacable".[60] Sobra decir que este esfuerzo por "arremeter contra la reputación del venerable San Cirilo" indignó a sus oponentes, lanzándolos a uno a responder que Hipatia, por el contrario, era la "más impúdica concubina académica", una "filósofa" sin vergüenza que con el fin de rechazar a un pretendiente no querido empleaba una estratagema —arrojarle su toalla de menstruación a la cara— "ante lo cual enrojecería la más común prostituta de Venecia".[61]

2. Libertad de conversación y libertad sexual

A medida que las actitudes asociadas en particular con la alta sociedad parisina durante el periodo de la Regencia, luego de la muerte de Luis XIV en 1715, se propagaban por toda Europa, aunque con frecuencia adulteradas, cada vez se percibía más que la moda de una interacción más libre entre hombres y mujeres planteaba varios problemas prácticos, al erosionar la tradición social y los valores morales. El medio parisino transformado, más libre intelectual y sexualmente, generó un nuevo tipo de "caballero", en donde con frecuencia se veía al librepensador Saint-Evermond como su prototipo: el conversador elegante que despreciaba la guerra, la política y la religión, y buscaba la distinción entre sus colegas a través de una combinación de comprensión filosófica, ingenio, escritura irreverente y búsqueda del placer refinado.[62] Pero no fueron los *evremondisti*, como eran apodados estos hombres en la alta sociedad napolitana, quienes impusieron el principal desafío; pues tales pretensiones y hedonismo masculinos no eran en sí particularmente novedosos ni perturbadores. Más bien, era el nuevo concepto de "conversación libre" entre los hombres y las mujeres que no estaban familiarmente próximos lo que resultaba inquietante. Es verdad que esta "conversación libre" entre caballeros y damas, mientras que rondaba la filosofía, la religión y la ciencia, en general excluía la política y los temas legales.[63] Pero el punto crucial era que generaba un nuevo tipo de espacio social para las mujeres, apuntalado por la filosofía, caracterizado por la libertad de expresión fuera del marco familiar.

Una discusión destacable del impacto de las nuevas actitudes hacia las mujeres y las relaciones entre los sexos fue la del veterano filósofo napolitano —una especie de *Evremondiste* y criptospinozista— Paolo Mattia Doria. En efecto, aunque poco conocido, su *Ragionamenti* de 454 páginas, publicado en "Francfort" (¿Nápoles?) en 1726, "en el que se muestra que la mujer, en casi todas las virtudes primordiales, no es inferior al hombre", una obra dedicada a la duquesa Aurelia d'Este de Limatola, es un

clásico de la Alta Ilustración. El problema esencial, deja claro, es que la nueva moda por "la libertad de conversación entre hombres y mujeres", ahora parte del culto del refinamiento y el "buon gusto" que emana de los salones parisinos, necesariamente encierra un debilitamiento de las formas tradicionales de supervisión de las mujeres por parte de sus parientes hombres. Pues en el nuevo contexto, no sólo hay más intercambio entre hombres y mujeres sobre una base más libre, sino que también, lo que es aún más perturbador, las mujeres ahora escuchan mucho más de lo que los hombres se dicen unos a otros; es decir, tienen más oportunidad de aprender sobre política, realidades sociales, religión e incluso sexo.[64] Esto inevitablemente implica una erosión de los estándares tradicionales de pureza, castidad, autoridad y honor familiar.[65]

La filosofía, señala, está teniendo inmensas consecuencias prácticas para la sociedad, pues por mucho que las mujeres puedan haber estado excluidas del discurso intelectual en el pasado, la realidad es que son tan capaces de comprender las verdades de la filosofía y discutir las proposiciones filosóficas como los hombres. También tienen iguales derechos a participar en el progreso de la filosofía.[66] De la historia de la filosofía de la antigua Grecia extrae la evidencia de esta afirmación. Epicuro en particular, señala, había buscado discípulas filósofas cuyos logros intelectuales eran indiscutibles. Él da gran importancia a la más famosa de las concubinas griegas, Aspasia, amiga del gran hombre de Estado, Pericles, y famosa por su sabiduría y profundo conocimiento de la filosofía.[67] Su casa fue uno de los principales lugares de reunión para el discurso político de la Atenas de finales del siglo V y, entre otros, fue frecuentada por Sócrates. Desde luego, admite, debe condenarse a Aspasia y a otras damas filósofas semejantes, pese a su brillantez intelectual y sabiduría, pues eran, en sus palabras, tan lujuriosas y lascivas como bellas y sabias.

Éste es precisamente el problema, según Doria, pues desde fines del siglo XVII un nuevo "epicureísmo" (*i.e.* spinozismo) respaldado por el escepticismo estaba pervirtiendo nuevamente a la sociedad, y la consecuencia inevitable de permitir "libertà di conversare" es que las mujeres otra vez se vuelvan filosóficamente conscientes y por lo tanto "infectadas" por el epicureísmo y el escepticismo y, en consecuencia, más vulnerables que antes a los pensamiento pecaminosos y lascivos. "Libertà di conversare" para las mujeres inevitablemente significa más oportunidades para la intimidad y el juego amoroso fuera del matrimonio.[68] ¿Cómo pueden evitarse o al menos minimizarse las indeseables y perniciosas consecuencias de esto? Muchos hombres, apunta Doria, se esfuerzan por resistir el avance de la "libertà di conversare" y retroceden a los modales anticuados, excluyendo a las mujeres del discurso y los contactos intelectuales. No obstante, tal estrategia conservadora no puede funcionar, a no ser que lleguemos al extremo de los "bárbaros turcos" y literalmente encerremos a nuestras mujeres bajo llave en nuestras casas, impidiéndoles todo contacto con el mundo exterior.[69] Un régimen de restricciones,

con excepción del aprisionamiento virtual de las mujeres por parte de los hombres, serviría meramente para mantener a las mujeres ignorantes de la filosofía —y aquí el argumento toma un giro radical—, y por lo tanto altamente vulnerables a las palabras seductoras y capaces de recurrir al engaño y al subterfugio para encontrarse con sus amantes.[70] Entonces, sólo la filosofía puede inculcar la verdadera virtud, aun cuando al mismo tiempo transforme las relaciones tradicionales entre los sexos.

La solución, sostiene Doria, es reconocer que en el nuevo contexto es esencial “bene educare la donne” (educar bien a las mujeres).[71] A las niñas se les debe enseñar desde muy jóvenes a amar la virtud por su valor mismo, en vez de imponerles la castidad, y deben aprender ideas elevadas, apropiadas y seguras.[72] Siendo la naturaleza humana lo que es, admite, la atracción sexual va a superar a veces a la razón, pero esto es un problema tanto para los hombres como para las mujeres. Al final, concluye y aquí revela su tinte criptospinozista, el nivel de virtud entre las mujeres va a reflejar el nivel general de virtud en la sociedad, esto es, el valor o no de las actitudes de los hombres con quienes viven las mujeres y quienes determinan su educación, las leyes a las cuales están sujetas y su religión.[73] Si la conducta corrupta, el adulterio y la seducción se dan sin restricciones entre los hombres, entonces así será, en el grado correspondiente, entre las mujeres. Por tanto, las damas deplorablemente promiscuas del imperio romano, con Mesalina y Agripina en primer plano, simplemente reflejaban la execrable corrupción de las costumbres que, según Doria, emergió después de la caída de la República.[74] La conclusión final de Doria es que las mujeres son igualmente aptas para las labores intelectuales como los hombres, igualmente propensas al vicio y la virtud, y necesitan mantenerse saludables y en armonía en cuerpo y mente tanto como los hombres.[75]

Una mujer que se empapó de estas imágenes de Doria en Nápoles y se dedicó a cultivar la filosofía fue Giuseppa-Eleonora Barbapiccola, la traductora al italiano —del francés, no del latín— del *Principia* de Descartes.[76] Amiga de Vico, Giuseppa-Eleonora también se vio inspirada por Valletta, Spinelli y Grimaldi.[77] Es más, como revela en su prefacio, ella era una mujer con una misión. Su objetivo al traducir a Descartes no era solamente difundir las ideas cartesianas entre aquellos que no sabían latín, sino difundir el conocimiento del cartesianismo entre las mujeres en particular y llevar a sus colegas femeninas al debate filosófico.[78] También elogia a las mujeres filósofas de la Grecia clásica, alabando a Aspasia como la “maestra” y más tarde esposa de Pericles, aunque modestamente pasa en silencio por los temas de la sexualidad planteados por Doria. Admite que la mayoría de las mujeres en buena posición pierden su tiempo en propósitos frívolos, tales como discutir la última moda y escoger listones, pero insiste en que una insuficiencia tan deplorable no se debe a “la naturaleza, sino a una educación desdichada”.[79] Al igual que Doria, llama a una reforma fundamental para educar a las

niñas.[80]

Una mujer de la Alta Ilustración que participaba en el debate filosófico entre los hombres debía, como Barbapiccola, o eludir el tema del sexo o, al igual que la *salonnière* parisina, Madame de Lambert, insistir en que las mujeres en la República de las Letras debían tener una reputación por la "virtud".[81] En consecuencia, los temas sexuales sólo podían explorarse en los medios impresos escritos por hombres, y el alegato por la emancipación de la libido, del hombre y la mujer, sólo podía ser impulsado por los pensadores radicales masculinos. El resultado, como era de preverse, horrorizaba a la opinión contemporánea. Beverland, Leenhof y Radicati fueron más allá y abordaron la cuestión de la sexualidad desde la premisa spinozista de que el bien y el mal son conceptos puramente relativos y la ética debe construirse sobre el principio de que no existe una moral absoluta. En vez de conceptos heredados o innatos, el criterio para una ética responsable sólo puede ser lo que le ofrece, o no, bienestar a la comunidad y al individuo.[82] Entonces, ni la religión, ni las costumbres sociales pueden ser una guía legítima, como es obvio, declara Radicati, a partir de la desconcertante diversidad de actitudes y normas que prescribe. Por tanto, mientras los "cristianos primitivos alababan a las mujeres y vírgenes que se dieron muerte cuando estuvieron en manifiesto peligro de ver violada su castidad", en otras religiones la abstinencia femenina no se tiene ni remotamente en una estima comparable.[83] Por el contrario, "los maridos de la ciudad de Calcuta, en India del Este", afirma, "con mucho cariño intercambian a sus esposas", mientras que los de otras regiones de la India del Oeste "envían a sus hijas a los templos para que sean desfloradas por los sacerdotes y creen que, al hacerlo, le hacen el más sagrado sacrificio a sus dioses".[84] De igual manera, sostiene, no hay un estándar absoluto para la decencia o la indecencia. "En Sicilia, España, Portugal, etc. —señala— una mujer o joven virtuosa enrojecería por completo al ser saludada o besada por un hombre o si él viese sus pechos desnudos, mientras que, al mismo tiempo, una damisela igualmente virtuosa francesa o inglesa pasaría por esto sin la menor perturbación o emoción; y esto porque a las primeras se les ha enseñado que estas cosas son indecentes y a las segundas que están permitidas."[85]

Aplicando su principio (que no difiere del de Mandeville) de que "aquellas cosas que contribuyen a la tranquilidad y felicidad pública" son buenas y aquellas que "conducen a la intranquilidad y la ruina" son malas, Radicati afirma que la libertad sexual total, incluyendo la de las mujeres, es buena.[86] Deplora el efecto represivo de los conventos, que meramente obligan a cada joven mujer lo suficientemente desafortunada como para ser confinada allí a masturbarse "en alguna medida para mitigar el ardor de su concupiscencia".[87] Cuanto más represiva sexualmente sea una sociedad, o como él lo expresa, cuanto mayor sea la "separación tonta e injusta entre los diferentes sexos que se

practica en muchos lugares”, más homosexualidad florece en todas sus formas, y declara que hay menos homosexualidad en Inglaterra y Holanda que en el sur de Europa, precisamente porque en aquellos climas del norte las mujeres gozan de más libertad sexual.[88] Condena el culto a la virginidad y la prohibición de las relaciones sexuales antes del matrimonio para las niñas, como algo perjudicial en general. Una consecuencia atroz, según Radicati, es que las jóvenes solteras que, sobrepasadas por el deseo, tienen relaciones y quedan embarazadas, temen tanto la desaprobación y la condena de la sociedad que con frecuencia abandonan o incluso matan a sus vástagos ilegítimos.[89]

La nueva noción de autodescubrimiento, así como de descubrimiento del mundo, a través de la filosofía y la “libertà di conversare” entre los sexos, explica ese extraordinariamente estrecho vínculo entre la filosofía y el sexo tan dominante en la Ilustración europea. Además, eran especialmente las mujeres, o así les parecía a los libertadores filosóficos de la Alta Ilustración, quienes necesitaban consejo sobre cómo liberarse de la sujeción y la represión del pasado, consejo que no podía ser más que simultáneamente filosófico y sexual. La gran importancia de *Teresa filósofa* (1748), la mejor y más seria obra erótico-filosófica de la Alta Ilustración —según el Marqués de Sade, *Teresa* es la única “que ha sabido unir la lujuria y la impiedad y que dará finalmente la idea de un libro inmoral”—[90] definitivamente no yace, como se ha declarado, en haber sido publicada “precisamente en el momento en el que salió de la imprenta la primera gran andanada de obras de la Ilustración”,[91] sino que su importancia radica en que es una reelaboración de ideas en la esfera erótica de una Ilustración muy anterior, especialmente del spinozismo, pues fue escrita —casi con seguridad en vista de los numerosos ecos entre ésta y las obras conocidas del marqués— por d’Argens, probablemente durante sus años en Holanda en la década de 1730 o poco después en Alemania.[92]

El tema fundamental es que el autor expresa lo que ha sido llamado “naturalisme à la Spinoza”[93] a través de las percepciones y palabras de una joven que atraviesa un largo y agitado proceso de educación sexual.[94] De acuerdo con la filosofía hedonista del autor, no hay diferencia entre la salvación física y la espiritual; ambas son una y la misma y se encuentran exclusivamente en este mundo. Dado que las luchas intelectual y sensual por el bien supremo están en realidad inextricablemente entrelazadas, la filosofía se vuelve, literalmente, la amante del sexo placentero. Como en Beverland, Leenhof y Radicati, todas las nociones de bien y mal absolutos son abolidas a favor de una ética de la relatividad y, nuevamente siguiendo a Spinoza, la única restricción moral primordial que sobrevive es el imperativo de respetar y someterse a las leyes humanas de la sociedad en la cual uno habita, “que son como las ligaduras de las necesidades mutuas de la sociedad”.[95] Uno sufre de infelicidad o algo peor si se rebela contra las leyes del propio

país, no porque la rebelión esté mal en sí, sino porque, como lo expresa Teresa, entonces es perseguido por el rigor de la ley, el remordimiento y el odio, y el desprecio de sus compañeros ciudadanos; lo cual está bien, en opinión de Teresa, porque al buscar la autosatisfacción y el propio placer “cada uno debe cuidar de no hacer nada que hiera la felicidad de su vecino”.[96]

Éste es un texto en el que la glorificación convencional de la virginidad es remplazada por una abierta apología del placer sexual en las mujeres tanto como en los hombres, pero sólo aquellas formas de gratificación sexual que no hieran a otros. El cultivo de la piedad cede el paso al ensalzamiento de la ética del “hombre honesto” mundano y su equivalente femenino, la exaltación de los mandamientos de Dios, a la veneración de la ley humana. Durante su periodo como joven monja, Teresa había llevado una vida desdichada, truncada y frugal bajo la conducción de sus confesores católicos. Poco a poco se había emancipado de tal esclavitud a través del vouyerismo y la masturbación, aprendiendo de hombres más ilustrados y también de los libros eróticos. Teresa elogia la masturbación como aquello que le devolvió la alegría de vivir y la salud psicológica y física.[97] Por último, Teresa descubre el amor y las relaciones sexuales extramaritales y, luego de ponderar cuidadosamente toda su experiencia con la seriedad que la vida le merece, se vuelve una *philosophe* y encuentra así la felicidad y la salvación en el mundo terrenal. En cuanto a la religión: “No hay culto, Dios se basta a sí mismo”.[98]

V. CENSURA Y CULTURA

1. CENSURA REAL FRANCESA

Un factor decisivo que modeló el surgimiento del pensamiento radical en Europa —así como el de la Ilustración moderada, aunque de una manera diferente— fue el impacto de la censura, tanto secular como eclesiástica. Si bien es verdad que la censura intelectual europea en el inicio de la era moderna fue poco sistemática y con frecuencia ineficiente, proporcionando un espacio mínimo de coordinación a través de las fronteras políticas y jurídicas y manifiestando toda la caótica y desconcertante diversidad de procedimientos institucionales característica del *ancien régime*, no se debe subestimar su amplio impacto ni el grado de convergencia ideológica de todas las variedades de censura institucionalizada en la lucha contra las ideas radicales. A lo largo de todo el continente, aunque con diversos grados de intensidad, se suprimían puntos de vista inaceptables y se castigaba a editores, impresores y vendedores de libros, así como a autores de obras que contuvieran ideas ilícitas.

Incluso en las dos sociedades más libres de Europa —la República Holandesa e Inglaterra—, países en donde prevalecía la cultura urbana y las rígidas jerarquías sociales del pasado se habían vuelto más flexibles, los escritores radicales estaban más afectados por la censura de lo que con frecuencia se sabe. En Gran Bretaña hubo una marcada atenuación de la censura luego de la Revolución Gloriosa y en especial de la expiración de la Licensing Act (Ley de Licencias) en 1695, un fenómeno vinculado a un retroceso más general del influjo de la Iglesia en la vida cultural inglesa.[1] Sin embargo, siguieron existiendo restricciones apreciables. Los escritores deístas que negaban los milagros y la autoría divina de las Escrituras, desdeñaban la Iglesia establecida o el resultado constitucional de la Revolución Gloriosa, no podían ignorar las restricciones impuestas por la autoridad parlamentaria. Especialmente la Blasphemy Act (Ley de Blasfemias) de 1698, que prohibió expresamente que se negara la divinidad de Cristo y la Trinidad (excepto para los judíos, quienes estaban exentos de estas precauciones), no debía tratarse a la ligera. El primer libro de Toland, *Cristianity not Misterious* (1696), pudo haber llegado en el momento oportuno para explotar la expiración de la Licensing Act, pero esto no impidió que fuera denunciado y públicamente quemado, tanto por el parlamento irlandés como por el inglés, mientras que Toland mismo fue obligado a huir a Irlanda, adonde regresó con la esperanza de que le adjudicaran un puesto en el gobierno y se encontró con que había órdenes de juzgarlo por "enemigo público sin remedio de toda religión revelada […] que abiertamente pretendía ser la cabeza de una secta".[2] En 1710, la Cámara de los Comunes condenó el *Rights of the Christian Church Asserted*

(1706), de Matthew Tindal, y una segunda obra de 1709 que defendía aquel texto —en ambas se negaba al poder eclesiástico toda autoridad independiente—, así como una traducción inglesa de la larga reseña del primero escrita por Jean Le Clerc. Las tres obras fueron quemadas públicamente por un verdugo corriente, porque Tindal, según William Carroll, procura fundar el "estado de naturaleza" y "subvierte fundamentalmente toda religión revelada y natural, y echa por tierra nuestra Constitución tanto de la Iglesia como del Estado".[3]

Poco después, Anthony Collins, conmocionado por la protesta contra su *Discourse of Free Thinking* (1713), se refugió por un tiempo en los Países Bajos. Al regresar, tomó a su cargo la delicada tarea de distribuir sus discursos publicados anónimamente, encomendándole a su amigo hugonote, Pierre des Maizeaux, por cuya mediación le había confiado 120 copias a un vendedor de libros londinense, que le "advierta al señor Robinson que no tenga nunca simultáneamente más de tres o cuatro de mis libros de *Freethinking* en su librería, y que no las promocione (*i.e.* anuncie) públicamente".[4] Thomas Woolston, menos cauto, a diferencia de Collins y otros autores imprudentemente puso su nombre en sus publicaciones incluso cuando negaba los milagros de Cristo y la Resurrección y declaraba que la "libertad de pensar, escribir y juzgar por nosotros mismos en la religión es un derecho natural cristiano y protestante",[5] fue enjuiciado por el ministro superior de justicia en persona en el ayuntamiento en marzo de 1729, y sentenciado a un año de prisión y a pagar una multa de 100 libras. Además, al no poder pagar, el desdichado Woolston permaneció en prisión después de haber cumplido su año de condena y allí murió en 1733. Por precaución, David Hume decidió omitir sus críticas a los milagros en su *A Treatise of Humane Nature* (1739-1740), que publicó apenas unos años más tarde, y continuó ejerciendo algún grado de autocensura durante la década de 1750 e incluso más tarde.[6]

Sin duda, a medida que avanzaba el siglo XVIII, la sociedad se acercaba gradualmente a una mayor apreciación de la tolerancia religiosa y la libertad intelectual. Los paladines de la Ilustración moderada en su mayoría denunciaban que la adhesión inexorable a las actitudes del pasado podía jugar a favor de los radicales, aunque pocos iban tan lejos como el newtoniano William Whiston, quien consideraba la intolerancia religiosa como algo temible que proporcionaba "una ayuda fatal a los deístas, ateístas y libertinos para repudiar los ofrecimientos del Señor y maldecir el nombre de Cristo […] poniendo a todas las religiones bajo la sospecha de ser un fraude".[7] En Francia, el abate *malebranchista* Houtteville insistía en 1722 en que la nueva tolerancia práctica y la libertad de opinión en Francia habían llegado demasiado lejos y estaban ayudando activamente al desastroso avance del naturalismo, el fatalismo, el materialismo y el "Spinozisme".[8] Pero la creciente secularización también generó una gran tensión entre los mecanismos de control eclesiásticos —habiendo sido en el pasado funciones

supremas de las Iglesias— y los aparatos administrativos en expansión y la creciente ambición estatales. En Francia, había en 1702 una sensacional disputa entre los brazos secular y eclesiástico cuando se le requirió al mismo Bousset, para su evidente desesperación, que sometiera a la censura real una publicación propia contra Richard Simon, lo cual se negó a hacer. Los arzobispos se encontraron con que dejaron de ser agentes y se convirtieron en objetos de la supervisión real de los libros.[9]

En la Francia de Luis XIV los *parlements* regionales con frecuencia llevaban a cabo quemas de libros, numerosos edictos suprimían determinados libros y la policía realizaba inspecciones regulares a las librerías, así como estrictas revisiones al equipaje de los viajeros en las fronteras. Ciertamente, había ediciones ilícitas dentro de Francia y la censura no era tan rigurosa como para detener un incesante flujo de libros prohibidos que se colaban desde el exterior a las bibliotecas de los nobles, *savants*, oficiales y el clero. Pero sí era lo suficientemente incisiva para hacer al mercado francés de libros libertinos y disidentes en una gran medida dependiente de fuentes de abasto externas y métodos subrepticios de distribución. Una consecuencia de esto fue que las personas bien acomodadas necesitaban contactos en el extranjero, especialmente en Holanda en donde se concentraba la mayoría de la producción y exportación de libros clandestinos, para producir material de lectura ilícito, e incluso así el éxito estaba lejos de ser garantizado. En octubre de 1682, el antiguo editor de la *Journal des Sçavans*, el abate Gallois, habiendo buscado en vano ejemplares de la *Histoire critique du Nouveau Testament* de Spinoza y Simon en París, le solicitó al célebre científico Christian Huygens, en La Haya, que lo ayudara. Huygens no hizo ninguna mención de Richard Simon, pero acordó mandarle las obras de Spinoza desde Holanda si lograba idear una estratagema apropiada, tal como esconder los volúmenes en las maletas del embajador holandés que estaba por partir a París: "usted no ignora las prohibiciones y las escrupulosas inspecciones que hacen en sus fronteras por cuestión de libros y que los llevan incluso a hurgar en las maletas de los viajeros".[10] El año siguiente, Bayle, cuyos escritos serían virtualmente prohibidos en su totalidad en Francia,[11] escribió desde Róterdam notificándole a su hermano que era casi imposible encontrar a alguien que estuviese dispuesto a aceptar libros prohibidos en los barcos holandeses que partían a Francia, puesto que implicaba un riesgo importante y los capitanes temían que les confiscaran su cargamento junto con los libros.[12]

Entre los episodios más celebrados de la censura de libros de Luis XIV estaban la prohibición de las grandes obras exegéticas de Richard Simon, la negación del teniente general de la policía de París en 1681 a autorizar la primera obra importante de Pierre Bayle, los *Pensées diverses* (a pesar de haberla escrito bajo la conducción de un apologista católico), la subsecuente huida de este último a Holanda con el manuscrito oculto en su equipaje, y la prohibición del *Dictionnaire* de Bayle de 1697.[13] La

supresión de la *Histoire critique du Vieux Testament* de Simon en 1678 es especialmente notable, dado que el libro ya había sido aprobado por el *principal censeur des livres* en la Sorbona y por el *supérieur general* de la Oratoire, y ya se habían impreso y encuadernado 1 300 ejemplares cuando Bossuet intervino en el más alto nivel: con el ministro Le Tellier. El 15 de junio de 1678, Colbert firmó una orden de prohibición emitida por el *Conseil d'en haut*, por la cual el teniente general de la policía de París incautó y quemó toda la producción.[14] Este revés, y su expulsión de la Oratoire ese mismo año, aislaron a Simon dentro de la vida cultural francesa y lo obligaron de ahí en más a recurrir a editores en Holanda, lo que ocasionó la permanente exclusión de sus publicaciones en Francia, al menos oficialmente. Sin embargo, curiosamente esto no ayudó a mitigar su disgusto por la libertad holandesa. Más bien, continuó despreciando la libertad de expresión en Holanda a la que consideraba corrupta y amoral, inspirada "por una razón de interés y de avaricia".[15] Mientras tanto, Bossuet, al mismo tiempo que ayudaba a extender la censura intelectual francesa, tenía que obtener del extranjero los libros prohibidos para su uso personal a través de tortuosos caminos. Habiendo sido muy efectivo en suprimir a Simon, y más tarde la réplica de Le Clerc a Simon —un libro juzgado "todavía más injurioso con las Santas Escrituras" que el del propio Simon—, tuvo que realizar muchos esfuerzos para procurarse ejemplares para su propio uso vía Ginebra.[16]

El sistema de censura prevaleciente en Francia hasta la muerte de Luis XIV en 1715 era difícil de manejar y, puesto que involucraba compromisos entre jurisdicciones que competían entre sí, acarreaba una considerable superposición y falta de claridad. La literatura ilícita que venía de Holanda se colaba por el mar, particularmente vía Rouen, y también por varias rutas terrestres.[17] Numerosas fuentes atestiguan esta extensa penetración, incluso en los baluartes espirituales más estrechamente vigilados de Francia. En 1690, las preocupadas abadesas del famoso convento de Fontevrault, cerca de Tours, alertaron al obispo Huet sobre el creciente espíritu de rebelión en los conventos y monasterios del norte de Francia, adjudicándole explícitamente este aterrador fenómeno a la afluencia de libros prohibidos provenientes de Holanda, mismos que estaba enseñando incluso la más mediocre de las internas de los claustros, quienes para deshacerse de toda autoridad preferían examinar y juzgar todos los temas intelectuales en forma crítica por sí mismas.[18]

No obstante, la presión de la censura sólo supuso que los libros entraran a Francia con dificultad y a un alto costo, lo que, a su vez, significó que su disponibilidad estaba en gran medida restringida a la aristocracia y a los círculos de altos funcionarios y eclesiásticos, y también a unas pocas ciudades grandes, sobre todo París y Rouen. Se ha sugerido que deberíamos recordar que "había mucha morralla mezclada con la idea dieciochesca de la filosofía" y no deberíamos tener una "mirada excesivamente culta y

metafísica de la vida intelectual del siglo XVIII”.[19] Pero mientras que el material erótico estaba indudablemente más integrado que hoy en día a lo que se consideraba *philosophique* en el siglo XVIII, lo que muestra la evidencia de los años más crucialmente formativos de principios del siglo XVIII es, de hecho, precisamente lo contrario —la impresionantemente alta proporción de obras genuinamente filosóficas que conformaban el mercado ilegal.

Un éxito notable para la policía de París fue el arresto en 1705 de Joseph Huchet, bibliotecario y secretario del funcionario real, Antoine de Courtin, quien residía en el Palacio Real, entonces, como ahora, uno de los barrios más selectos de París. Huchet fue arrestado cuando las autoridades supieron por un informante que tenía un depósito para “todos los libros de Holanda” en su casa del pueblo de Courtin.[20] Fue enviado a la Bastilla junto con los libros y la correspondencia que le incautaron. Hasta el estallido de la guerra en 1702, Huchet había estado recibiendo sus suministros ilícitos de libros de un *libraire* en Rouen llamado Dedun, quien los había importado por mar, desde Róterdam, escondidos entre otros cargamentos.[21] Desde el estallido de la guerra, Huchet había obtenido sus libros por tierra vía un *libraire* en Liège llamado Jean-François Bronckhart, quien los ocultaba en los carruajes.

Interrogado por el teniente general de la policía, el marqués d’Argenson en persona, el 6 de julio de 1705, Huchet admitió haber recibido cajas de libros prohibidos desde Holanda y Liège, que almacenó en habitaciones pertenecientes a la duquesa de Choiseul y otros hombres y mujeres de la nobleza.[22] Originario de Alencon, a los 18 años había llegado a París, en donde vivió más de 20 años, para estudiar filosofía en el colegio jesuita de Clairmont, a cargo del “Padre Martineau”. Interrogatorios posteriores develaron *magasins de livres* ocultas en el Hôtel de Sully y el Hôtel de Condé, y se le preguntó qué hacía en aquellos establecimientos aristocráticos a donde se le había visto entrar con frecuencia.[23] Él admitió estar en términos amigables con el personal del primero, en donde la duquesa de Verneuil bondadosamente le había proporcionado una habitación para sus libros; en el Hôtel de Condé no tenía una bodega, aunque estaba en excelentes términos con los secretarios, en especial con el “superintendant des bastiments” [superintendente de los bastimentos] del príncipe. Los paquetes de libros que le enviaban desde Liège al parecer arribaban directamente a la puerta del Hôtel de Sully, en donde quedaban bajo el cuidado de Monsieur de la Forêt, *officier* de la duquesa de Verneuil. Todo sugería que la clientela de Huchet era aristocrática y burocrática, y su propio empleado, reconoció, era un ávido conocedor de los “mauvais livres de Hollande” [libros malos de Holanda].

Los suministros de Huchet venían de Holanda y el término “livres de Hollande” fue usado en los interrogatorios como un término genérico para la literatura prohibida en general. Sus bodegas contenían gran cantidad de teología católica, especialmente

jansenista, y también literatura erótica. Entre las novelas favoritas subidas de tono figuraban *Venus dans le cloître* y *Le Moine secularisé*, así como escandalosas crónicas, aunque éstas no necesariamente fueran consideradas “basura”, entre las cuales la más buscada era *Histoire amoureuse des Gaules*, de Bussi-Rabutin, un clásico en prosa ávidamente leído por la aristocracia francesa de la época pero, en ese tiempo, disponible sólo desde Holanda.[24] Otro componente importante, revela la lista de Huchet, lo constituían los tirajes de publicaciones eruditas en francés, particularmente *Bibliothèque Universelle*, *Nouvelles de la République des Lettres* y la *Histoire des Ouvrages des Savants* de Le Clerc. Finalmente, había libros propiamente filosóficos, en particular el *Dictionnaire* de Bayle, que durante décadas fue publicado exclusivamente en Holanda y —casi con la misma frecuencia— el de Moréri, además de obras de Fontenelle, Saint Evremond y Pascal, entre las que destaca *Lettres provinciales*, un texto que figuraba en el catálogo papal desde 1657 y que fue prohibido y quemado públicamente en París en 1660. Otros títulos clave fueron la *Histoire critique du Vieux Testament*, de Simon y su complementario del Nuevo Testamento,[25] los *Pensées diverses* y el *Commentaire philosophique* de Bayle, nuevamente obras disponibles sólo desde Holanda, y obras de Le Clerc, Jaquelot y Abbadie, así como el célebre *Voyages* de Lahontain. También había unos pocos títulos prohibidos en latín, entre los que destaca la compilación clandestina de los socinianos de Ámsterdam, *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, de Frans Kuyper y, aunque mucho menos común que las de Bayle y Le Clerc, una solitaria obra inglesa, los *Ensayos* de Locke en traducción francesa.

Descubrir una red de bodegas en las casas de campo de la alta sociedad fue un triunfo para d’Argenson. Acostumbrados a la vigilancia, los *libraires* evitaban tener *clandestina* en sus librerías, lo que significaba que d’Argenson y sus *commissaires* necesitaban avisos seguros o una suerte extraordinaria para atraparlos. Un documento de la policía de París de enero de 1702 menciona a un vendedor ambulante atrapado vendiendo literatura prohibida, quien aceptó hablar pero, se notaba, tenía poca información útil. Él implicó a los *libraires* de París, Guilan, Rémy, Bellay y Langlois como traficantes. Pero esto, en sí, reportó el *commissaire* a d’Argenson, “es ponernos sobre aviso de que el Sena pasa por París”. Pues estos mismos hombres habían sido redados por la policía muchas veces y eran totalmente sospechosos “pero jamás se encuentra una tienda en su casa, la tienen en otro lado y es lo que hay que descubrir”.[26] De todas maneras, las librerías mencionadas fueron redadas otra vez y más piezas de evidencia acusatoria salieron a la luz: cartas en código sobre el comercio de libros prohibidos entre Rouen y París y, en el negocio del incorregible Rémy, quien ya dos veces había visitado la Bastilla, unos pocos *clandestina*.[27]

Dos hermanos llevados a la Bastilla por vender libros prohibidos en septiembre de 1712, Charles y Jacques Cocquaire, al igual que Huchet, habían estudiado filosofía con

los jesuitas, en su caso en Rennes. Una vez establecido en París, Jacques había sido un *domestique* en las casas de campo de la aristocracia durante muchos años, y más tarde se ganó la vida enseñando latín y matemáticas. Él sabía de filosofía y también sabía de libros prohibidos. Su hermano sirvió en los Dragones durante la Guerra de Nueve Años (1688-1697) y, después de un servicio temporal en hogares aristocráticos, fue un oficial menor al mando de la campaña de caballería en Flandes durante la nueva guerra. En este puesto, estaba bien ubicado para emprender el tráfico de libros prohibidos, pero fue atrapado enviando cajas de "livres de Hollande" a su hermano en París.[28]

Uno de los golpes más notables de la policía de París en este ámbito fue el descubrimiento en 1739 del tráfico ilegal conducido por el *maître d'hotel* del embajador veneciano, un tal Charles Stella. Su correspondencia revela que comerció en el surtido prohibido usual —libros jansenistas, eróticos, crónicas satíricas[29] y una gran cantidad de libros "filosóficos"— y que su principal proveedor era Pieter de Hondt (1696-1764), un conocido editor de La Haya desde 1726.[30] Su depósito oculto fue incautado y varios colaboradores descubiertos, entre ellos un impresor que había trabajado en Holanda y también fue enviado a la Bastilla, y el abad Nicolas Lenglet Dufresnoy (1674-1755), un intrigante de mala reputación pero inteligente y uno de los más célebres conocedores de los libros clandestinos de la época.[31] El catálogo de Stella revela la centralidad de las obras de d'Argens en el tráfico de finales de la década de 1730, su bodega contenía numerosos ejemplares de las *Lettres cabalistiques* y las *Lettres juives* de este último. Otros títulos destacados eran *Peché originel*, de Beverland, la novela spinozista *Voyages*, de Jacques Masé, la *Apologia* a Vanini, de Arpe y, más importante en términos de contenidos filosóficos radicales, *La Vie et l'esprit de Mr Benoît de Spinoza* y la *Opera posthuma* de Spinoza.[32]

En Francia, con el paso del tiempo se fue dando un creciente dominio del brazo secular sobre el eclesiástico en los asuntos de gobierno y una administración más real que parlamentaria. Además, la rigidez de la censura se fue relajando considerablemente por etapas al finalizar la Guerra de Sucesión española en 1713. Durante los últimos meses del reinado de Luis, en 1714-1715, hubo un flujo posguerra de visitantes extranjeros y una ola de actividad editorial en París,[33] en parte motivada por cierta atenuación de la supervisión bajo la dirección del abad Bignon. Sin embargo, él se retiró de la dirección de la *censure des livres* muy tempranamente, en 1715, lo cual, señala el bibliotecario visitante de Wolffenbüttel, les dio a los jesuitas lo que más tarde sería visto como su último rayo de esperanza de obtener el control.[34] En 1714, incluso hubo un intento de sacar una edición de las *Lettres* de Bayle en París, aunque finalmente se denegó el permiso para hacerlo.[35] Después de 1715, indudablemente existió un mayor margen para publicar libros filosóficos, científicos e incluso teológicos controvertidos. Fue sin duda

por esta razón, y especialmente con la esperanza de acabar con la prohibición en París del *Dictionnaire* de Bayle que, en 1720, Marchand dedicó la tercera edición, su nueva versión (de Róterdam) en cuatro volúmenes de esa gran obra, al regente francés, el duc d'Orléans.[36] El nuevo gobierno de la regencia, encabezado por el duque librepensador, deseaba facilitar —en parte por motivos políticos e intelectuales, pero también por razones puramente económicas— la venta de al menos la totalidad de las obras ortodoxas en Francia y reducir las funciones censoras de la Iglesia. Esto fue implementado gradualmente, en parte instituyendo una nueva categoría intermedia de libros que no eran permitidos por las autoridades eclesiásticas o seculares, pero tampoco expresamente prohibidos. Pero este tratamiento puso a los escritores franceses en un dilema con frecuencia desconcertante; pues aún había una frontera crucial, aunque no siempre clara, entre lo que estaba permitido y lo que no, y era evidente que existía más libertad para publicar en las Provincias Unidas que en Francia.[37] Sin embargo, como d'Argens señaló en 1738, si se trataba de filtrar a Francia libros de autores franceses publicados en Holanda, éstos todavía estaban sujetos a escrutinio y era probable que fueran incautados en las fronteras: "si entran algunos es más bien por astucia y por sutileza".[38]

El sistema tácito de exenciones cada vez se usaba más hacia mediados del siglo XVIII. En los círculos de los altos funcionarios, ya era generalizado el deseo de incrementar el número de permisos para las obras que la Corona no quería admitir que toleraba.[39] Para 1732, incluso ya era posible elaborar una edición parisina del *Dictionnaire* de Bayle.[40] La interferencia en las obras teológicas jansenistas, quietistas y protestantes disminuyó notablemente. Con todo, la falta de claridad en relación con lo que estaba permitido y lo que no sirvió para agravar tanto como para calmar las fricciones. Pues no sólo se abusó rápidamente del sistema, habiendo vendedores de libros que declaraban tener obras tácitamente permitidas cuando en realidad no lo habían sido, sino que también aumentaron los choques jurisdiccionales entre los funcionarios reales y el parlamento de París. Entre ellos, el más espectacular tuvo que ver con los discutidos permisos y privilegios de la *Encyclopédie* durante casi una década y media, desde 1745 hasta 1759, una situación que se vio empeorada por una extraordinaria cantidad de vacilaciones oficiales y falta de consenso sobre si debía permitirse o no aquella gran empresa.[41]

En Francia, entonces el mercado de libros más grande y más importante de Europa, comenzó una liberalización gradual a partir de 1715, aunque claramente menor que la de Inglaterra después de 1695. Aunque algo similar también ocurrió en otras partes, por ejemplo Venecia, se puede defender la tesis de que en la mayoría de los casos en donde la iniciativa de la censura y la supervisión intelectual pasó de manos eclesiásticas a manos seculares —varios estados italianos, Austria y a la larga España y Portugal— la transición no trajo consigo una ampliación real de la libertad de pensamiento. De hecho, si algo trajo fue más rigor, puesto que los nuevos mecanismos de control que defendían las

estructuras de autoridad existentes fueron más eficientes que los viejos. En cuanto a las Provincias Unidas, un país que antes de 1688 había sido el más libre en Europa y en donde la censura había estado operada desde el inicio por el brazo secular: asambleas provinciales y gobiernos de las ciudades —aunque con frecuencia bajo la presión de la Iglesia pública—, había pocos indicios en los inicios del siglo XVIII de una relajación significativa de las leyes de 1653, 1656, 1674 y 1678 emitidas para suprimir las publicaciones spinozistas, socinianas, y de otros antitrinitarios.[42]

2. Filosofía y censura en Europa central

El rasgo más impactante de la evolución general de la censura en Europa entre 1650 y 1750, dejando de lado la censura política, que fue y permaneció rigurosa en todas partes, es el marcado giro que acompañó a la secularización de los procedimientos, puesto que se abandonó el foco teológico para concentrarse en la supresión de las ideas "filosóficas" seculares proscritas. En este sentido, se puede argumentar, la estrategia de censura holandesa de finales del siglo XVII y principios del XVIII, principalmente dirigida a los autores de la filosofía radical, señaló el camino para los desarrollos subsecuentes de la censura europea en su conjunto. Tanto en países católicos como protestantes, el principal objetivo dejó de ser la imposición de una u otra confesión y se volvió la supresión del naturalismo, el fatalismo, el materialismo y el spinozismo, junto con obras perniciosas para la "buena moral".

En Suiza, la confusión en los cantones en relación con el cartesianismo, y posteriormente el newtonismo, de ninguna manera excluyó la convergencia de objetivos y la intensificación de los procedimientos respecto de las ideas deístas y radicales a partir de la década de 1670. En 1674, el *consistoire* de Ginebra hizo sonar la alarma luego de que se descubrieron ejemplares del *Tratado teológico-político* en manos de estudiantes locales.[43] Posteriormente, hubo frecuentes referencias a "mauvais livres" que entraban desde el extranjero, esto es, obras socinianas, libros eróticos, ataques a la divina autoridad de las Escrituras y —lo más reprensible de todo— "Spinoza, Hobbes y sus semejantes… esos que se llaman deístas".[44] Poco o nada de este material se publicaba en Suiza. La mayoría provenía de los Países Bajos, y los vendedores de libros en Ginebra y Lausanne manejaban tales *clandestina* obteniendo suministros de ambas fuentes vía las ferias de libros de Francfort.[45] Se hicieron grandes esfuerzos para impedir el tráfico. En junio de 1683, el gobierno de la ciudad de Ginebra inició una investigación para tratar de desenmascarar a los *libraires* que estaban importando tales libros prohibidos.[46] Un sistema nuevo y más estricto de *Zensur* comenzó en Zúrich en 1698, el cual introdujo procedimientos de una severidad sin precedentes para la inspección de

librerías, imprentas y encuadernadores.[47]

En Alemania, la censura descansó principalmente en las manos de los gobiernos citadinos y de los principados que, en las áreas católicas, con frecuencia eran regímenes eclesiásticos. Además, esto se consideraba particularmente útil entre la masa de pequeños estados para mantener el sistema de censura bajo la conducción de la *Bücherkommission* imperial con base en Francfort, la cual monitoreaba las ferias de libros, tradicionalmente la principal puerta de entrada de las publicaciones extranjeras vendidas en Alemania. Era un hecho conocido que la interferencia de Viena y las acusaciones de que tenía un sesgo antiprotestante producían cierto grado de fricción entre la comisión y el comercio de libros, lo que a su vez podría haber contribuido a la decadencia de las ferias de libros en Francfort a partir de la década de 1670.[48] No obstante, la Comisión Imperial del Libro continuó desempeñando un notable papel en la vida cultural alemana, particularmente en la supresión de compilaciones deístas tan destacadas como la "Wertheim Bible" que, como se verá, creó un considerable revuelo en toda Europa central a mediados de la década de 1730.

Después de 1670, las publicaciones y el mercado del libro alemanes estuvieron cada vez más dominadas por Leipzig. Mientras que en 1650 Francfort todavía manejaba el doble de libros que la ciudad de Sajonia, en la década de 1670 Leipzig la superó y para 1700 manejaba el doble de libros que Francfort. El giro se debió principalmente al impacto perjudicial de la guerra en Renania y también a cambios en los métodos de publicitar y distribuir libros internacionalmente. En particular, el advenimiento de las revistas eruditas proporcionó un nuevo método para publicitar libros, que redujo el incentivo de los editores a viajar grandes distancias para exponer sus mercancías.[49] Esto perjudicó a Francfort, en donde el comercio de libros tradicionalmente involucraba la presencia física de los vendedores que visitaban las ferias, y benefició a Leipzig, que se volvió el centro editor más importante, no sólo de la Alemania protestante sino de toda Europa central. Para supervisar el comercio de libros en Leipzig, los electores de Sajonia se apoyaron en la *Bücherkommission* electoral, fundada luego de la Reforma, en 1569, un concejo formado por representantes de la universidad, el consistorio luterano y el gobierno de la ciudad, responsable de identificar las publicaciones perniciosas e inspeccionar las librerías.[50]

Pese a la disminución de las ferias y el auge de Leipzig, la importación de libros producidos en el extranjero siguió siendo importante. Estimuladas por las revistas, las importaciones del extranjero, que penetraban cada vez más vía los puertos marítimos, en especial Hamburgo, se mantuvieron constantes o crecieron. Es verdad que muy pocos libros se importaban de Inglaterra y Francia, pero esto se debió, en el primer caso, a que los precios de los libros eran muchos más altos que en el continente y, en el segundo, a las severas restricciones para publicar. También es cierto que las remesas de Italia y

Amberes nunca se recuperaron después de la Guerra de los Treinta Años. Pero las exportaciones de publicaciones holandesas en latín, francés, holandés y alemán a Alemania crecieron e influyeron de manera fundamental en la vida cultural alemana, especialmente en aquellas áreas —erótica, filosofía, ciencia y teología no ortodoxa— que tenían más probabilidad de atraer la atención de las autoridades de la censura en el contexto de la Alta Ilustración.[51]

Durante la segunda mitad del siglo XVII, la censura alemana de libros en gran medida todavía estaba orientada confesionalmente. La estrategia de censura estaba determinada por la Iglesia, ya fuera luterana, calvinista o católica, y su propósito principal era excluir las obras consideradas peligrosas desde el punto de vista teológico. De hecho, antes del 1700, en Alemania aparecieron pocas obras filosófica, científica o políticamente radicales, y las pocas que lo hicieron, como los manifiestos de Knutzen de 1674 y la spinozista *Concordia Rationis et Fidei* (1692), de Friedrich Wilhelm Stosch, fueron implacablemente suprimidas.[52] Después de 1700, la aparición de obras radicales (impresas y en manuscrito) se volvió más frecuente, mientras que, al mismo tiempo, disminuyó el énfasis confesional en la censura, aunque más rápido en las tierras protestantes que en las católicas.

En Sajonia, la censura fue totalmente modificada a finales de la década de 1690, cuando Augusto *el Fuerte* (elector de Sajonia entre 1694-1733, rey de Polonia como "Augusto II" entre 1697-1704 y entre 1709-1733) se deshizo de la antigua lealtad luterana de su familia como resultado de su conversión al catolicismo, con el objeto de asegurarse el trono de Polonia.[53] La Iglesia pública en el electorado permaneció luterana, pero la corte en Dresden cesó su antigua promoción activa de esta causa. Las tres confesiones principales reconocidas en el imperio bajo los artículos de la Paz de Westfalia eran libres ahora de publicar y traer libros de afuera, siempre que evitaran polemizar apasionadamente en contra de las otras. Finalmente, los teólogos desaparecieron por completo de la comisión de censura en Leipzig.[54] De ahí en más, la censura electoral se propuso erradicar sólo los textos políticamente indeseables y eróticos, la teología marginal no ortodoxa y la filosofía radical defensora del naturalismo, el fatalismo y el spinozismo.

Un avance todavía más sorprendente que lo alejaba de los criterios tradicionales de censura siguió a la ascensión de Federico *el Grande* en 1740. El advenimiento de quien sería un *roi philosophe* y admirador de Voltaire en el trono del Estado más poderoso del norte de Alemania, un gobernante que personalmente detestaba y despreciaba el pensamiento y las prioridades confesionales tradicionales, inevitablemente tuvo un profundo impacto en la vida cultural, y de ningún modo sólo dentro de los confines de Prusia. En el reinado de Federico, la censura tradicional no cesó en lo absoluto, pero mientras que la censura política seguía siendo extremadamente rigurosa, se introdujo cierta libertad intelectual.[55] Sin embargo, esto se aplicaba más al debate y a las

publicaciones en latín y francés que a las de lenguaje vernáculo del país. Federico trazó el límite de la propagación de la filosofía irreligiosa y radical en el lenguaje de la gente común.

Mientras tanto, la relativa efectividad de la censura del libro en Sajonia, Prusia y otros principados alemanes grandes debía mucho a la concentración de la producción y el comercio de libros sólo en unas pocas ciudades —en particular Leipzig, Francfort, Hamburgo y Nuremberg— y unos pocos pueblos universitarios, principalmente Halle y Jena. Leipzig, una ciudad de 28 000 habitantes en 1700, albergaba 18 editores y vendedores de libros, y toda una comunidad de impresores, encuadernadores e ilustradores.[56] En contraste, la mayoría de las ciudades del centro y centro-este europeo, incluyendo Viena y Praga, tenían entonces notoriamente pocas librerías en relación con los estándares de Ámsterdam, La Haya, Londres, París o Venecia. Munich y Hannover simplemente no eran lugares para comprar libros; se sabe que Berlín no tenía más que una librería y Kaliningrado, un pueblo universitario, sólo tres.

En términos generales, entonces, la censura intelectual en la Europa protestante era todavía una fuerza formidable en 1750, pero ahora estaba bajo el control del Estado y fundamentalmente se proponía suprimir el deísmo no providencial, el naturalismo, el materialismo y otras tendencias radicales en la vida vernácula alemana, ya fueran alemanas, holandesas, francesas o inglesas, así como obras que expresaran ideas sociales o políticas consideradas como sediciosas y nociones sobre la sexualidad incompatibles con la "buena moral". En contraste, la secularización de la maquinaria de la censura ocurrió bastante más tarde en la Europa central católica. En los estados católicos, las autoridades de la censura estaban inevitablemente preocupadas sobre todo por la importación de libros del extranjero o de los territorios alemanes protestantes, dado que la producción del libro era marcadamente magra comparada con la de Leipzig y otras ciudades luteranas. Esto se debía básicamente a que la confesionalidad en la Alemania católica, Austria y Bohemia-Moravia había creado una cultura mucho menos orientada a los libros y la palabra impresa de lo que era el caso en las áreas luteranas y calvinistas. Un resultado de esta diferencia era que el control del mercado del libro tendía a estar dominado por manos protestantes. Incluso en Viena, el centro del florecimiento del imperio católico de los Habsburgo, en donde el Papa y la influencia italiana eran fuertes e imperaba una rigurosa censura controlada por los jesuitas, al menos ocho de cada 12 vendedores de libros en 1730 eran protestantes.[57]

Los jesuitas, encargados de la censura académica y de libros en Austria desde el inicio de la Guerra de los Treinta Años, cuando Fernando II les encomendó erradicar de sus tierras la influencia intelectual protestante, no deseaban renunciar a su dominio sobre este poderoso recurso cultural.[58] Sin embargo, para la década de 1740, por más que estuvieran favorecidos por la devota emperatriz María Teresa, esta fortaleza

sobreviviente del poder clerical estaba cada vez más asediada por las fuerzas seculares de la Ilustración moderada de la corte, lideradas por el conde Kaunitz. El punto de inflexión fue la decisión de los jesuitas en 1750 de seguir el ejemplo de Roma, Turín y otras capitales católicas conservadoras en la prohibición de la importación y venta del *Espíritu de las leyes* de Montesquieu. Respaldado por la diplomacia francesa y elementos de la corte austriaca, Montesquieu protestó. La emperatriz estaba incómoda por la publicidad adversa que había provocado este asunto y, finalmente, en 1753, acordó transferir la responsabilidad de la censura académica y del libro a la nueva comisión de censura del Estado al mando de Gerard van Swieten, discípulo católico holandés de Boerhaave, convocado con anterioridad para reformar la Universidad de Viena.

Este organismo, tanto como la comisión del libro de Leipzig, ilustra elocuentemente la tendencia de la Ilustración moderada en la mayor parte de Europa a reformar la censura de una manera calculada para disminuir la intransigencia de los distintos credos religiosos y terminar con el dominio de la teología, pero sin extender efectivamente el margen de libertad intelectual. De hecho, nunca fue la intención de los líderes de la Ilustración moderada en Europa central que sus reformas culturales y educativas debieran contener menos o ninguna censura. Leibniz, por ejemplo, no tenía duda de que la escalada en las publicaciones necesitaba una cuidadosa vigilancia y regulación. Consideraba a los editores y vendedores de libros poco menos que inescrupulosos negociantes, ávidos por sacar provecho de todo lo que vendían sin importarles cuán insidioso o sin valor fuera. Una censura poderosa era esencial, en su opinión, si se quería ofrecer a la sociedad principalmente libros "útiles", esto es, obras capaces de contribuir positivamente al bienestar físico y espiritual de la humanidad, un criterio elaborado para excluir una buena cantidad de cosas, entre ellas la filosofía radical.[59] Leibniz estaba fascinado por las posibilidades de una censura positiva y durante la década de 1660 jugó con la idea de emitir una guía bianual de las nuevas publicaciones, enlistando los libros "buenos" y condenando los "malos". Se mantuvo como firme partidario de la censura en todo el imperio y de la Comisión Imperial del Libro que, de hecho, deseaba ver fortalecida y provista de catálogos de obras aprobadas, y en cuya compilación deseaba participar.[60]

Al escoger a Van Swieten, un *protégé* de Kaunitz, para dirigir la censura estatal de Austria, María Teresa estaba comprometiendo su territorio a un tipo particular de política cultural ilustrada. Pues Van Swieten estaba determinado por igual a realizar una reforma de largo alcance junto a las líneas moderadas y a preservar a Austria de las influencias radicales. Cesó el impedimento de entrar a Austria para Montesquieu, Leibniz, Wolff, Thomasius, Newton y Locke, siendo éstos los escritores seguros. Pero las obras abiertamente deístas, naturalistas y eróticas fueron rigurosamente prohibidas.[61] Durante los años de su dirección, Van Swieten enlistó personalmente cientos de libros como "de naturaleza condenable" en sus registros de libros prohibidos. Además, ante sus ojos,

Voltaire cayó en el lado malo de la frontera entre la ilustración "cristiana" y la deísta; junto con Hume, Diderot y Spinoza quedó en la categoría de prohibidos. Voltaire se desquitó, como solía hacerlo, con algunos comentarios mordaces impresos.

3. Filosofía y censura en Europa del sur

En Italia, mientras tanto, se estaba gestando una de las más feroces batallas de la Alta Ilustración. Tan omnipresente era el poder y la influencia de la Iglesia en la vida cultural e intelectual italiana a mediados del siglo XVII, que un observador podría muy bien juzgar que su dominio no podía ser otra cosa que inexpugnable. Con todo, las apariencias resultaron engañosas. Para principios del siglo XVIII, se había vuelto evidente que la Ilustración era en realidad una fuerza demasiado dominante y ubicua para que el papado y la Inquisición pudieran frenarla. Tan rápidamente se debilitó el poder eclesiástico, que para mediados del siglo XVIII las autoridades de la Iglesia efectivamente habían perdido su viejo control en la maquinaria de la censura en estados clave como Venecia, Nápoles y la Toscana, y la propia censura intelectual funcionaba con nuevas formas y en nuevas direcciones.

El juicio de los "ateístas" en Nápoles, en la década de 1680, no sólo marcó el inicio de un conflicto en torno al cartesianismo y el estatus de la filosofía en relación con la teología, sino de un intento generalizado de intimidar al nuevo círculo filosófico napolitano y frenar la libertad intelectual misma.[62] La prohibición de la Inquisición en 1693 de la controvertida *Del Parere*, de Leonoardo di Capoa, por ejemplo, fue ciertamente un ataque al cartesianismo napolitano, pero también un rotundo rechazo al llamado de Di Capoa a la "libertad de filosofar" y su osado elogio de los "filósofos de Holanda" que defendían esa libertad.[63] La expulsión de los españoles y el establecimiento de un régimen rival austriaco de los Habsburgo en el virreinato, en 1707, introdujo nuevas tensiones políticas y dinásticas en Nápoles y también renovó los enfrentamientos ya existentes entre las autoridades seculares y el papado. Pero mientras éstos demostraron ser duraderos y difíciles de resolver, en lo que se refiere a las autoridades austriacas, la lucha no tenía ramificaciones intelectuales o culturales profundas. No tenía nada que ver con las ideas, la religión o las actitudes en la vida y era puramente una competencia sobre las rentas y las jurisdicciones eclesiásticas. No obstante, para acabar con los reclamos papales, el nuevo régimen requiría argumentos apropiados que justificaran los límites que le imponía al poder eclesiástico, y esto inevitablemente animó la expresión de teorías políticas, conceptos filosóficos y conceptos históricos adversos a las pretensiones papales, eclesiásticas y de la Inquisición en un sentido que rebasaba lo puramente jurisdiccional.[64]

El nuevo virrey tácitamente permitió la publicación de libros cartesianos y empleó los servicios de juristas inclinados a la filosofía, tales como Costatino Grimaldi. Esto, a su vez, inevitablemente inyectó un elemento de conflicto ideológico y filosófico que no era parte de la agenda del gobierno austriaco, pero que resultó inherente a la situación. Entonces, cuando Grimaldi publicó una obra de dos volúmenes, patrocinada por las autoridades austriacas, sobre los impuestos eclesiásticos en Nápoles y ésta fue prohibida por el papado en 1709, todo el tema de la censura eclesiástica se volvió el foco del escrutinio "filosófico". En 1710, Grimaldi escribió una crítica a la Inquisición romana, que circuló entonces en manuscrito, preguntando con qué derecho las autoridades eclesiásticas ejercían la censura sobre asuntos políticos y jurisdiccionales. En este tipo de cuestiones era que las autoridades austriacas fomentaban la discusión. Pero Grimaldi y sus amigos tenían preocupaciones más amplias, y su manuscrito, titulado "Aviso critico", no sólo acusa a la Inquisición romana de infringir los poderes legítimos del nuevo régimen napolitano,[65] sino que insiste en que la censura eclesiástica sólo puede ser justificada en relación con cuestiones de fe y moral y que, incluso entonces, debería ser supervisada por una autoridad secular, tal como en la República Veneciana. Grimaldi increpa a los inquisidores papales por su ignorancia e intolerancia —y elogia a la Corona francesa por operar un sistema secular de censura—, y sostiene que determinar la verdad o falsedad de postulados distintos a aquellos expresamente plasmados en las doctrinas de la Iglesia está totalmente fuera de la jurisdicción de la misma.[66] De hecho, juzgar la verdad o la falsedad de postulados que no son estrictamente teológicos, concluye, es solamente responsabilidad de la filosofía y la ciencia.

De ahí que la protección austriaca de quienes estaban a la cabeza de la agitación filosófica en Nápoles descansara en una contradicción que, a la larga, estaba destinada a volverse clara y a generar una colisión frontal entre autoridad política y libertad intelectual. El episodio que reveló definitivamente esta contradicción soterrada comenzó con la publicación, en Nápoles en 1723, de una de las obras más destacadas de la época, la *Historia civile del regno di Napoli*, de Giannone, una obra descrita con frecuencia como el primero de los grandes relatos de la Ilustración, que culminaría con los de Voltaire, Hume y Gibbon.[67] Los lectores no necesitaban buscar mucho para descubrir el mensaje "filosófico" en la historia de Giannone. Él describe Nápoles como una sociedad próspera y dinámica en la Edad Media, y atribuye su posterior caída en la ruina y la pobreza a una combinación de mal gobierno español y manipulación y explotación eclesiásticas. Giannone adjudica las donaciones de dinero, tierras y otras propiedades a los monasterios y fundaciones eclesiásticas —desde su punto de vista, excesivas y altamente perjudiciales— a la "ignoranza e la superstizione" de la gente, que en su ansiedad por rescatar su alma del Purgatorio era fácilmente inducida por el clero a dar generosamente a la Iglesia.[68]

Tanto el nombre de Giannone como el de su editor aparecían en la portada del libro, del cual se publicaron 1 100 ejemplares. Aunque le faltaba la aprobación eclesiástica usualmente requerida, Giannone esperaba que las autoridades austriacas lo defendieran de la inevitable reacción clerical. Pero en esto, como descubrió rápidamente, estaba equivocado. Después de una breve pausa —mientras se asimilaba la importancia del libro —, hubo un escándalo en la ciudad. Los frailes y el nuncio papal, furiosos por la insinuación de que la Iglesia había fomentado deliberadamente la creencia en los falsos milagros para incrementar su poder sobre los crédulos, orquestaron una protesta generalizada. Hubo disturbios en las calles. Desde el púlpito se le decía al pueblo que Giannone había negado los "milagros" del santo patrón de Nápoles, San Gennaro.[69] Por lo tanto, el santo se sentía enojado y era probable que no efectuara su "milagro" anual de licuar su sangre congelada detrás del vidrio del relicario que contenía sus manos en la catedral de Nápoles, un evento anual sin el cual, señaló Montesquieu,[70] el pueblo de Nápoles era capaz de caer en la consternación y la desesperación. El virrey, cardenal Althann, tenía instrucciones de defender los intereses de la corte austriaca, pero también de tratar de mejorar las relaciones con el papado. En consecuencia, no intentó sofocar la conmoción ni proteger a Giannone. Lo máximo que estaba dispuesto a hacer era proporcionarle un pase al *philosophe* asediado para que huyera del virreinato en barco. Desde Trieste, Giannone viajó a Viena, en donde se le dio un caluroso recibimiento, y vivió en el exilio durante muchos años.[71]

La historia de Giannone entró al Índice papal en abril de 1723, y tanto el autor como el editor fueron excomulgados.[72] A través de su nuncio en Viena, el Papa también demandó al emperador el arresto de Giannone, pero su solicitud fue rechazada. Carlos VI (gobernante entre 1711-1740) y sus ministros escogieron en cambio proporcionar a Giannone una pequeña pensión que le permitió subsistir en los márgenes de la corte austriaca.[73] Sin embargo, todo el episodio, en especial la reacción emocional de los napolitanos, fortaleció apreciablemente la mano del Papa en su batalla contra las autoridades austriacas sobre las rentas y jurisdicciones de la Iglesia en el virreinato. Esto se vio reflejado, entre otras cosas, en el fallido intento de Grimaldi de repetir su éxito anterior de publicar obras intelectualmente osadas en Nápoles sin la aprobación de la Inquisición y en abierto desafío a la Iglesia. Habiéndose agotado en 1710 sus primeros tres volúmenes en contra de Benedetti, y con el cuarto y quinto volumen aún sin publicar y circulando sólo en manuscrito, Grimaldi había obtenido el permiso de las autoridades seculares para sacar su defensa completa de cinco volúmenes sobre la Nueva Filosofía y la "libertad de filosofar". Pero no había ningún prospecto de que fuera a obtener la aprobación eclesiástica normalmente requerida. En consecuencia, Grimaldi decidió imprimir la obra clandestinamente en su propia casa, citando de nueva cuenta un lugar de publicación falso, "Lucca", pero esta vez poniendo su verdadero nombre en la portada.[74]

A pesar del asunto de Giannone, Grimaldi seguía confiado en que sus extensos servicios de propaganda en beneficio de los sucesivos virreyes le asegurarían la protección contra las represalias eclesiásticas. Por lo tanto, se sintió profundamente consternado cuando, en septiembre de 1726, después de que los jesuitas lograron prohibir su obra en Roma, el virrey decidió prohibir también su texto en Nápoles.[75] Todos los ejemplares existentes fueron incautados y destruidos.

Poco cambió en los años siguientes que mejorara las perspectivas del círculo filosófico napolitano. La derrota de los austriacos en el sur de Italia y la reinstauración del régimen Borbón, estrechamente vinculado a España en 1734, reavivó las peleas sobre la jurisdicción eclesiástica en Nápoles, pero no hizo nada que modificara la posición de la vanguardia intelectual ilustrada.[76] De hecho, sus circunstancias empeoraron. El nuevo gobernante, futuro Carlos III de España, al igual que el viejo, prohibió la *Historia civile* de Giannone y también rechazó su petición de retornar.[77] Grimaldi, de quien hasta entonces Althann sólo había prohibido sus libros, fue ahora expulsado de Nápoles, después de Giannone. Además, las peleas jurisdiccionales entre Roma y el régimen de Nápoles quedaron zanjadas en lo general por el Concordato de 1741. A cambio de la mejoría en las relaciones y una reanudación de la cooperación, el papado acordó aceptar el cese de la jurisdicción eclesiástica y los privilegios fiscales, así como renunciar al control sobre la censura, el mercado del libro y la universidad. La secularización de la censura en Nápoles se terminó de completar en 1746, cuando el régimen Borbón, el primer gobierno en Italia en hacerlo, abolió el tribunal local de la Inquisición romana. Éste fue, ciertamente, un paso hacia la modernización, pero una gran cantidad de libros "filosóficos", incluidos los de Giannone y Grimaldi, siguieron tan proscritos como antes.

Si bien la censura eclesiástica terminó en Nápoles y la Toscana, así como en Saboya y Venecia, en la década de 1750 todavía era un factor significativo en varios estados pequeños, tales como Parma y Modena, así como en el considerable territorio que conformaban los estados papales. Si bien mantener la ciencia y la filosofía modernas fuera de Roma estaba más allá del poder del Papa, definitivamente no estaba fuera de sus capacidades el contener la discusión y la propagación de las nuevas ideas en su propio Estado. Cuando Leibniz llegó a Roma en 1689, abogó discretamente detrás de bastidores tratando de persuadir a los cardenales y al Santo Oficio de que levantaran sus prohibiciones al cartesianismo y el heliocentrismo, y aceptaran los elementos más seguros de la Nueva Filosofía y la ciencia. Recibió un discreto aliento de un distinguido círculo de eruditos, en su mayoría vinculados a la Academia Físico-Matemática, un grupo fundado en 1677 por el cardenal Giovanni Giustino Ciampini († 1689), aliado de la anciana reina Cristina de Suecia, quien donó parte de los instrumentos científicos del grupo y en cuyo *palazzo* se reunía la academia.[78] Ciampini, junto con otros eminentes *savants* en Roma, tales como el científico Alfonso Borelli, el clasicista Gianvicenzo Gravina (1664-1718) —

un discípulo del eremita cartesiano de Scalea, Caloprese— y el historiador de la religión, Bianchini, se habían construido un espacio privado para sostener regularmente el debate científico y filosófico escondido detrás del denso velo de la discreción y la teología convencional.[79] Pero ni los esfuerzos de Leibniz, ni el apoyo de la Accademia pudieron cambiar significativamente el contexto romano general.

El grupo en Roma pudo discutir discretamente las nuevas ideas filosóficas y científicas, pero no publicarlas ni difundirlas. En 1700, Gravina escribió un discurso sobre las etapas de la evolución del conocimiento humano, titulado *Oratio de sapientia universa*, en el cual afirma triunfalmente la liberación de "la filosofía de la esclavitud aristotélica" realizada por Bacon, Gassendi, Galileo y Descartes.[80] Pero no pudo publicarla en Roma y, como muchos otros escritos filosóficos italianos de la época, circuló en manuscrito hasta que finalmente fue publicada en Nápoles. Las mismas limitaciones se aplicaron a una nueva academia privada científica y erudita que creció en Roma en torno a Celestino Galiani (1681-1753) en los años 1708-1720. Galiani era un monje erudito convertido del aristotelismo al cartesianismo en 1703, quien luego, alrededor de 1713, desechó el legado cartesiano-malebranchista a favor de Newton y Locke, cuyo *Essay* leyó poco antes de 1710.[81] Posteriormente, como obispo de Taranto desde 1731, fue un líder de la Ilustración católica en Nápoles en donde, desde principios de siglo, había tenido vínculos con Valletta, Grimaldi y Vico.

Cuidadosamente escondida de los ojos atentos, la nueva academia, al igual que su predecesora, promovió a puertas cerradas una Ilustración moderada de las ideas para remplazar las estructuras intelectuales del pasado, la cual simultáneamente serviría como puntal confiable para la Iglesia en su guerra contra el deísmo y el ateísmo no providenciales. Un puente viviente entre las dos academias fue Francesco Bianchini (1662-1729), cuya *Storia universale provata* (1697), inspirada por Bossuet y Huet, buscaba derrocar a la nueva crítica de la Biblia de La Peyrère, Spinoza y sus seguidores. Bianchini estaba especialmente interesado en la idea de Huet de que no sólo los antiguos judíos y cristianos, sino todos los pueblos y religiones de la antigüedad —chinas, peruanas e incluso la mayoría de las griegas—, creían en la Divina Providencia y la Creación del universo a partir de la nada.[82] Incluso el Diluvio no sólo está registrado en las Escrituras, "sino en las tradiciones de cada nación civilizada".[83] Más tarde, en 1713, Bianchini visitó Inglaterra y conoció a Newton, cuya filosofía adoptó con entusiasmo, creyéndola el mejor antídoto contra las ideas radicales que socavaban la creencia en la autoría divina de las Escrituras, los milagros y el papel de la Iglesia designado por Dios.[84]

Desde la segunda década del nuevo siglo, Galiani, Bianchini y sus aliados en Roma buscaron, sobre todo, difundir las nuevas ideas inglesas. Pero había obstáculos sustanciales para hacerlo. Después de un roce con la Inquisición en 1711, Galiani juró permanecer en silencio y abstenerse para siempre de publicar su propia obra. La única

manera de que un filósofo tuviera éxito en Roma, le aseguraba a sus amigos, era compartir los pensamientos propios sólo con unos pocos aliados confiables, "teniendo cuidado de no exponerlos a las masas".[85] Él se atendría a esta estrategia toda su vida, contentándose con desempeñar un papel inconspicuo tras bambalinas, convocando pequeños grupos de discusión, circulando manuscritos y manteniendo correspondencia en forma privada en Italia y el extranjero. Un aliado clave fue su amigo y maestro maltés, el abad Domenico Bencini, un pupilo de Gravina y conferencista de teología polémica en el Colegio de Propaganda Fidei, un experto en historia de la religión y la Biblia, una de cuyas tareas era entrenar a los jóvenes eclesiásticos para luchar contra la nueva clase de herejías filosóficas que desafiaban la autoridad y las doctrinas de la Iglesia. Las posiciones de Bencini eran notables por su constante énfasis en el peligro que representaban Hobbes, Spinoza y otros "ateístas". En su obra más importante, el *Tractatio Historico-Polemica* (Turín, 1720), Bencini lucha por derrocar la teoría spinozista del carácter fraudulento y puramente político de la religión organizada.[86] Aunque el *Tratado* de Spinoza había estado en el Índice desde 1679,[87] Bencini no tenía dudas de que Spinoza y los *spinosisti* que niegan la revelación y los milagros y declaran "que todo lo que en verdad haya acontecido de lo que narran las Escrituras sucedió según las leyes de la naturaleza y que todas las cosas suceden necesariamente", constituyen la principal amenaza a la religión, la moral y la sociedad civil de su época.[88] Si los deístas declaran que Moisés, Cristo y Mahoma son los tres grandes impostores, los tres verdaderos mentirosos de la humanidad, rebate Bencini, son Herbert de Cherbury, Hobbes y Spinoza.[89] Siguiendo a Huet, Bencini afirma sobre bases lingüísticas que Moisés, no Ezra como sostiene Spinoza, escribió el Pentateuco, y que todas las discrepancias aparentes identificadas por Hobbes y Spinoza pueden ser adecuadamente explicadas sin perjudicar la autoría divina de las Escrituras y que, digan lo que digan los *spinosisti*, el Decálogo no es un recurso político inventado por Moisés y realmente le fue dado al hombre por Dios.[90] La expresión "spinosisti", como la usaba Bencini, denota una gran cohorte de filósofos radicales cuya base intelectual se deriva, está fundamentalmente vinculada o tiene grandes afinidades con el sistema de Spinoza. Esta matriz más amplia incluye la *Philosophia S. Scripturae Interpres* (de Luis Meyer)[91] y lo que él denomina el *"Mundus Fascinatus"*, refiriéndose al *Betoverde Weereld* de Becker que, dice, complementa a Spinoza al negar que Satanás, los demonios, los ángeles, los espíritus y las brujas pueden influir en las mentes y los cuerpos de los hombres.[92]

Con la sola excepción de los estados papales, entre los grandes territorios, el control eclesiástico de la vida intelectual y la censura del libro se desmoronó en último lugar en la Península Ibérica. Pero aquí también, las ideas ilustradas —y tal vez aún más la cada vez más obvia impotencia de la maquinaria tradicional para responder efectivamente a los

nuevos desafíos intelectuales— llevaron al rápido desmembramiento del viejo sistema, un proceso que comenzó en la década de 1740 y culminó en la de 1760. Nuevamente, esto de ninguna manera implicó un cambio hacia la libertad intelectual. Ni siquiera fue ésta la intención. El plan de fundar una academia real española de las ciencias, redactado en 1750, preveía investir al nuevo cuerpo de fuertes poderes de censura —en un estilo que guardaba semejanza con el de Leibniz— para evitar la publicación de libros considerados "perniciosos, inútiles, pueriles, que no merecían la atención pública, contrarios a la buena moral y las buenas ideas o contrarios a las reglas de las ciencias y las artes".[93] Mientras que en España y Portugal la Inquisición aparentemente mantenía su espacio (aunque no intacto) y continuaba siendo defendida por muchos como un símbolo espiritual y cultural, los arrestos y las ejecuciones se volvieron cada vez más raros a partir de la década de 1740; y las dos Coronas ibéricas progresivamente fueron despojando al Santo Oficio del poder efectivo para censurar libros, intelectuales y los currículos académicos. En los hechos, el control de la censura fue transferido a la esfera gubernamental.

En Portugal, en donde para finales de la década de 1740 había estallado una controversia pública de grandes dimensiones sobre filosofía, ciencia y educación, se evidenció la inadecuación y desconcierto de la Inquisición frente a este nuevo fenómeno de debate filosófico. Aquellos que instaban a la reforma estaban motivados tanto por su ineficacia como por el deseo de frenar su poder persecutorio, aunque al menos unos pocos nobles ilustrados —entre los que destaca D. Luis da Cunha († 1749), que esbozó amplios planes para la reforma de las instituciones portuguesas en 1748— se sentían genuinamente sublevados por la arbitrariedad de la Inquisición y sus procedimientos secretos, el uso de la tortura, el oscurantismo y la continua obsesión con la supuesta amenaza del "judaísmo".[94] Entre aquellos que exhortaban al cambio, el oratoriano Luis António Verney (1713-1792), principal vocero de la Ilustración moderada en Portugal y un ardiente defensor de Locke y Newton, insistía al igual que Leibniz, Thomasius y Van Swieten en la necesidad de una enérgica censura para mantener a raya las ideas peligrosas, pero también en que la censura en Portugal debía adquirir una base nueva y secular.[95] A partir de 1750, el poderoso ministro en jefe del rey José I (gobernante entre 1750 y 1777), Sebastião José de Carvalho e Mello (1699-1782), más tarde marqués de Pombal, se esforzó por reformar Portugal y sus imperios allende los mares. Habiendo servido como enviado portugués en Londres y más tarde durante cinco años (1744-1749) en Viena, en donde fue testigo del advenimiento de la Ilustración austriaca y conoció a Van Swieten, indudablemente tenía algún entendimiento del contexto europeo general.[96]

No obstante, tal era el prestigio de la Inquisición entre los obispos, el clero y gran parte de la población en general, que aquellos aristócratas portugueses "ilustrados", como Luis da Cunha y Pombal, veían poco probable que pudiera ser simplemente abolida;[97] de hecho, en lo que se refiere a los procedimientos formales no fue sino hasta 1768 que

hubo allí un real rompimiento con el pasado. En ese año, Pombal creó una nueva comisión estatal de censura, la Real Mesa Censória compuesta por un presidente y siete comisionados, de los cuales sólo uno era un inquisidor.[98] Controlada y fundada directamente por la Corona, la comisión estaba conformada por una parte por funcionarios seculares y por otra por eclesiásticos con instrucciones de ejercer las metas tradicionales de la Inquisición en la censura —es decir, erradicar los libros herejes, judíos y musulmanes, así como los libros capaces de corromper la moral—, pero también con el designio de emprender la nueva tarea de suprimir a los "perversos filósofos de los últimos tiempos", especialmente los autores deístas y ateístas.[99] En los primeros dos años de su existencia, la Real Mesa redactó un amplio catálogo de los libros que consideraba adecuado prohibir. Las obras de Spinoza, Rousseau, Diderot, d'Argens, La Mettrie, Blount, Collins, Toland, Tindal, Shaftesbury, Mandeville, Beverland —de hecho, virtualmente toda la obra ilustrada radical— fueron expresamente prohibidos.[100] Otros escritores anticristianos, notoriamente Voltaire y Hume, fueron desde luego también prohibidos, así como los *Essay* y *Reasonableness of Christianity* de Locke.

En la Península Ibérica, la restructuración de la maquinaria de la censura y el control intelectual bajo el impacto de la Ilustración produjo un ambiente sólo marginalmente menos sofocante desde el punto de vista intelectual que aquel que remplazó. La ciencia y la medicina nuevas habían ganado la aprobación oficial y estaban siendo fomentadas. Pero el espíritu de investigación filosófica aún se desalentaba, sólo que ahora con una nueva terminología y con nuevos mecanismos de control. La Inquisición se había vuelto redundante para todo propósito práctico, pero para el Estado y la Iglesia de ambos reinados ibéricos todavía era importante que el aura que la rodeaba fuera respetada, y con ésta la cultura de la censura y el estricto control intelectual. La amarga ironía final para los *esprits forts* de Portugal, así como para los defensores de la Ilustración extranjeros, fue el inequívoco decreto de Pombal de diciembre de 1769 que prohibía todos los libros que criticaran la Inquisición, un dictamen injuriado y vilipendiado en toda Europa por los hombres de la Ilustración, moderados y radicales, pero que en España y Portugal, todavía, por razones de Estado y para proteger el prestigio de la Iglesia, fue calificado como "útil y necesario".[101]

El decreto buscaba justificar la prohibición a criticar la Inquisición sobre la base de la nueva filosofía ilustrada oficial de las dos Coronas. "La religión natural", proclamaba el edicto, es insuficiente para sostener al lazo más esencial y necesario, y unificar las fuerzas en una sociedad: la creencia en un Dios omnipotente, el "Creador Supremo" del cielo y la tierra, quien revela su Verdad y los "misterios" sólo en parte a través de la "luz de la razón natural". De ahí que la religión revelada siguiera siendo "absoluta e indispensablemente necesaria para que se pueda pensar y sentir de manera adecuada sobre Dios".[102] Por consiguiente, las calumnias sobre la Inquisición portuguesa que

circulan en el extranjero, en donde la describen como “cruel y sanguinaria” cuando en realidad actúa benignamente y está autorizada por el Papa y la Corona, son “abominables”, perniciosas y deben ser frenadas. El decreto requería que todos los ejemplares de obras tales como el *Dictionnaire* de Bayle, la historia de la Inquisición de Van Limborch y las historias de Basnage que contenían “tendenciosos y escandalosos” relatos sobre el Santo Oficio fueran entregados a la Real Mesa dentro de los treinta días, so pena de severos castigos.[103]

4. Libertad de pensamiento, de expresión y de prensa

La historia de la censura europea entre 1650 y 1750 demuestra claramente que la Ilustración moderada, por muy de largo alcance que fueran los cambios institucionales e intelectuales que trajo consigo, en buena medida rechazaba la libertad de pensamiento, el principio de “libertas philosophandi” (libertad de filosofar) que Spinoza, a diferencia de Hobbes, Locke y la posición oficial de la *Encyclopédie*, proclamaba como uno de sus principales objetivos. Para la mayoría de los estudiosos y académicos, la rigurosa censura de la época no sólo debía mantenerse, sino mejorarse y modernizarse, porque la creencia en un Dios providencial parecía indispensable como fuerza unificadora y cohesiva de la sociedad, y en consecuencia las ideas “ateístas” debían ser enérgicamente suprimidas. Como declaró en un discurso, en Uppsala en 1743, el sueco wolffiano Samuel Klingenstierna, el Estado debía suprimir tres clases de libros perniciosos: los que dañan la “buena moral”, los que dañan al Estado y, sobre todo, los que atacan la “religión”, porque la negación de Dios significa la destrucción de toda obligación, deber y pactos civiles, los propios cimientos de la sociedad.[104]

El argumento de Klingenstierna recoge el principio de Locke, que afirma que “aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión, no pueden tener pretensiones de que la religión les otorgue privilegio de tolerancia”,[105] y es en efecto llamativo ver qué poca inclinación a promover el caso de la libertad intelectual irrestricta y la libertad de prensa se encuentra entre los padres fundadores de la Ilustración moderada. Pues la libertad de conciencia y la de práctica religiosa, los pivotes de la tolerancia de Le Clerc, van Limborch y Locke, sin importar cuán liberalmente las definieran, de ninguna manera llevaba o implicaba el acceso irrestricto a las ideas y los debates y, aún menos, a la no obstrucción del derecho a expresar libremente las ideas.[106] Incluso Bayle, cuya doctrina de la tolerancia es, en general, más amplia que la de Locke, es extremadamente reticente cuando se trata de la libertad de prensa, la cual, por cierto, en ninguna parte recomienda seriamente.[107]

Entonces, invariablemente, la defensa de la libertad total de expresión de las ideas, del

acceso a las ideas y de la libertad de prensa durante la Ilustración fueron posiciones radicales y no moderadas.[108] Koerbagh, Blount, Toland, Leenhof, Tindal, Mandeville, d'Argens y otros estaban claramente a favor, aunque sólo hicieran señalamientos aislados sobre el tema. La única base filosófica de tal posición es la de Spinoza, de modo que, aquí otra vez, existen suficientes razones para clasificar esta posición como esencialmente "spinozista" en tendencia, si no siempre en inspiración.[109] Debido a las posiciones filosóficas radicales que ya había adoptado respecto del hombre, la naturaleza y la sociedad, Spinoza puede insistir en que "nada es más seguro para el Estado que el que la piedad y la religión se reduzcan a la práctica de la caridad y la equidad, y que el derecho de las supremas potestades, tanto sobre las cosas sagradas como sobre las profanas, sólo se refiera a las acciones y que, en el resto, se conceda a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense".[110]

Por consiguiente, a pesar del fin del control eclesiástico sobre la censura, a mediados del siglo XVIII Europa todavía presentaba, a los ojos de los pensadores radicales, un prospecto bastante sombrío. D'Argens, hablando a través de su observador ficticio chino de la escena europea de finales de la década de 1730, señala que si los grandes filósofos de la antigua Grecia y Roma, tan discutidos en su tiempo, revivieran, todos serían atacados y suprimidos por la autoridad y la gente, quemados en Italia y España, y encarcelados en París y Viena: "Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Ferécides, Anaxágoras, Empédocles y Epicuro", observa, todos encontrarían un destino en nada envidiable.[111] Es más, sostiene d'Argens, mientras que el clero se oponía a Descartes, trataba de que Locke fuera odiado y perseguía a Malebranche, seguramente era la gente común quienes lo hacían posible y quienes principalmente obstruían el avance de la "filosofía", adoptando en forma crédula y poco crítica los puntos de vista de aquellos que consideraban los guardianes de la religión, mientras simultáneamente despreciaban a los grandes filósofos sin conocer nada de su obra.[112]

Sólo con un avance mayor de la tolerancia y la libertad de pensamiento, y con el progreso de la "filosofía", se demostraría finalmente que es posible desarmar al clero y despojarlo de su influencia sobre el pueblo. Menos mal que, declara d'Argens, ya se había comenzado en Holanda, y Europa está en deuda principalmente con este país por la publicación de "obras de los más grandes hombres". De hecho, sin la libertad proporcionada por los holandeses, la mitad de las obras de Bayle nunca habrían visto la luz. De haber vivido en cualquier otra parte que no fuera Holanda, este gran *philosophe* no se habría atrevido a escribirlas o, de hacerlo, habría sido perseguido por una horda de monjes.[113]

VI. BIBLIOTECAS E ILUSTRACIÓN

1. LA "BIBLIOTECA UNIVERSAL"

Las bibliotecas, especialmente las grandes, apreciadas por sus libros raros y sus manuscritos, podrían describirse como el taller de la Alta Ilustración, tanto de la moderada como de la radical. Con toda seguridad, fue en las bibliotecas de Europa —principescas, académicas, aristocráticas y privadas— donde comenzó la apertura a nuevos horizontes e ideas revolucionarias del periodo. Más aún, mientras la Ilustración radical permaneció como un movimiento clandestino y prohibido en lo que se refiere a la difusión de ideas y la distribución de libros prohibidos, en el refinado ambiente de las grandes bibliotecas de Europa podía revelar su bibliografía y contar con un espacio de trabajo y una base fortificada. Pero esta base sólo prosperó después de la mitad del siglo XVII, con el advenimiento de las florecientes colecciones de filosofía y ciencia, pues un desarrollo tal requería una percepción totalmente nueva de los libros y las bibliotecas. Sólo después de la Guerra de los Treinta Años y el inicio de la crisis intelectual, se dio un cambio dramático en lo que se refiere a ampliar la cultura de la lectura, las publicaciones y la bibliofilia, el cual, a su vez, ayudó a impulsar la revolución en las ideas.

Hasta mediados del siglo XVII, que en términos generales marcó el final de la era confesional en Europa, las bibliotecas y la biblioteconomía europeas habían estado moldeadas por los dos grandes impulsos culturales del siglo XVI: el Renacimiento y la Reforma. Para cualquier príncipe, patricio, eclesiástico o noble ansioso por impresionar a sus contemporáneos con su magnificencia, estatus o amor al conocimiento, era suficiente con desplegar algún texto clásico griego o romano de fina encuadernación, unas pocas obras humanísticas y una selección de textos piadosos y teológicos que expusieran cualesquiera confesión que profesara. Las bibliotecas de la corte, las cívicas, universitarias y aristocráticas, así como las eclesiásticas, eran invariablemente pequeñas y por lo general doctrinalmente estrechas. Haber acumulado una gran cantidad de literatura sobre diferentes credos y tradiciones teológicas opuestas, o herejías respecto de la propia Iglesia, o sobre cualquier filosofía distinta de la enseñada en los colegios, hubiera parecido superfluo, si es que no decididamente sospechoso. Es más, raramente se solicitaban descripciones de regiones distantes del mundo y pueblos y culturas no europeos. La ciencia y la filosofía, más allá de lo que estaba en los clásicos, se encontraban principalmente en las bibliotecas personales de los profesores universitarios, quienes, no obstante, adquirían poco material que no estuviera en latín y fuera académicamente estrecho. Incluso las grandes bibliotecas de la era confesional estaban diseñadas para tener sólo un número muy limitado de libros, como por ejemplo la

Biblioteca Marciana de Venecia, que fue construida y decorada en la década de 1550 y tenía la mayor parte del espacio de las paredes de la biblioteca cubierto con grandes murales, entre ellos varios de Tintoretto y Veronese.

Totalmente diferente era la biblioteca "universal", institucional y privada, de la era posconfesional. Un fenómeno enteramente nuevo, evolucionó rápidamente hasta convertirse en una fuerza cultural que, en el caso de las bibliotecas pertenecientes a individuos, ya fueran nobles, profesionales, académicos o clérigos, tuvo su momento culminante durante la primera mitad del siglo XVIII y comenzó a declinar a partir de la década de 1750.[1] Posteriormente, tan grande era la producción de libros y periódicos que ya nadie podía tratar de contar con una colección realmente exhaustiva en sus bibliotecas, a excepción de los gobernantes, grandes instituciones y los nobles más ricos.[2] De modo que la era clásica de la "biblioteca universal" duró desde alrededor de 1670 hasta 1750. Su advenimiento fue con frecuencia bastante rápido en el caso de las bibliotecas dirigidas por príncipes, aristócratas y de las mejores entre las académicas, pero notablemente más lento en las colecciones cívicas y universitarias, y muy lento en el caso de las bibliotecas eclesiásticas.

El primer célebre *érudit* que expresó cabalmente el ideal de la biblioteca posconfesional de la Alta Ilustración fue Gabriel Naudé (1600-1653), uno de los más renombrados "libertines" intelectuales del siglo.[3] Habiendo organizado varias bibliotecas grandes en Francia y, para los cardenales, en Roma, las ideas de Naudé sobre bibliografía y biblioteconomía estaban formadas en gran medida por su propia experiencia. Si bien a finales de su vida, y por un breve tiempo, también cuidó los libros de la Reina Cristina en Estocolmo, la verdadera cumbre de su carrera fue como encargado de la biblioteca de Mazarin, que en la década de 1640 se convirtió bajo su cargo en la más grande e impresionante de Francia. La Bibliotèque Mazarine, abierta a los *érudits* para la investigación desde 1643, fue de hecho la primera de las *grandes bibliotèques* de la nueva era. Sin embargo, el principio rector de Mazarine estaba arraigado en la visión filosófica libertina de Naudé. Versado en los herejes filosóficos del Renacimiento —Pomponazzi, Campanella, Cardano y Vanini— y un pirrónico confirmado, así como admirador de Montaigne y amigo de Gassendi, Naudé no tenía rival en la amplitud de su erudición y conocimientos bibliográficos.

El tratado de Naudé sobre bibliotecas y bibliotecnomía, *Advis pour dresser una bibliothèque*, publicado por primera vez en 1644 (y en 1661, en una traducción al inglés de John Evelyn), defiende, en congruencia con sus principios libertinos, el ideal de la biblioteca "universal" no polémica y no confesional. Insiste en que debe ser la universalidad y no la especificidad teológica el principio conductor de una gran biblioteca.[4] Además, la "universalidad" que invoca no sólo abarca todas las religiones y filosofías, sino también la ciencia y todo el conocimiento. La autoridad y la tradición

necesitan estar equilibradas en relación con la innovación y las nuevas investigaciones. Los verdaderos bibliófilos deben adquirir la producción de todos los mejores autores modernos, así como a los antiguos, seleccionando invariablemente las mejores ediciones, tanto en su idioma original como, cuando es conveniente, traducciones al francés o al latín para facilitar una lectura concienzuda de las obras escritas en idiomas menos familiares, tales como el griego y el árabe. Las bibliotecas de cualquier tipo deben adquirir los escritos de "todos aquellos que han innovado o cambiado las cosas en las ciencias", pues ignorar la innovación es dejar a nuestras mentes débiles y esclavas de las ideas anticuadas.[5] En astronomía, recomienda a Copérnico, Kepler y Galileo, porque éstos son los hombres que transformaron aquella ciencia. En teología, sostiene, no es ninguna extravagancia incluir a los escritores heréticos, porque los textos protestantes deben ser refutados y a los católicos siempre se les ha permitido adueñarse del Talmud y el Corán, obras que "vomitan mil blasfemias contra Jesucristo y nuestra fe y son más peligrosas que las de los protestantes".[6] Si la consecuencia inevitable es la proliferación de bibliotecas mucho más grandes que las del pasado, Naudé exhorta a coleccionistas y bibliotecarios a garantizar la congruencia acomodando los libros por disciplina, comenzando con las autoridades más viejas y los comentarios sobre sus escritos y procediendo por épocas hasta la más reciente, transmitiendo de ese modo un sentido coherente del desarrollo de cada rama del conocimiento.[7] Critica la Biblioteca Ambrosiana, la gran biblioteca fundada por el cardenal Borromeo en Milán y una de las pocas en su tiempo abierta regularmente al público, por acomodar los libros "indifféremment", esto es, sin relación con el orden intelectual.

Ni los contenidos, ni el uso de una *grande bibliothèque* puede ser adecuado u ordenado si el bibliotecario en jefe no es un académico genuino, con la erudición necesaria para reunir, clasificar y ordenar los libros sistemáticamente. Una gran biblioteca debe ser accesible para los lectores, pero esto es imposible sin algunas facilidades mínimas, en especial un catálogo bien planeado y concienzudamente mantenido, y suficiente supervisión de asistentes asalariados para mantener horas de apertura regulares, que deben ser anunciadas. Naudé consideraba que en toda Europa sólo había tres bibliotecas que permitían el acceso regular que él recomendaba, a saber, la Ambrosiana, la Angélica en Roma y la Bodleian en Oxford. Sin embargo, éstas no eran necesariamente las mejores y más completas de todas las bibliotecas europeas. Hasta el momento, a las más destacadas —Naudé pone en primer lugar la del Vaticano, la Medici en Florencia, la Marciana de Venecia, la Antoniana en Papua y la Bibliothèque du Roy, fundada por Francis I en París— les faltaba abrir en horas regulares y estaban cerradas a la mayoría de los lectores. No obstante, para la época en que se publicó su tratado, la gran colección que había creado, la Mazarine, aventajaba a todo el resto, aunque pronto fue temporalmente dispersada durante el conflicto de la guerra civil de la Fronda en

Francia (1648-1653).

Sobra decir que no hubo un cambio total repentino en todas partes. El impacto negativo de la Guerra de los Treinta Años y la Fronda ejerció un efecto inhibidor que duró algunos años. Es más, muchos gobernantes y nobles con bibliotecas establecidas desde hacía mucho tiempo, así como eclesiásticos, universitarios y municipios, mostraron poca inclinación en los inicio del siglo XVIII o incluso después por deshacerse del viejo modelo de la biblioteca pequeña y confesional anclada en la autoridad y la tradición. A mediados del siglo todavía había muchas bibliotecas del viejo tipo. Incluso en 1770 las bibliotecas jesuitas alemanas de tamaño mediano, tales como la de Dusseldorf y la de Münster, característicamente sólo sumaban entre 4 000 y 6 000 volúmenes, obras en su mayoría de autores jesuitas, y todavía carecían de la obra de Descartes, Spinoza y Locke, por no hablar de Voltaire, Diderot, D'Alembert y Rousseau.[8] Con todo, en los inicios del siglo XVIII muchas bibliotecas hasta ese momento orientadas a lo tradicional y confesional parecieron sentirse obligadas a romper con el pasado e incrementaron visiblemente sus adquisiciones y sus instalaciones. Las bibliotecas de las abadías del gran Benedictino y Augustiniano de Bavaria y Austria, pese a ser bastiones del pensamiento confesional, en la década de 1720 comenzaron a comprar resueltamente obras científicas, filosóficas y de otras disciplinas nuevas, y para mediados del siglo muchas de sus bibliotecas llegaron a superar los 15 000 volúmenes.[9]

Si las grandes bibliotecas de Italia estuvieron a la cabeza en los inicios del siglo XVII, fueron las *grandes bibliothèques* de Francia y Alemania las que predominaron durante la Alta Ilustración. Mazarin reconstituyó su colección de 40 000 libros después de la Fronda y, a su muerte, se la legó a su nueva fundación, Collège Mazarin o Collège des Quatre Nations, situado frente al Louvre a orillas del Sena, la cual albergó su inmensa tumba barroca y su legado "espiritual" y educativo. Emplazada desde finales de la década de 1660 en el que fuera reconocido como uno de los edificios más bellos de París, diseñada por el arquitecto real Louis Le Vau y bajo la dirección de Colbert, la Bibliothèque Mazarine permaneció como una de las más destacadas colecciones parisinas, abierta a los lectores de toda Europa durante la Alta Ilustración y después.

Tuvo su rival —en cuanto a extensión, no a rarezas, en las que difícilmente era sobrepasada— sólo en la Bibliothèque du Roy. Habiendo adquirido muchos de los manuscritos de Mazarin y la "superbe bibliothèque" de Bouquet, para cuando comenzó el gobierno Luis XIV, en 1661, la biblioteca real francesa estaba llena de copias, ejemplares no identificados y rarezas sin catalogar. Todo esto, y el acelerado crecimiento de la biblioteca, impulsó al rey a introducir cambios estructurales importantes, recomendados por Colbert. Comenzó el acomodamiento y la catalogación sistemática bajo la dirección de Colbert en enero de 1668.[10] La principal precondición de Naudé, un erudito y bibliotecario profesional de tiempo completo capaz de concebir y ordenar una

biblioteca "universal", se vio satisfecha en la persona de Nicolas Clément (*ca.* 1647-1712), originario de Lorena, antes bibliotecario de Colbert, a quien incluso Richard Simon reconoció como un "maravilloso experto en libros […] de esta magnífica biblioteca".[11] Pero al no ser de nacimiento distinguido, Clément, pese a estar soberbiamente calificado, tuvo que contentarse con el título menor de "sous-bibliothécaire" [asistente de bibliotecario].

Para 1683, Clément había terminado su catálogo de los manuscritos reales y había comenzado su índice de títulos de los libros impresos del rey, que contaba con siete volúmenes ordenados por tema. Mientras tanto, la biblioteca crecía ininterrumpidamente y fortalecía su carácter "universal"; asistida por la instrucción a los enviados franceses en el extranjero de que pusieran atención en el comercio de libros y adquirieran novelas y ejemplares raros y especiales para el rey. Se informa que, para 1688, la colección real comprendía 10 000 manuscritos y más de 43 000 libros impresos. Llegado a este punto, Clément se embarcó en un catálogo nuevo y más complicado, el cual constaba de un sistema de clasificación doble que acabó teniendo 13 volúmenes que enlistaban los libros por tema y 19 por autor.[12] Después de la muerte de Luis, el regente, Felipe de Orleans, resolvió mudar la biblioteca real al sitio actual de la Bibliothèque Nationale, en la calle de Richelieu. Supervisada por el bibliotecario de entonces, el hedonista pero erudito abad Jean-Paul de Bignon (1662-1743), la impresionante colección fue transferida a sus espaciosas nuevas oficinas en 1724. Pero mientras la biblioteca real francesa poseía una fuerza deslumbrante, especialmente en rarezas y manuscritos orientales, su gran debilidad (que Bignon hizo poco por rectificar) fue la adquisición de obras modernas casi exclusivamente en francés, latín e italiano, sin incluir el inglés, el alemán, el holandés y otras lenguas no latinas.

Los lectores doctos de la Alta Ilustración, franceses o extranjeros que investigaban en Francia, casi invariablemente se concentraban en París. "Se ha dicho con razón", señalaba el *savant* danés Ludvig Holberg, quien pasó 14 meses explorando las bibliotecas parisinas en 1714-1715 y posteriormente regresó varias veces, "que hay más bibliotecas en París que las que se encuentran en todo el resto del reino", y apunta que, además de las bibliotecas "públicas" como la Mazarine y Saint Victor, había varias bibliotecas monásticas extensas "cuyo acceso era fácil de obtener".[13] Holberg también frecuentaba regularmente la "excelente biblioteca" del abad de Bignon, el bibliotecario real y predicador de la corte de una elocuencia excepcional que llegó a ser *président* de la Académie des Sciences. A principios del siglo XVIII, su biblioteca personal estaba considerada como una de las mejores de Francia, hasta que, para el lamento de muchos, fue cerrada y enviada a Holanda, en donde fue vendida en 1725. Con cerca de 30 000 libros, subastar esta colección les tomó a los vendedores de libros de La Haya, Pierre de Hondt y Jean Swart (quienes tenían permitido usar parte del Binnenhof para ese propó-

sito), ocho semanas.[14]

En las ciudades francesas de la provincia progresaron unas pocas bibliotecas refinadas, pero incluso éstas con frecuencia terminaban en París. Entre ellas estaba la colección del siglo XVII, de más de 15 600 volúmenes impresos y 450 manuscritos, reunida por Louis Emery Bigot (1626-1689) —líder de la *noblesse de robe* de Rouen—, que luego fue heredada por sus legatarios en París. Esta biblioteca fue catalogada por el joven Prosper Marchand, en 1706, para el vendedor de libros parisino que la subastó.[15] Las bibliotecas privadas mejor surtidas en París con frecuencia pertenecían a funcionarios clave y miembros de la *noblesse de robe*, entre ellas figuran la de Bertrand Chauvelin, el guardián real de los sellos, consultada a veces por Saint-Hyacinthe y otros *philosophes* de principios del siglo XVIII,[16] y la de Bernard de Rieux, *président* del parlamento de París, quien, a pesar de colaborar directamente con la censura real, reunió una impresionante colección de manuscritos prohibidos y literatura impresa clandestinamente, incluyendo todo lo de Spinoza.[17] Con todo, la nobleza de la corte —a diferencia de la generalidad de la nobleza provinciana, con frecuencia profundamente conservadora— también produjo algunos de los grandes bibliófilos de la época. El genialmente astuto Marc-René, marqués d'Argenson (1652-1721), designado *lieutenant-général* de la policía de París en 1697, pudo haber aplicado la censura de libros en París durante más de 20 años, pero también era un ávido coleccionista de libros raros, censurados o no. Su pariente más joven, René-Louis de Voyer, marqués d'Argenson (1694-1757), fue amigo cercano del *philosophe* radical Boulainvilliers y adquirió muchos de sus manuscritos; su espléndida biblioteca, heredada por su hijo, el marqués de Paulmy, fue transferida en 1755 al edificio conocido más tarde como Bibliothèque de l'Arsenal, que sigue siendo hoy día una de las principales bibliotecas históricas de París.[18]

Inicialmente, incluso la Bibliothèque du Roy y la Mazarine, así como otras bibliotecas europeas destacadas, tales como la Biblioteca Augustiniana en Wolfen- büttel, la biblioteca imperial en Viena y la biblioteca electoral de Berlín (desde 1701, la Biblioteca Real Prusiana), dependían de donaciones, regalos y ventas esporádicas, más que de adquisiciones planeadas basadas en un ingreso regular. Sólo desde finales del siglo XVII, comenzando con Wolffenbüttel y la Bibliothèque du Roy, las adquisiciones planeadas y un ingreso asignado se volvieron la norma en las *grandes bibliothèques* de Europa.[19] A medida que las bibliotecas crecían, tanto en tamaño como en usuarios, había una mayor presión para gastar más no sólo en libros y personal, sino también en asientos y escritorios, en extender las horas de apertura e incluso instalar calefacción e iluminación.[20] Además, a medida que se iba desarrollando el concepto de biblioteca universal y las grandes colecciones se volvían menos raras, el impulso por transferir los

libros a edificios más grandes e impresionantes, que comenzó con la reubicación de la Mazarine, inexorablemente cobró velocidad. La famosa Rotunda (véase la lámina 10) construida para acoger los libros de Wolffenbüttel se inauguró en 1704, mientras que las espléndidas nuevas oficinas de la Bibliothèque du Roy se terminaron en 1724, justo antes de que se terminara la reconstrucción (entre 1722 y 1729) de la magnífica nueva Hofbibliotek de Viena a partir de los planos de Fischer von Erlach; biblioteca entre cuyos primeros y más avidos lectores se encontraba el *philosophe* radical napoli-tano, Giannone.[21] En 1738, cuando la biblioteca imperial ya había crecido gracias a la obtención de las famosas colecciones del príncipe Eugenio de Saboya y el barón Hohendorf —adquiridas después de su muerte—, y contando ya con los 7 000 libros de este último obtenidos en una subasta en La Haya en 1720, se informa que la colección del emperador alcanzaba casi los 200 000 títulos.[22]

Las bibliotecas "universales" de primera línea, incluso para mediados del siglo XVIII, inevitablemente eran pocas y estaban lejanas entre sí. París era el único lugar en donde se podían encontrar en Francia; la más cercana era la Bodleian en Gran Bretaña, mientras que en todo el Sacro Imperio Romano difícilmente se podrían identificar más de cuatro, a saber, en Wolffenbüttel, Viena, Berlín y Dresden. La primera de éstas, la Augustiniana, probablemente la más grande en Europa entre mediados del siglo XVII y principios del XVIII, fue fundada por el duque August de Brunswick-Wolffenbüttel († 1666), un fanático presto a gastar buena parte de su renta estatal en libros. Se sabe que ya a mediados de la década de 1660 su biblioteca comprendía 130 000 volúmenes, muchos comprados en Holanda por el huésped del duque, el historiador libertino Lieuwe van Aitzema.[23] Después de que Leibniz se convirtiera en director de Wolffenbüttel, así como de la más pequeña biblioteca de la Corte en Hannover, en 1676, la gran biblioteca fue abierta a todos los lectores respetables, independientemente de sus antecedentes doctrinarios. Montesquieu, quien visitó Wolffenbüttel en 1729, declaró a la "biblioteca… como una auténtica belleza".[24] Las de Viena y Berlín, mientras tanto, aunque se quedaron un poco atrás hasta los primeros años del nuevo siglo, también eran impresionantes. La Hofbibliothek de Berlín supuestamente había alcanzado, para 1694, cerca de 90 000 ejemplares impresos en más de 20 000 volúmenes encuadernados.[25]

Leibniz emergió como el defensor líder del concepto de biblioteca "universal" en Alemania y más tarde, a través de sus vínculos con el zar Pedro *el Grande*, también en Rusia.[26] Orgullosamente define la Augustiniana, en 1695, como "una asamblea de los más grandes hombres de todos los siglos y de todas las naciones que nos comparten sus pensamientos más selectos".[27] Ansioso por elevar la biblioteca a instrumento de investigación y exploración intelectual, emuló a Clément en el énfasis puesto en la necesidad de contar con catálogos completos ordenados por tema, autor y título.[28] En

1699 se dispuso un catálogo general reorganizado, compilado bajo su dirección. También fue él quien aseguró la asignación de un ingreso regular para la biblioteca, aunque su solicitud de calefacción e iluminación en invierno, al menos en una habitación, como en Berlín, "puesto que el frío y la noche sirven de pretexto en invierno para no hacer nada", fue rechazado con el argumento de que incrementaba el peligro de incendios.

La magnífica biblioteca de la corte de Dresden fue en gran medida creación del elector Augusto II de Sajonia (gobernante entre 1694 y 1733) quien, desde 1697, también fue rey de Polonia. Esta famosa colección, complementada en 1718 con los libros del recientemente fallecido duque Moritz Wilhelm de Sachsen-Zeitz, destacaba por sus numerosas rarezas y manuscritos del Cercano Oriente, adquiridos en Polonia y Constantinopla, además de una gran cantidad de publicaciones occidentales. En 1728, en una rápida emulación de París y Viena, esta colección también fue transferida a un entorno más distinguido: tres pabellones del famoso Dresden Zwinger.[29] La posición de las bibliotecas en Europa se vio elevada en 1743 con la publicación del catálogo de sus tesoros en tres volúmenes compilados por el bibliotecario erudito Johann Christian Götze (1692-1749).

Cada vez más, se esperaba que las *grandes bibliothèques* demostraran su preeminencia mediante la publicación de sus catálogos, un proceso que culminó en la década de 1740 con la aparición del catálogo de la Bibliothèque du Roy.[30] Los volúmenes resultantes fueron en sí mismos instrumentos de investigación académica de primer orden. Los tres que cubrían las posesiones reales en teología, por ejemplo, revelaron que el rey no sólo poseía virtualmente toda la literatura teológica católica, sino también buena parte de la producción de los luteranos, calvinistas, anglicanos, griegos ortodoxos y protestantes marginales, además de ricas reservas en libros islámicos y judíos y un surtido de variedades de "Athées, Impies et Libertins", incluyendo una sección completa de "spinosistes", bajo cuya categoría aparecían, entre otros, los escritos de Charles Blount.[31] Sorprendentemente, los estantes del rey francés contenían cinco copias del *Tratado teológico-político* de Spinoza, dos en latín y tres en francés.

Una "gran biblioteca", insistía Leibniz, se caracteriza sobre todo por su universalidad y su exhaustividad. En consecuencia, debe estar actualizada, reflejando no sólo el progreso pasado en cada disciplina, sino también el estado actual del conocimiento y el debate. Dado que pocas colecciones podían alcanzar tal nivel, incluso los más asiduos investigadores con frecuencia enfrentaba grandes problemas para encontrar los materiales que requerían de lo que Leibniz consideraba aceptable.[32] En parte, la dificultad se superaba, al menos para los ricos, gracias a la creciente moda de realizar tours por las bibliotecas europeas, tales como el que emprendió el destacado hombre de letras danés, Ludvig Holberg (1684-1754), a la edad de 20 años en 1714-1715, en particular por París y Roma. En París, Holberg leyó especialmente en la Mazarine, en donde, relata más

tarde, el *Dictionnaire* de Bayle fue la obra que mayor demanda tenía, siendo tomado cada día en cuanto abría con "extraordinaria avidez" por cualquier investigador ansioso que pudiera alcanzar primero el apreciado volumen.[33]

Para complementar las *grandes bibliothèques*, los lectores también debían apoyarse, incluso en París, en las más importantes bibliotecas privadas. Conscientes de que había muy pocas que fueran realmente exhaustivas, Leibniz también impulsó la formación de bibliotecas pequeñas y selectas que, si se planeaban cuidadosamente, podían contar con algún grado de "universalidad". Sin embargo, no se podía esperar que los bibliófilos fueran ricos capaces de reunir una selección de libros que reflejaran verdaderamente el estado presente de las ideas sin la recomendación de un *érudit* como él. Por consiguiente, para mostrar cómo debía ser dicha pequeña biblioteca "universal", Leibniz escribió una bibliografía selecta para el lector ilustrado que comprendía únicamente 2 500 títulos.[34] Más tarde, en Berlín, el cultivado pastor hugonote Jean-Henri Samuel Formey, siguiendo su ejemplo, publicó en 1746 sus recomendaciones sobre cómo formar una "biblioteca poco numerosa pero selecta". Cualquier lector que desee evaluar el debate filosófico contemporáneo, consideraba Formey, necesita las obras de Wolff, Leibniz, Locke, Malebranche, Fontenelle y Jean Le Clerc, en particular.[35] Además, dado que el cristianismo estaba ahora bajo el ataque implacable de los *philosophes* deístas y naturalistas, la pequeña biblioteca "universal" debía incluir lo que, según él, eran las tres defensas más efectivas de la religión revelada en contra del naturalismo, el fatalismo y el materialismo, a saber, el *Traité* de Abbadie, la *Religión Chrétienne* de Houtteville y la *Défence de la religion* de Burnet.

En Italia, mientras tanto, las bibliotecas que habían liderado Europa en el siglo XVI quedaron atrás notablemente durante el siglo XVII, aunque Montesquieu, en su visita a la Marciana y la Ambrosiana en 1728, elogió las instalaciones de la primera y quedó impresionado por lo bien que se mantenía la última, su rica provisión de manuscritos, accesibilidad al público y provisión de papel, tinta y plumas para los lectores.[36] Con todo, ambas habían entrado a una fase de estancamiento con una escasa compra de libros extranjeros. Pese a que pocas bibliotecas en el mundo podían igualar las posesiones invaluables de los Medici en Florencia y las adquisiciones continuaron bajo Cosimo III después de 1670, la meta del nuevo gobernante de purgar las obras protestantes, libertinas y heterodoxas de la biblioteca, y prescindir de la compra de "libros prohibidos" privó a las colecciones de su carácter "universal". Algunas de las grandes bibliotecas italianas crearon, de hecho, provisiones reservadas de "obras prohibidas", pero practicaron una rigurosa censura, rechazando el acceso a los lectores que carecieran de la dispensa de la Inquisición. Holberg se pasó cuatro meses en Roma, a principios de 1716, explorando las bibliotecas públicas, en donde encontró un personal excepcionalmente solícito, que no sólo respondía prontamente a cada solicitud, sino que incluso

proporcionaba papel, tinta y plumas sin cobrar. "Sin embargo, a nadie se le permitía leer obras prohibidas sin el permiso de la Inquisición", relata, y dado que "casi todos los libros que solicité pertenecían a la categoría de prohibidos", poco obtuvo de lo que quería.[37] Una vez, recuerda, recibió el *Dictionnaire* de Bayle de un acomodador, un simple monje iletrado que posteriormente "debido a su negligencia fue duramente reprendido por el bibliotecario, un padre dominico y miembro del Colegio de Inquisidores".[38]

Las Provincias Unidas también carecieron de una gran biblioteca "universal", pese a ser el mejor lugar para encontrar rarezas y el país más visitado por los bibliófilos europeos y *érudits* que compraban para sí mismos o para otros. Los libros en venta no sólo incluían la producción publicada en la República, sino también los contenidos de numerosas bibliotecas transportados desde Francia, Alemania y los Países Bajos del sur de los Habsburgo. De hecho, Holanda funcionaba como las oficinas centrales del mercado de libros europeo. Entre 1700 y 1750, no menos de 1 037 subastas de libros tuvieron lugar tan sólo en La Haya.[39] Mucho de lo que se vendía permanecía en la República, pero se dispersaba entre innumerables bibliotecas pequeñas y medianas de la gran elite de funcionarios, regentes, abogados, médicos, académicos, editores y sacerdotes del país. Lo que faltaba en todas partes eran colecciones cívicas, provinciales o federales de tamaño y distinción reales.

2. LA CRISIS DE LAS UNIVERSIDADES

La biblioteca de la Universidad de Leiden, tal vez la aproximación más cercana a una colección pública seria en los Países Bajos, había impresionado a los visitantes a principios del siglo XVII, principalmente debido a su provisión inigualable de manuscritos del Cercano Oriente y otros manuscritos orientales. Pero al igual que las autoridades académicas de todo el resto de Europa, los curadores adoptaban con particular lentitud el nuevo concepto de biblioteca "universal" y hasta finales del siglo XVII prefirieron mantener el viejo modelo de comprar sólo en latín y ceñirse a las autoridades consagradas por el tiempo. La transformación de la biblioteca de Leiden en una fuente exhaustiva de conocimiento de la Alta Ilustración comenzó apenas en 1689, con la compra en Londres de la biblioteca del estudioso libertino Isaac Vossius, cuyos 4 000 libros incluían numerosas rarezas y obras modernas filosóficas, teológicas y científicas.[40] De hecho, fue a partir de 1689 que la biblioteca adquirió "modernos" esenciales tales como Galileo, Descartes y Newton.

La lenta y difícil transición al nuevo modelo de las bibliotecas universitarias europeas era resultado en parte de la inercia intelectual y confesional, pero probablemente todavía

más de la extensa crisis social y cultural de las universidades, evidente en Inglaterra desde la década de 1660 y en todo el continente desde finales del siglo XVII y durante la mayor parte del XVIII. Desde la Reforma y la Contrarreforma hasta los inicios del siglo XVII, las universidades europeas y la vida universitaria se habían expandido drásticamente en casi todas partes llevadas por los dos grandes impulsos culturales y sociales de la época: las confesiones y la burocratización del Estado monárquico. Se necesitaba un número mucho mayor de jóvenes preparados en teología y leyes que antes para ocupar el creciente equipo del Estado y la Iglesia.[41] Se fundaron muchas universidades nuevas y las viejas crecieron,[42] aunque académicamente permanecieron restringidas a una estrecha gama de disciplinas abrumadoramente dominada por la teología y las leyes.[43] Pero luego, después de 1650, una combinación de factores sociales y especialmente culturales lanzaron a las universidades europeas a la más profunda y prolongada crisis de su historia. El proceso de confesionalidad terminó y la hegemonía de la teología en la vida académica comenzó a retroceder.[44] Además, a medida que el Estado monárquico se expandía inexorablemente y necesitaba siempre más funcionarios, oficiales y diplomáticos, las universidades resultaron no estar preparadas —a pesar del crecimiento continuo en estudios legales y una incipiente revolución en medicina académica que comenzó en la década de 1660— para ofrecer la enseñanza y las instalaciones necesarias en la mayoría de los nuevos temas que ganaban terreno en la sociedad y la cultura en general. En la mayor parte de las universidades simplemente no se podía estudiar historia, geografía, química, física, biología, la nueva medicina o idiomas modernos en forma sistemática, y en muchas ni siquiera filosofía moderna. Para llenar el vacío, los jóvenes nobles e hijos de funcionarios recurrían cada vez más a las tutorías privadas, especialmente en lenguas modernas, literatura, latín, matemáticas y ciencia, y a colegios especializados fundados principalmente para los nobles, que los capacitaban como futuros oficiales navales y del ejército, así como a escuelas especiales que enseñaban medicina, cirugía, minería, ingeniería y arquitectura.

De ahí que la esencia de la profunda crisis en las universidades europeas fuera la falta de flexibilidad curricular y de fondos con los cuales restructurar y diversificar la enseñanza. Las causas de la crisis no eran ningún secreto; por el contrario, resultaban bastante obvias. Como señala un informe para el claustro de la universidad de Heidelberg, enviado en marzo de 1680, el número de estudiantes estaba disminuyendo y continuaría haciéndolo debido a la pobreza de los profesores y la inadecuada enseñanza en los viejos y sobre todo los nuevos campos de estudio.[45] El problema no era comprender qué estaba minando las universidades europeas, sino encontrar los recursos para transformarlas en instituciones más grandes, diversificadas y mejor financiadas, que reflejaran los requerimientos cambiantes y los nuevos horizontes de la sociedad de la Alta Ilustración.

En estas circunstancias, y dado el gran número de universidades,[46] sólo era posible abordar tan inmensa restructuración en un puñado de instituciones de elite especialmente favorecidas. En consecuencia, luego de 1680 la mayoría de las universidades no sólo dejaron de crecer, sino que se contrajeron a un ritmo constante. Nada podría haber sido menos característico que la inauguración, notablemente exitosa, de la nueva universidad de Halle, Brandeburgo-Prusia, en julio de 1694, entre fanfarrias y con la presencia del elector, 700 estudiantes y celebridades académicas tales como Christian Thomasius y Franz Buddeus.[47] Pues con excepción de Halle, Jena, Leipzig y más tarde la nueva universidad hannoveriana de Gotinga, las universidades alemanas de todo el territorio estaban declinando inexorablemente. El número total de estudiantes en las ahora 34 universidades alemanas cayó ininterrumpidamente desde la década de 1680 hasta terminar el siglo XVIII y con frecuencia, como en Greiswald y Erfurt, abruptamente.[48] La disminución en prestigio y en número de estudiantes indujo, incluso a las más inertes, a tratar de elevar desesperadamente el nivel de sus bibliotecas. La colección de Greifswald, en la Pomerania sueca, era en este sentido típicamente pequeña, rígidamente confesional y restringida a los viejos autores, y comprendía apenas 1 100 volúmenes en 1713; ésta casi quintuplicó su tamaño, llegando hasta los 5 286 volúmenes en 1748, y amplió claramente su rango. Con todo, la universidad continuó decayendo.[49]

La carencia de bibliotecas adecuadas era una de las deficiencias más manifiestas. Pero la formación de una biblioteca "universal" moderna era logísticamente compleja y extremadamente costosa, además de que, fuera de raras excepciones, como Oxford —en donde los fondos comprometidos fueron decisivos—, los recursos eran sencillamente inaccesibles. Incluso en Oxford, cuya falta de libros en lenguas modernas era alarmante, garantizar la planeación y mantener un crecimiento equilibrado no fue sencillo. La Boedliana, que arrancó en 1602 con 2 000 volúmenes, para 1674, cuando se compiló el primer catálogo, había alcanzado la impresionante cifra de 20 000 libros y manuscritos.[50] Un informe de 1697 elogia a la Boedliana como la "gloria de nuestra universidad y nuestro reino en su tipo", una atracción que atrae "a extranjeros, incluso desde tierras allende los mares, para su beneficio y para el honor y provecho de la nación" pero también alerta sobre los peligros de no ser capaces de mantenerse en la cima con las adquisiciones.[51] La reputación no sólo de Oxford sino de todo el reino estaba en juego. Además del gasto en "nuevas posesiones que significan nuevas ayudas e incentivos para aprender", prioridades particulares eran completar el "gran catálogo", poner a los 2 995 manuscritos estimados en orden y asegurar que "cada libro, estante, etc., fuera bien cepillado y desempolvado una vez al año".[52]

Cuando Halle fue inaugurada en 1694, todavía no se consideraba esencial concentrar los recursos bibliográficos en la biblioteca universitaria.[53] Los consejeros del elector

esperaban que la ventajosa localización de Halle y los numerosos eminentes profesores traídos de todas partes serían suficiente para asegurar su éxito. En esas épocas, aún se consideraba normal que para obtener recursos bibliográficos una academia líder se apoyara principalmente en sus profesores, quienes llevaban sus propios libros. Entonces, en sus primeros años, las luminarias de Halle incluían a Jacob Thomasius, quien a su muerte en 1684 tenía 8 441 libros; su hijo Christian Thomasius (1655-1728) quien acumuló más; el teólogo Friedrich Benedikt Carpzow († 1699), que disponía de 15 512 volúmenes, y el teólogo Sigmund Jacob Baumgarten (1706-1757), un bibliófilo famoso que poseía 17 500 títulos.[54] Sin embargo, las actitudes cambiaron notablemente a principios del siglo XVIII. Llegó a reconocerse que una universidad requería una biblioteca sólida, independiente de sus profesores, si pretendía alcanzar la universalidad intelectual a partir de la cual se evaluaba ahora su posición. Fueron la visión y energía de Burchard Gotthelf Struve (1671-1738), durante los años en que fue bibliotecario allí (1697-1704), y el apoyo del príncipe local los que hicieron posible la ambiciosa reestructuración y expansión que transformó la biblioteca de Jena en una colección pública renombrada que atrajo a estudiosos de toda la Europa protestante, factor que a su vez le permitió posicionarse en el primer plano de las universidades alemanas.[55]

Sin embargo, fue en Gotinga que el ideal de la biblioteca “universal” alcanzó su forma más impresionante en el contexto académico. Esta universidad enteramente nueva fue fundada en 1734 por Jorge II —rey de Inglaterra, Escocia e Irlanda, y elector de Hannover—, en parte como una medida mercantilista para ganar prestigio, estudiantes y el comercio que traían consigo las tres grandes universidades de la Alemania central y del este: Leipzig, Jena y Halle. Desde el inicio, estaba planeado que la biblioteca de Gotinga eclipsara a las otras bibliotecas académicas de Alemania, y ya en 1732 se anunció en la prensa de Hamburgo que la nueva fundación dispondría de una sala de lectura grande y bien amueblada, diseñada como parte integral del edificio principal de la universidad.[56] El concepto, rango e instalaciones de la biblioteca, como era de esperarse, reflejaba la influencia del legado de Leibniz.[57] Al inaugurarse, en 1734, ya contenía 12 000 volúmenes de colecciones privadas compradas por el Estado, incluyendo la del célebre bibliófilo de Francfort, Von Uffenbach. Gracias a la asignación de un ingreso anual y las donaciones, las propiedades de Gotinga habían alcanzado los 16 000 volúmenes en 1746 y cerca de 30 000 a finales de la década de 1750.[58]

En Suecia-Finlandia, el tema de las bibliotecas universitarias era apremiante en vista de la escasez comparativa de bibliotecas privadas importantes de nobles y otros personajes, sobre todo después de que la biblioteca real de Estocolmo fue devastada por un incendio en 1697. A finales del siglo XVII, la única biblioteca grande aristocrática en Suecia pertenecía al rector de la Universidad de Uppsala, el noble más rico del país, Magnus Gabriel de la Gardie (1622-1686), quien acumuló unos 8 000 libros. Fuera de la

biblioteca real, ninguna otra colección podía aspirar al estatus de “universal”. Incluso el rico y famoso general Carl Gustaf Wrangel (1613-1676), un notable bibliófilo para los estándares suecos, dejó apenas 2 400 volúmenes en su castillo de Skokloster.[59] Poco a poco, la biblioteca de la Universidad de Uppsala llegó a ser vista como la mayor colección de Suecia para eruditos e investigadores. En 1669, La Gardie donó una colección de manuscritos islandeses medievales y otros manuscritos raros, y subsecuentemente transfirió más de sus libros a la biblioteca universitaria. Pero fue alrededor del año 1700, cuando comenzó a ser sistemáticamente reorganizada y se expandió como una biblioteca moderna “universal”, que emergió como la biblioteca más importante de la monarquía sueca. Reubicada en el Gustavianum, el edificio principal de la universidad, la biblioteca creció bajo el cuidado competente de su bibliotecario, Eric Benzelius *el Joven* (1675-1743), un erudito con amplias conexiones en Europa, quien se suscribió a los nuevos periódicos eruditos, instituyó la adquisición regular planificada, compró en las subastas de libros holandesas e incluso francesas, y compiló un nuevo catálogo, poniendo a Uppsala, en 1720, como una de las mejores y más grandes bibliotecas académicas en Europa.[60]

3. Las dos Ilustraciones en los estantes

En la época en la que las *grandes bibliothèques* eran pocas y estaban alejadas entre sí, e incluso las que existían podían desaparecer repentinamente —el gran terremoto de Lisboa de 1755 eliminó gran parte de la biblioteca real y supuestamente el fuego consumió 70 000 libros—,[61] la biblioteca “universal privada” era de crucial importancia. A partir de mediados del siglo XVIII, la diversificación del conocimiento y la proliferación de las publicaciones superó lo que incluso el más celoso bibliófilo podía adquirir, y el ideal de la biblioteca “universal” cayó en desuso, excepto para las grandes colecciones institucionales. Pero hasta entonces, la gran biblioteca privada que cubría todos los campos fue uno de los motores primordiales de la Ilustración. Algunas de las más selectas se encontraban en lugares en donde no había corte, ni universidad, ni grandes aristócratas. En Hamburgo, por ejemplo, estaban las famosas colecciones de Johann Albert Fabricius (1668-1736), un profesor del bachillerato municipal que acumuló 32 000 volúmenes, la gran mayoría de los cuales se dice que estaban enriquecidos con “buenas anotaciones” de su propia mano; las de Michael Richeys († 1761), quien de igual manera poseía más de 30 000 libros; del connotado hebraísta, Johann Albert Wolff (1683-1739) con 25 000 y las de Johann Friedrich Mayer (1650-1712), durante muchos años el principal vocero de la ortodoxia luterana en la ciudad, que tenía 18 000 libros.[62] La mayoría de estas colecciones de Hamburgo incluían obras radicales, aunque pocas

podían competir en este sentido con el muy experto antiepicúreo y deísta antispinozista, Hermann Samule Reimarus (1694-1768), quien poseía a Spinoza, Beverland, Bredenburg y Cuffeler en latín, Dirk Santvoort y Wyermars en holandés y —lo más inusual— Toland, Collins y Mandeville en inglés.[63]

En Dresden, la biblioteca de la corte pudo haber sido la principal atracción para los eruditos, pero, sólo apenas menos imponente bibliográficamente hablando, estaba también la biblioteca de 30 000 títulos acuñada por el superintendente luterano, Valentín Ernst Loescher (1673-1749), quien poseía ejemplares de prácticamente cada obra impía de la época. Más pequeña pero más especializada en “libros prohibidos”, en los que era un reconocido experto, fue la biblioteca de Johann Christian Gotfried Jahn, quien poseía, además de las obras completas de Vanini, Spinoza y Leenhof, la *Philosophia* de Meyer, *Bloemhof* de Koerbagh, *Specimen* de Cuffeler, *Den Ingebeelde Chaos* de Wyermars, *Vie de Mahomed* de Boulainvilliers, la *Refutation* de Lenglet Dufresnoy, y una destacada colección de textos filosóficos clandestinos en manuscritos.[64]

El hecho mismo de que semejantes bibliotecas privadas, como la de Loescher y Jahn en Dresden, contuvieran extensas colecciones de literatura filosófica radical, impresas y en manuscritos, que fueron objeto de minuciosas investigaciones, ilustra el ambiguo papel que desempeñaron las bibliotecas “universales” como instrumento de la incipiente Ilustración. Tales bibliotecas eran centros de estudio, pero también lugares de encuentro para grupos de *érudits* que discutían los libros que encontraban allí y las ideas que contenían, y se alentaban mutuamente a participar del pensamiento ilustrado, tanto radical como de la corriente principal. El célebre conocedor y coleccionista de literatura filosófica clandestina, Meter Friedrich Arpe, autor de la *Apologia pro Vanino*, publicada en “Cosmopolis” (*i.e.* Róterdam) en 1712, fue originario de Kiel, pero aparentemente adquirió su gusto por tales materiales cuando estudió en Copenhague y se mezcló con los prestigiosos grupos intelectuales adeptos a las principales bibliotecas privadas de la capital danesa.[65] Entre aquellos a cuyos libros regresaba regularmente estaban los de Christian Reitzer (1665-1736), un jurista que poseía la mayor parte de las obras republicanas de Johan y Pieter de la Court, y cientos de otros volúmenes en holandés,[66] un defensor del cartesianismo y la libertad de pensamiento que poseía una gran biblioteca que incluía numerosas obras “prohibidas”; y Frederik Rostgaard (1671-1745), profesor de filología clásica en la universidad, cuyos 8 187 libros fueron subastados en 1726, incluidas dos copias del manuscrito de *Colloque Heptoploméres*, de Bodin, la edición de 1534 de *De Immortalitate Animae*, de Pomponazzi, las obras de Beverland, el *Specimen* de Cuffeler, el *Spinozismus* de Wachter y otras varias obras spinozistas.[67]

Copenhague fue, de hecho, un importante centro de la bibliofilia durante la Alta Ilustración, aunque la biblioteca universitaria, una de las más extensas de Europa, con más de 10 000 volúmenes ya en 1662, fue diezmada por el incendio que azotó la

universidad en octubre de 1728.[68] El bibliófilo más destacado de Dinamarca fue sin lugar a dudas el conde Otto Thott (1703-1785), quien, cuando era estudiante en 1725, acompañó a Holberg en sus incursiones a las bibliotecas parisinas. Thott compraba libros en todas partes y sobre todos los temas, su biblioteca llegó a sumar una cantidad estimada de 120 000 volúmenes, y el catálogo de los mismos publicado póstumamente alcanzó los 12 volúmenes.[69] Éste incluía una de las colecciones más extensas de libros y manuscritos filosóficos prohibidos que se podían encontrar en la Europa del siglo XVIII.[70]

No obstante, tal vez en ninguna otra parte la contribución de las bibliotecas privadas "universales" fue más crucial para el progreso de la Alta Ilustración, moderada y radical, que en Italia. Allí, el impacto de la censura, la no disponibilidad de libros extranjeros y la decadencia de las grandes bibliotecas, conspiraba para crear una situación en la cual unos pocos intermediarios y grandes bibliotecas privadas que contenían obras extranjeras raras y "libri prohibiti", proporcionaban el canal indispensable por el que fluía el fermento filosófico de finales del siglo XVII en adelante. En Nápoles, durante las dos últimas décadas del siglo XVII la biblioteca de Giuseppe Valletta sirvió como cuartel general y foro de discusión de los *novatores* filosóficos.[71] Más impresionante todavía, y vital para el cultivo de la Alta Ilustración en Florencia, fueron los 25 000 libros y 2 873 manuscritos pertenecientes a Magliabechi, un bibliófilo que buscó, leyó, discutió y escribió sobre libros hasta el punto de deseñar todo lo demás, incluso su apariencia personal.[72] Un titán bibliográfico que influyó en muchos sin haber publicado nunca él mismo un texto y en cuyo honor se emitió una medalla que lo retrata sentado sosteniendo un libro, Magliabechi, al igual que Naudé y Leibniz, consideraba que la universalidad —el compendio de todo el pensamiento y conocimiento humanos— era la prueba de una *libreria grande*. Incluso una pequeña biblioteca selecta, exhortaba al cardenal Francesco Maria de' Medici cuando, en 1695, este último estaba planeando una colección semejante para la Villa di Lampeggio, debe tener un "corazón universal" para merecer una posición. Le aconsejaba al cardenal contar con todos los filósofos griegos, romanos y árabes que normalmente se encuentran en una gran biblioteca, más Bacon, Gassendi, Descartes y Bayle, además de obras (oficialmente prohibidas) como la *Opera philosophica* de Campanella, la *Opera omnia* de Hobbes y las obras de Malebranche.[73]

Un soporte clave para la Ilustración radical en Italia, desde la década de 1720 hasta mediados del siglo, ubicado originalmente en Roma y más tarde en Florencia, fue la biblioteca del legendario deísta, francmasón y abierto homosexual, el barón Philip von Stosch (1691-1751). Hijo de un burgomaestre de Brandeburgo, estudió entre 1706 y 1715 en Francfort der Oder, Wittenberg, Leipzig, Jena, Leiden, Oxford, Cambridge (en donde estuvo algunos años estudiando con Richard Bentley) y París, donde se hizo amigo de Bignon. Posteriormente, Stosch cultivó sus intereses anticuarios, artísticos y bibliográficos principalmente en Roma. Agente pagado de la Corona inglesa, entre otras

actividades estuvo como espía en la corte de Stuart en el exilio, pero en 1730 se vio obligado a abandonar Roma luego de la elección del papa Clemente XII, por considerársele una influencia indeseable; no obstante, se le permitió establecerse en Florencia justo cuando salía del estancamiento de la época de Cosimo III. Mientras residía en Italia, Stosch, desafiando a la Inquisición, importó libros prohibidos por mar desde la República Holandesa, vía Livorno, obteniendo por lo menos algunos de Charles Levier en La Haya, a quien evidentemente conocía. La importancia de esta biblioteca reside, no en su tamaño total de unos 7 000 libros, sino en su colección sin paralelo en Italia de "libri prohibiti": toda la obra de Spinoza, la mayoría de la de Toland, Collins y Mandeville, además de Fontenelle, Lahontan, La Mettrie, la *Betoverde weereld* de Bekker en francés y varias obras radicales clave en holandés, incluyendo el *Bloemhof*, de Koerbagh, y *Hemel op Aarden*, de Leenhof.[74] Después de su muerte, su biblioteca fue catalogada y subastada en Florencia en 1759, en donde se sumó a la Biblioteca Marucelliana, una institución pública recientemente abierta en Florencia, todavía en uso hoy en día. Aunque, desde luego, sólo los libros que no estaban prohibidos estuvieron en los libreros a disposición del público, el material prohibido fue oculto inadvertidamente en el hogar del bibliotecario.[75] A principios del siglo XVIII, Italia era un país donde mucho se ocultaba, los libros prohibidos se escondían y las grandes bibliotecas públicas parecían, como lo expresó Le Clerc al describir a la Ambrosiana, "más adornadas con estatuas, pinturas y otros ornamentos […] que con la gran cantidad de sus libros".[76] No obstante, para los conocedores, iniciados y aquellos lo suficientemente decididos, ya fuera que contaran o no con las dispensas de la Inquisición, todo estaba discretamente disponible, cerca y a la mano a puertas cerradas.

4. LEXICONES Y *DICTIONNAIRES*

Un factor importante que favorecía la envergadura filosófica, teológica y científica de las bibliotecas de la Alta Ilustración, especialmente de aquellas medianas y pequeñas, incluso las que contenían apenas unos pocos centenares de libros, eran las enciclopedias de múltiples volúmenes, *dictionnaires* y lexicones que representaban una de las más impactantes manifestaciones de la revolución intelectual del periodo. Las obras enciclopédicas que ofrecían resúmenes especializados de amplias franjas del nuevo y el viejo conocimiento proporcionaban una invaluable guía del estado de la investigación y el pensamiento de la época, al alcance de todos aquellos con el dinero suficiente para procurarse tales ejemplaress relativamente costosos. La moda comenzó en 1674, con la publicación del *Grand Dictionnaire* de Louis Moréri, alcanzó su momento culminante con el *Dictionnaire* de Bayle de 1697, continuó con la *Encyclopaedia* de dos volúmenes

de Ephraim Chambers de 1728, y acabó finalmente en la famosa *Grande Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert. Constantemente revisada y expandida, principalmente en Ámsterdam, la compilación de Moréri, entre los más destacados de estos trabajos, para 1759 había pasado por lo menos por 20 ediciones.[77] Un triunfo del género, tanto visual como intelectualmente, y una contribución importante a los avances de la tolerancia fue el *Ceremonies et coûtumes religieuses de tous les peuples du monde*, de 13 volúmenes, publicado en Ámsterdam en 1723. Compilada por Jean-Frédérik Bernard (*ca.* 1683-1744) y magníficamente ilustrada por los grabados de Bernard Picart (1673-1733), la obra revela un enorme esfuerzo por registrar los rituales religiosos y las creencias del mundo en toda su diversidad, tan objetiva y auténticamente como fuera posible.

La primera enciclopedia en lengua holandesa, destinada por igual a los *savants* y a las personas relativamente poco educadas, apareció en Ámsterdam entre 1733 y 1737.[78] En la Alta Ilustración alemana, el entusiasmo por los diccionarios y las enciclopedias progresó hasta convertirse en una verdadera manía. "Los diccionarios están ahora tan de moda —señalaba un periódico alemán en 1714— que pronto se van a estar comprando y vendiendo con la misma naturalidad con que respiramos."[79] Apreciados por su vivaz y estimulante mezcla de teología, filosofía, historia, geografía y ciencia —aunque muy lejos de ser sistemáticos o concisos—, los diccionarios de Moréri y Bayle les mostraban a los editores de qué estaba sediento el público. En 1709, un consorcio en Leipzig lanzó una versión alemana corregida de la sexta edición de Moréri (sin atribuírsela a nadie), revisada en Ámsterdam por Le Clerc, bajo el título de *Allgemeines Historisches Lexicon*, con prefacio de Buddeus. Para 1750, esta edición de Leipzig ya había pasado por seis ediciones.[80] Su éxito inicial fue seguido por el del diccionario de *savants*, el *Compendiöse Gelehrten-Lexicon* (1715), y una enciclopedia de artes y ciencias, el *Allgemeines Lexicon der Künste und Wissenschaften*, de Theodor Jablonski, publicado por Thomas Fritsch, de Leipzig, en 1721, además del *Philosophischen Lexicon* de Johann Georg Walch, de 1726.[81] Aun así, opacando a todos ellos, estaba el estupendo proyecto de Johann Heinrich Zedler (1706-1763), el *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, una enciclopedia gigantesca en 64 volúmenes, publicada en Leipzig, que comenzó a aparecer en 1731, pero que debido a dificultades logísticas y costos se completó en 1750.[82]

La profundidad y extensión del impacto de la Alta Ilustración en la sociedad y cultura europeas se ven portentosamente reveladas en el contenido de estas obras masivas que fueron expresamente producidas para un mercado amplio, ciertamente un público de eruditos y filósofos, pero también de nuevas elites de funcionarios, diplomáticos, patricios, profesionales y cortesanos, e incluso sus mujeres e hijas. Estas obras demostraron que en 50 o 60 años la "filosofía" —lo que hoy podríamos llamar filosofía, ciencia y tecnología— había cambiado el mundo, y éste era un hecho ampliamente

reconocido. Al mismo tiempo, los lexicones eran, en sí mismos, un arma efectiva en la batalla contra la superstición y la ignorancia, pues estaban poderosamente impregnados de posiciones de tolerancia y de condena a la intransigencia y el fanatismo, típicas de Bayle, Le Clerc, Bernard, Marchand, Buddeus y otros compiladores clave de la literatura lexicológica.[83] No menos prevaleciente en los diccionarios, y en consecuencia pronto en la sociedad en general, era la reverencia inquebrantable por la nueva filosofía, la ciencia y la investigación, y el extendido, ubicuo menosprecio de las viejas ideas y conocimientos.

Los lexicones y *dictionnaires* les permitían, a quienes podían tener acceso a ellos, adquirir un conocimiento de cualquier dimensión de la Alta Ilustración, incluyendo el pensamiento radical, que estaba resumido y discutido en diferentes niveles de detalle en todos estos compendios. Aún peor, pensaban algunos, era la manera en que uno de los más influyentes y requeridos de los *dictionnaires*, el de Bayle, se empeñó en señalar la presencia dominante de las filosofías ateas, deístas y materialistas a lo largo de toda la historia del pensamiento humano, aparentemente casi con la intención deliberada de persuadir a sus lectores de que dirigieran sus mentes a los argumentos radicales. Igualmente imposible de ignorar era la posición de Bayle de que el "spinozismo", en una u otra forma, siempre había infiltrado las mentes humanas. "No ha habido prácticamente ningún siglo en el que el sentimiento de Spinoza no haya sido enseñado", sostenía, y agregaba que "este impío no tiene sino la desafortunada ventaja de haber sido el primero en reducirlo a un sistema según el método geométrico".[84] De modo que Bayle hace hincapié y con no poca frecuencia comentarios positivos sobre pensadores tales como Zenón de Elea, Jenófanes, Meliso, Parménides, Anaxágoras y Demócrito, entre los antiguos, mientras al mismo tiempo infaliblemente señala sus vínculos con Spinoza. De ahí que Demócrito sea descrito por Bayle como "uno de los más grandes filósofos de la Antigüedad",[85] aunque considere su visión del movimiento en la materia casi tan absurda como la de Spinoza. En forma similar, juzga la visión que tiene Jenófanes de Dios como una "abominable impiedad, se trata de un spinozismo más peligroso que aquel que refutó en el artículo sobre Spinoza".[86] Tampoco era Bayle menos insistente en relación con el papel dominante del "spinozismo" en el pensamiento renacentista. Fue él, por ejemplo, quien transformó la imagen de Giordano Bruno en la cultura europea, de místico hereje a precursor del deísmo radical, un filósofo cuyo pensamiento "es en el fondo muy similar al de Spinoza",[87] una idea posteriormente ampliada en la disertación sobre ateísmo que hizo en 1711, siguiendo a Bayle, Veyssière de la Croze, bibliotecario de la Hofbibliothek en Berlín.[88]

Si el "philosopher" de Róterdam estaba o no inquietando deliberadamente a los lectores, estimulando el interés en la filosofía ateísta y recordándoles a Spinoza a cada momento, era un tema perturbador sobre el cual había bastante desacuerdo. En lo que sí había acuerdo generalizado era en que el *Dictionnaire* de Bayle era extremadamente

problemático y en algunos aspectos perjudicial desde el punto de vista cristiano. Implacable al demostrar la incoherencia y la irracionalidad de cada punto de vista, todos los sistemas parecían caer ante su corrosiva crítica racional. Bayle desnudaba despiadadamente las inconsistencias de los otros, "pero en cuanto a principios —objetaba Formey— usted los buscará en vano, pues, si acaso, su único principio es no tener principios".[89]

La capacidad de Bayle para servir como vehículo potencial del pensamiento radical, y su tipo especial de crítica racional, eran percibidos con frecuencia como aspectos negativos de los diccionarios de los cuales los lectores debían resguardarse. Éstas figuraban sin duda entre las razones para la prohibición de los *diction-naires* de Moréri y Bayle en Francia bajo el reinado de Luis XIV. Sin embargo, con el paso del tiempo tales objeciones llegaron a ser superadas en la mente de la mayoría de las personas, ante los beneficios manifiestos de difundir la conciencia del nuevo conocimiento y la ciencia. Pero cualquiera que fuera el resultado del equilibrio entre lo bueno y lo malo en los diccionarios, innegablemente éstos se convirtieron en un motor de guerra filosófico que invadía masivamente las bibliotecas públicas y privadas de todo el continente. Su influencia fue ubicua y no pudo ser revertida.

5. La Alta Ilustración en el contexto nacional

En relación con temas clave, como la oportunidad y la intensidad de los debates, la Alta Ilustración fue un proceso impresionantemente unificado en toda Europa, de hecho una demostración destacada de la cohesión fundamental de la historia europea. Nada podía ser más erróneo que suponer que las arenas nacionales se desarrollaron en un relativo aislamiento unas de otras o que los contextos nacionales fueron decisivos en darle forma al modelo más amplio de desarrollo intelectual. No obstante, de alguna manera paradójicamente, incluso mientras las elites sociales e intelectuales de Europa eran hasta cierto punto culturalmente cosmopolitas, en ciertos modos eran también acentuadamente pueblerinas. Esta conjunción de preocupaciones y tendencias intelectuales universales y un acceso extremadamente limitado a la mayoría de los libros e idiomas extranjeros creó una combinación muy peculiar de estrechez y universalidad cultural que impregnó cada parte de la Alta Ilustración y con frecuencia se manifestó incluso en los grandes personajes. Vico, por ejemplo, un pensador universal de muy alto nivel, aunque versado en latín, profesaba (sin ser del todo preciso) no leer nunca nada en otras lenguas modernas que no fuera su italiano nativo.[90]

El modelo prevaleciente en la lectura, el debate intelectual y las adquisiciones de las bibliotecas era adoptar el latín y el francés además del idioma local (en donde el último

servía como vehículo importante de la cultura del libro), pero nada más. El latín continuó siendo fundamental para la cultura europea durante todo el periodo, aunque para principios del siglo XVIII ocasionalmente se percibía que su uso estaba declinando poco a poco en todas partes a favor del francés.[91] De ahí que las bibliotecas británicas de todos los niveles estuvieran plenamente provistas de libros y manuscritos en latín y francés, así como en inglés, pero asombrosamente carentes, con excepción en un grado muy bajo del griego, el hebreo y el italiano, de todo lo demás. En este sentido (y sólo en éste), la biblioteca personal de Locke, de más de 3 000 volúmenes, era totalmente típica. Más de un tercio de sus libros estaban en inglés y otra tercera parte en latín, y más de 18% en francés.[92] El resto, menos de 5%, en su mayoría comprendía obras en griego e italiano, quedando el holandés, el alemán y el español casi totalmente excluidos, a pesar de que Locke vivió y trabajó durante más de seis años en los Países Bajos y sabía algo de holandés. De hecho, las culturas intelectuales inglesa, escocesa, irlandesa y americana de lengua inglesa eran completamente ignorantes de los libros y periódicos en otras lenguas germanas. Los catálogos de principios del siglo XVIII de la Saint Andrews University Library, para dar un ejemplo escocés, casi no contenían nada en otras lenguas modernas como no fueran el inglés y el francés.[93]

Francia, incluso en la cumbre de la Ilustración, era igualmente provinciana y selectiva en relación con los libros, los periódicos y las adquisiciones de las bibliotecas. De manera abrumadora, las bibliotecas francesas se caracterizaban por contener libros y periódicos en francés y latín casi exclusivamente, y carecían prácticamente de obras en italiano, español y portugués, idiomas relacionados y fácilmente comprensibles, por no hablar del inglés, el alemán o el holandés, lenguas poco enseñadas o conocidas, aunque surgió una moda por estudiar inglés alrededor de 1720 y tuvo cierto auge con el despertar de la anglomanía de las décadas de 1730 y 1740. Un caso típico fue la biblioteca de Jean-Jacques Dorthous de Mairan (1678-1771), un *érudit* de la alta sociedad conocido por disertar sobre ciencia en los círculos de moda con la gracia y facilidad de un Fontenelle, y quien, en 1740, lo sucedió como Secretario de la Académie des Sciences en París. Mairan, en el transcurso de su exitosa carrera, acumuló 3 400 libros que fueron subastados luego de su muerte en 1771. Más de un tercio estaba en latín y el resto principalmente en francés; pese a su newtonanismo (posterior a 1720) e interés en la ciencia italiana, apenas poseía un puñado de publicaciones en inglés e italiano y prácticamente nada en alemán, holandés o español.[94]

De igual modo, en Italia casi todas las bibliotecas privadas e incluso las grandes colecciones, incluyendo la de una bulliciosa república comercial como Venecia, la Biblioteca Marciana, ofrecían libros predominantemente en italiano y latín, salpicados con una pizca de francés. La consecuencia de excluir libros en otros idiomas importantes era que las revistas eruditas italianas usualmente reseñaban sólo obras extranjeras que

aparecían en latín.[95] Aun así, el extendido prestigio que había disfrutado previamente el idioma italiano al norte de los Alpes para estas épocas se había perdido en gran medida. Italia era una potencia en la Alta Ilustración o, como lo expresó Le Clerc en 1718, todavía producía "numerosos libros útiles" en el contexto del debate intelectual, pero esto se apreciaba poco en la mayor parte del norte de Europa, puesto que ya casi nadie leía libros italianos o se interesaba en obtenerlos.[96] Sin embargo, es importante tener en mente que todavía existía una zona de influencia cultural italiana en donde los libros y las ideas de la Alta Ilustración que emanaban de Italia desempeñaban un papel líder antes de 1750, que se extendía desde Viena en el norte hasta el Levante, España y Portugal en el Mediterráneo.

Por el contrario, Escandinavia, el Báltico y el norte de Alemania presentaban un escenario completamente diferente. El único país de Europa, fuera de las islas británicas, en donde se podría afirmar a partir de los catálogos de las bibliotecas que el inglés funcionó como una lengua cultural importante hasta 1750 fue Dinamarca-Noruega, en donde muchas bibliotecas contenían obras científicas y filosóficas en inglés. La del erudito Christian Worm († 1738), obispo de Sjaelland, por ejemplo, incluía ediciones inglesas de Boyle, Locke, Thomas Burnett, John Edwards, Richard Bentley y John Tillotson.[97] Pero en el resto de Escandinavia y el Báltico, en donde no había tampoco una lengua local que funcionara como vehículo regular del discurso intelectual, ni el francés, ni el inglés fueron particularmente representativos antes de la década de 1830. Aquí, además del latín, eran indudablemente el alemán y el holandés los dos idiomas modernos preponderantes de intercambio cultural. El hecho de que el holandés generalmente superara al inglés como medio de intercambio cultural en el norte puede ser profundamente sorprendente para un lector moderno acostumbrado a un mundo en el que el inglés domina abrumadoramente. Pero durante siglos las ciudades anseáticas habían sido dominantes en el norte, tanto cultural como comercialmente; y el bajo alemán de los anseáticos, que estaba más cerca del holandés que de lo que hoy día se llama "alemán", fue la lengua franca en una extensa área. Esto significa que en Escandinavia y el Báltico, tanto entre los nobles como entre los comerciantes, académicos y profesionales, hasta mediados del siglo XVIII los libros holandeses se compraban y vendían con más frecuencia, y eran más entendidos, que los libros en inglés. Este patrón fue más marcado en Suecia-Finlandia que en Dinamarca-Noruega, pero aun así también se aplicó aquí. No fue un hecho excepcional que el conde danés de Daneschiold en Samsoe, cuya biblioteca de 8 000 libros fue subastada en Copenhague en 1732 y quien apreciaba el pensamiento político, tuviera a Hobbes en latín y a Locke en francés, pero a los hermanos de la Court, entre otros, en holandés.[98]

El norte de Alemania era igualmente más receptivo al holandés que al inglés o al francés, y por la misma razón: la constante preponderancia del bajo alemán. En esta

época, el holandés todavía llamaba a su propia lengua *Nederduitsch* (o bajo “Deutsch”), como distinto del alto alemán, pero hacía poca distinción entre el holandés y el bajo alemán, una tendencia que se repitió entre los alemanes e incluso entre los ingleses; los ingleses del siglo XVII diferenciaban entre el “alto holandés” (*i.e.* alemán) y el “bajo holandés” (*i.e.* holandés más bajo alemán), en vez de entre el holandés y el alemán como lo hacemos ahora. En consecuencia, en toda el área que va desde Renania hasta Prusia del Este, el idioma y los libros holandeses tendían a circular más y ser más fáciles de conseguir que las publicaciones en inglés o francés. Supuestamente el francés se usaba más en la corte y los círculos diplomáticos y, para los inicios del siglo XVIII, se estaba volviendo más familiar en la academia y los círculos mercantiles. No obstante, no era poco frecuente que incluso las grandes bibliotecas tuvieran notoriamente pocas ediciones en francés e inglés, aunque pocas colecciones eran tan extremas en este aspecto como la de la gran biblioteca de 42 000 títulos construida entre finales del siglo XVII y principios del XVIII por el canciller de la corte de Gottorp, cerca de Kiel, Johann Adolph Kielmann von Kielmannsegg, y su hijo, el barón Friedrich Christian. La Bibliotheca Kielmannseggiana, subastada en Hamburgo en abril de 1718, contenía casi enteramente obras en latín, alemán y holandés, con prácticamente nada en inglés o francés.[99] Un caso típico fue el profesor de Kiel, Andreas Ludwig Koenigsmann, un personaje inmerso en las guerras filosóficas del periodo, cuya biblioteca fue subastada en Copenhague en octubre de 1729. Él poseía el *Essay* de Locke y a Toland en latín, Collins en francés y, en términos generales, pocos libros en inglés, pero tenía *Nagelate Schriften*, la obra póstuma de Spinoza, en su versión holandesa, así como *Licht op den Kandelaar*, de Pieter Balling y otras obras radicales y moderadas en holandés.[100]

Las bibliotecas holandesas, pese a la preponderancia de los Países Bajos en el mercado de libros y periódicos de Europa, eran escasamente menos provincianas. Las bibliotecas que pertenecían a aquellos que se declaraban eruditos estaban compuestas principalmente de obras en latín y holandés, y cada vez más con un agregado de francés, pero raramente algo más. Los cientos de bibliotecas que pertenecían a los profesionales, académicos, predicadores y regentes holandeses subastadas en La Haya, Róterdam y Ámsterdam entre 1650 y 1750 contenían muy poco en inglés, alemán o los idiomas del sur de Europa. No obstante, la situación holandesa era complicada desde principios de la década de 1680 por el influjo de los hugonotes de Francia, que trajeron numerosos *savants* y predicadores bibliográficamente limitados en varios sentidos y que en su mayoría no estaban dispuestos, incluso después de décadas de residir en las Provincias Unidas, a leer nada que no fuera francés o latín.

En términos geográficos, la Alta Ilustración europea fue un fenómeno impresionantemente extendido. Pero si bien podían verse desarrollos significativos en todas partes del continente, incluso mucho antes de 1700, desde Portugal hasta Rusia y

de Irlanda a Nápoles, también es indudablemente cierto que determinados contextos nacionales clave, de hecho cinco —Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia y los Países Bajos— generaron casi todos los impulsos e innovaciones intelectuales importantes que condujeron esta gran transformación cultural. Esto plantea el tema de si se debe ordenar jerárquicamente a los diferentes países que generaron la Ilustración y, de ser así, cómo hacerlo. Pues, si tomamos a Europa como un todo, el ritmo y la intensidad del cambio varía apreciablemente de país a país y de periodo a periodo, de modo que aun cuando los cinco principales emisores y receptores contribuyeron a esta vasta reelaboración de ideas y valores, y lo aprendieron unos de otros, hubo sorprendentes desequilibrios en diferentes momentos en la reciprocidad del intercambio.

Con frecuencia se sostenía que "la Ilustración" fue esencialmente francesa y centrada en París. Hoy día, no es raro que se declare que la "Europa continental miraba a Inglaterra como la fuente de la Ilustración",[101] una visión expresada a veces no sólo por anglófonos, sino también por alemanes e italianos, aunque escasamente por académicos franceses.[102] Otra idea que se ha vuelto influyente en los últimos tiempos es que no hubo una Ilustración, sino muchas ilustraciones nacionales, que la Ilustración "ocurrió de demasiadas formas como para ser comprimida dentro de una sola definición e historia, y que sería mejor pensar en una familia de ilustraciones que despliegan tanto semejanzas como discrepancias familiares".[103] Pero considerando todo, parece mejor descartar estas percepciones y regresar a la idea de una sola Ilustración europea, sólo que ahora deberíamos verla como una Ilustración europea que definitivamente no estuvo inspirada por una sola nación, sea ésta Francia, Inglaterra o los Países Bajos, sino que tuvo su centro de gravedad en el noroeste de Europa y particularmente en el circuito interno que vincula Ámsterdam con las otras ciudades holandesas principales, París, Londres, Hamburgo y Berlín, aunque con sucursales en el sur: Nápoles, Florencia y Venecia. En consecuencia, lo que principalmente necesita subrayarse es que Gran Bretaña y Francia estaban lejos de ser las únicas fuentes importantes de ideas "ilustradas" y que es indispensable, si queremos evitar distorsiones graves, analizar el flujo y reflujo de las ideas dentro de un contexto europeo mucho más amplio de lo que usualmente se ha hecho en el pasado.

VII. LAS PUBLICACIONES ERUDITAS

1. LA TRANSFORMACIÓN DE LA CULTURA INTELECTUAL EUROPEA

Los diccionarios y lexicones eran un motor ubicuo e irreversible de ilustración. Pero desde la década de 1680 quedó claro que había surgido una máquina aún más poderosa que minaba las estructuras tradicionales de autoridad, conocimiento y doctrina, a saber, las publicaciones periódicas eruditas. Posiblemente, ninguna otra innovación cultural, señalaba en 1710 Scipio Maffei (1675-1755), uno de los principales heraldos de la Ilustración veneciana, había ejercido en las últimas cuatro décadas un impacto cultural tan inmenso en Europa como estas publicaciones.[1] En todas partes se exaltaban y enaltecían las nuevas ideas y conocimientos, los nuevos libros y debates. De hecho, no es exagerado decir que, a través de las revistas, Europa se había amalgamado por primera vez en una sola arena intelectual. De ahí en más, los debates, las controversias y la recepción de los nuevos libros y teorías y su evaluación no sólo se facilitaron y aceleraron, sino que también se proyectaron más allá de los contextos nacionales que hasta entonces habían determinado la recepción de las nuevas publicaciones e investigaciones, y que por este medio se convirtieron en un proceso internacional de interacción e intercambio.

En el prefacio inaugural de una publicación erudita líder, *L'Europe Savante* de La Haya, al describir el surgimiento de este nuevo y poderoso recurso cultural en 1718, se señala que el éxito de las revistas no había llegado ni rápido, ni fácilmente.[2] Por el contrario, durante muchos años el progreso había sido detenido por obstáculos considerables. Si bien el primer ejemplo del género, el parisino *Journal des Sçavants*, fundado en 1665, había cumplido rudimentariamente las funciones de las revistas posteriores —publicitando y evaluando nuevos libros, informando los avances científicos y los debates académicos y proporcionando obituarios de los *savants* recientemente fallecidos—, también enfrentó un formidable obstáculo, tanto oficial como eclesiástico, y fue obligado a mantenerse visiblemente al margen de los temas teológicos y filosóficos más controvertidos.[3] Es más, con excepción de la *Philosophical Transactions* londinense (también fundada en 1665), diseñada para difundir la obra científica de la Royal Society, una publicación igualmente muda en cuestiones filosóficas más amplias, no apareció posteriormente ninguna revista erudita en ninguna parte de Europa durante casi dos décadas, hasta la fundación, en 1682, del *Acta Eruditorum* de Leipzig. El *Acta*, editada por Otto Mencke (1644-1707), apoyada con un subsidio anual del elector de Sajonia y publicada en latín para impulsar su atractivo internacional, resultó muy exitosa y, pese a figurar en el Índice papal en 1702, fue ampliamente admirada, tanto en los

países católicos como en los protestantes. Los tres fundadores de la *Giornale de' Letterati* veneciana lanzada en 1710 —Maffei, el criptorradical Antonio Vallisnieri y Apostolo Zeno—, la adoptaron abiertamente como modelo.[4] El gran y duradero prestigio del *Acta*, vigente durante medio siglo, hasta 1731, se debió principalmente a la excelente calidad de sus columnistas regulares, en particular al propio Mencke, Wilhelm Ernst Tentzel (1659-1707), von Seckendorf y al venerable Buddeus, quien entre 1694 y 1707 contribuyó con más de 100 notas, así como a Leibniz.[5]

Después de 1682, nuevas publicaciones eruditas aparecieron en rápida sucesión.[6] La primera con base en Holanda y también la primera en ser auténticamente "crítica", la *Nouvelles de la République des Lettres*, editada por Pierre Bayle, apareció en marzo de 1684, seguida en 1686 por la *Bibliothèque Universelle* (1686-1693) de Jean Le Clerc, una aventura financiada por cuatro editores líderes de Ámsterdam. Poco después apareció *Histoire des Ouvrages des Sçavans* (1687-1709). A medida que proliferaban estas publicaciones más generales, a finales del siglo XVII surgió una nueva variante con el advenimiento de una revista que servía a una región particular, cuyo modelo original fue la *Nova Literaria Maris Balthici*, fundada en Lübeck en 1698; su estilo de vincular los acontecimientos académicos locales con el campo intelectual sería adoptado expresamente por la *Nova Literaria Helvetica* creada en Zürich en 1703.[7]

Si bien predominaban el latín y el francés, pronto también hubo demanda de libros, noticias y revistas en alemán y holandés. En 1688, en Leipzig, Christian Thomasius, muy impresionado por las revistas recientemente fundadas en Francia, en especial la de Bayle,[8] sacó el primer ejemplar de su vanguardista *Monatgespräche*. De acuerdo con Thomasius, las revistas, al dar una mayor publicidad a los libros que en el pasado, estaban estimulando a la gente a leerlos y debatirlos.[9] Que una revista dedicada a reseñar libros y controversias académicas recientes no sólo apareciera, sino que floreciera en Alemania, ilustra muy bien el hecho de que la revolución intelectual había penetrado para entonces mucho más allá de los restringidos círculos de académicos profesionales, hombres de leyes, médicos y clérigos que en el pasado habían monopolizado y limitado al latín la discusión erudita.[10] Posteriormente aparecieron otras publicaciones en alemán y nuevamente tuvieron éxito. Un nuevo periódico en latín, en Rostock, declaró en 1721 que mientras el francés y el holandés habían fundado el periódico erudito como tal, era el alemán el que fundó la revista vernácula que se dirigía a un público más general, esencialmente "nacional".[11]

Los periódicos de carácter regional tenían una vida más precaria y resultaron ser menos duraderos que los de alcance más europeo. En Francia, Alemania, Suiza y los Países Bajos, los editores de revistas en lengua vernácula podían al menos contar con un conjunto sustancial de habitantes urbanos educados para aumentar sus lectores. En otras

partes, en donde la cultura urbana estaba menos desarrollada o en donde, como España, Portugal y hasta cierto punto Italia, el debate intelectual en lengua vernácula tradicionalmente había sido desalentado por las autoridades eclesiásticas y por lo tanto el contexto cultural era menos favorable, las publicaciones eruditas enfrentaban continuas dificultades para encontrar lectores suficientes, así como a veces dolorosos dilemas respecto de qué perspectiva cultural e idiomática adoptar. El primer ejemplar de la *Dänische Bibliothec*, publicado en Copenhague en 1738, lamentaba la falta de difusión que se le había dado a la erudición danesa-noruega en todo el mundo durante muchos años, desde la desaparición de la *Nova Literaria* de Lübeck, y deseaba corregir esto; mientras que al mismo tiempo aspiraba a propagar en Dinamarca y Noruega el conocimiento de los sucesos intelectuales de todas partes. Con este propósito, le hubiera gustado reseñar libros extranjeros y debates en danés,[12] pero la publicación en danés habría dificultado la difusión de las novedades eruditas danesas en el extranjero, mientras que el latín obstruiría la creación de lectores "nacionales" no profesionales en su país. La única solución, parecía, era publicar en alemán.[13]

Tan numerosas eran las publicaciones que es necesitaban para cubrir un espectro cultural tan amplio como el de la Alta Ilustración que para 1718, de acuerdo con *L'Europe Savante*, se habían fundado alrededor de 50 en alemán, italiano, holandés e inglés, así como en francés y latín y, aunque algunas resultaron ser efímeras, muchas se establecieron sólidamente.[14] Sin embargo, las publicaciones duraderas y exitosas no se difundían de manera equitativa en todo el continente. Por el contrario, estaban muy agrupadas, una circunstancia que demuestra con claridad la naturaleza formidable de los obstáculos que enfrentaba la prensa erudita y la dificultad de crear condiciones que condujeran al florecimiento de tales vehículos de pensamiento crítico. En Francia, por ejemplo, fueron en general mal acogidas. Incluso después de que las autoridades eclesiásticas transigieran y nuevamente se lanzara la *Journal des Scavants* en 1666 bajo la dirección editorial del abad Jean Gallois, un *érudit* admirablemente calificado por su diligencia, su entusiasta interés en la nueva investigación y teorías científicas,[15] y que contaba con el apoyo de Colbert[16] y era un experto en inglés, alemán, español y diversas lenguas orientales, así como en latín, la publicación siguió enfrentando continuas dificultades durante toda su dirección, hasta 1674;[17] y aunque posteriormente el mediocre sucesor de Gallois, el abad de la Roque —editor entre 1675 y 1687— hizo poco por mejorar las cosas con su incompetencia filosófica, sus vagas reseñas y su tendencia antiprotestante,[18] la razón fundamental de que la revista francesa no hubiera ganado prestigio en su país o en el extranjero, que desde luego persistió bajo el sucesor de La Roque, Louis Cousin —editor entre 1687 y 1701—, fue la terrible dificultad para obtener libros nuevos del extranjero para reseñar, incluso de capitales católicas como Roma, Venecia o Viena, por no hablar de centros protestantes como Ámsterdam, La

Haya, Leipzig o Londres. Las censuras real y eclesiástica, combinadas con severas inspecciones en las fronteras, fueron un obstáculo insuperable.[19] En 1684, La Roque, al mismo tiempo que elogiaba las revistas recientemente fundadas en Leipzig y Ámsterdam por su éxito en la difusión del conocimiento de nuevos libros por toda Europa, incluyendo Francia, no tenía esperanza alguna de competir con ellas. Todos los libros alemanes eran imposibles de obtener en Francia. Los de Holanda, "que es el lugar del mundo en dónde más se imprime", podían conseguirse sólo con extrema dificultad, debido a que las autoridades deseaban prohibir "libros que vienen de un país donde se tiene la libertad de decir y escribir lo que sea".[20] Además, la distribución desde Francia al resto de Europa, así como desde Inglaterra, era lenta y errática.[21]

Durante los inicios del siglo XVIII apenas había dos o tres revistas regulares de posición internacional que aparecían en Francia; una era la jesuita *Mémoires de Trévoux*. Aun así, Gran Bretaña también estaba completamente marginada en lo que se refiere a la publicación de revistas eruditas europeas. En ninguna parte había más libertad en las leyes y procedimientos de censura, pero incluso después de que la *anglomanie* tomó el poder durante las décadas de 1730 y 1740, el conocimiento de la lengua inglesa en el continente era escaso y había poca demanda de publicaciones inglesas como tales;[22] además, al contar con un mercado del libro rápidamente en expansión a su servicio, los editores ingleses mostraban poca inclinación a emular el hábito de sus contrapartes holandesas de publicar grandes cantidades de material en francés. En otras partes se hicieron esfuerzos por fundar revistas en francés, en particular en Hamburgo, en donde aparecieron, a mediados de la década de 1690-1699, varios números de la *Journal de Hambourg*, editada por Gabriel d'Artis (*ca.* 1660-*ca.* 1732), que contenían, entre otras cosas, vivas discusiones de la controversia de Bekker; en una etapa posterior, también se editaron en Berlín revistas en francés.[23] Pero ningún otro país se acercó siquiera a igualar la impresionante producción de revistas en idioma francés de los Países Bajos.

Mientras tanto, en Alemania aparecieron más revistas en latín que aprovecharon el éxito obtenido por el *Acta*, particularmente en Halle, Jena y Bremen. También en los Países Bajos, en Utrecht en 1697, apareció una publicación en latín, la *Bibliotheca Librorum Novorum*, pero tuvo tan poco éxito como las publicaciones en francés en Gran Bretaña y Alemania. En 1699, después de tan sólo cinco números, la *Bibliotheca* de Utrecht dejó de publicarse. A partir de entonces, una división virtual del trabajo tuvo lugar hacia finales del siglo XVII, en la que Holanda funcionaba como cuartel general de las publicaciones en francés, y el norte de Alemania, de las publicaciones en latín y alemán. Pero como el latín iba en retirada y el francés ganaba terreno como el principal medio del discurso intelectual en Europa, las Provincias Unidas quedaron en una posición inigualable.

Desde 1684 hasta mediados del siglo XVIII, las Provincias Unidas siempre produjeron

más revistas y de mayor importancia que ningún otro país de Europa, y su condición de base de este sector vital de la Alta Ilustración fue indiscutible. Al lanzar su *Bibliothèque Universelle* en 1686, Le Clerc sabía que muchos lectores cuestionarían la prudencia de iniciar otra revista más, cuando muchos consideraban que las que ya estaban instauradas en París, Leipzig y Róterdam eran "admirables". No obstante, señalaba también que había una crítica generalizada, especialmente en cuanto a la cobertura inadecuada de libros nuevos y temas controvertidos (sin duda tenía en mente principalmente París y Leipzig), así como quejas respecto de su escasa imparcialidad.[24] Le Clerc se disponía a evitar estas deficiencias y no sólo reseñar exahustivamente, sino también ofrecer fragmentos extensos de las obras. Esperaba superar a sus rivales, señaló, en parte simplemente por el hecho de estar trabajando en Ámsterdam, en donde se podían encontrar "todos los libros", pues los vendedores de libros que respaldaban este esfuerzo eran los "mejor provistos y los más famosos de Europa".[25] Otra ventaja, observaba, era que en la República Holandesa podían ventilarse intelectual o teóricamente temas sensibles con más facilidad que en ninguna otra parte "porque ahí se halla en un país libre".[26] Los regentes holandeses permitían una tolerancia religiosa general y él juraba con toda su fe emular la "justicia y equidad de sus sabios magistrados, reconociendo sin prejuicio los sentimientos de todas las sociedades cristianas".[27]

Bayle deliberadamente se abstuvo de utilizar tal retórica y se limitó a prometer que no criticaría a ningún gobernante y que hablaría "con respeto de los católicos", esperando con ello evitar prohibiciones a su publicación en Francia y otros países católicos, pero fue en vano.[28] Su revista fue prohibida en aquellos países, al igual que la de Le Clerc. Sin embargo, a la larga ambos autores fueron muy estimados por los *savants* de Francia e Italia (algunos obtuvieron la dispensa para leer libros que se le negaba a la mayoría de los laicos), así como del norte de Europa, y se ganaron un auténtico estatus paneuropeo. Además, mientras que Bayle dejó de editar en 1687, después de apenas cuatro volúmenes, su rival Le Clerc continuó con su producción durante décadas sin debilitar sus largas, pe-netrantes y equilibradas reseñas, en un tono claramente menos crítico que el de Bayle,[29] con lo que se ganó el respeto y una influencia considerable en todas partes, incluyendo Nápoles y Roma,[30] pese a la hostilidad casi universal hacia sus puntos de vista teológicos. En 1693, la *Bibliothèque Universelle* cesó su producción después de editar 25 volúmenes, pero Le Clerc posteriormente retomó las reseñas, publicándolas en su *Bibliothèque Choisie* (1703-1713) y más tarde en *Bibliothèque Ancienne et Moderne* (1714-1726). En total, durante su carrera de 40 años con tres títulos, Le Clerc produjo no menos de 83 números.[31] Al visitarlo en 1726, el año de su retiro de la edición a la edad de 79 años, Holberg lo encontró "pese a su avanzada edad, en plena posesión de su vigor tanto físico como mental".[32]

La *Nouvelles de la République des Lettres*, luego de crear un estilo enteramente nuevo de incisivas reseñas "críticas",[33] dejó de circular durante una década a partir de la salida de Bayle. Posteriormente, fue revivida por Jaques Bernard, un hugonote y, antes de emigrar de Francia, también pastor, quien destacó en filosofía y estudió, entre otros, con el joven Le Clerc en Génova. La revivida *Nouvelles* fue nuevamente un éxito, permaneció bajo la competente dirección de Bernard desde 1699 hasta 1710 y más tarde nuevamente desde 1716 hasta 1718.[34] También muy célebre, la *Histoire des Ouvrages des Savant*, con base en Róterdam y lanzada a continuación del retiro de Bayle, fue editada por Henry Basnage de Beauval, un antiguo abogado de Rouen, quien la produjo durante 22 años (1687-1709). Al igual que Bernard, Basnage emuló a Bayle y a Le Clerc en escribir la mayoría de las reseñas él mismo.[35] Un *protégé* de Bayle, Basnage, aunque mucho menos erudito, fue igualmente un defensor incansable de la tolerancia y la imparcialidad intelectual "ilustrada". Ante sus ojos, la intolerancia y el fanatismo eran fruto de la ignorancia y la superstición: "la ignorancia —sostenía— es la causa de la mayoría de los males que afligen al género humano".[36] Con una gran veneración por la nobleza y la imparcialidad de Bayle y de Le Clerc, él también prometió abstenerse de toda parcialidad hacia los católicos y otras posiciones teológicas con las que no estaba de acuerdo.[37]

En contraste, las más importantes revistas de principios del siglo XVIII en lengua francesa publicadas en Holanda, tales como la *Journal Littéraire* (1713-1737) de la Haya y la *Bibliothèque Raisonée* (1728-1753) con sede en Ámsterdam, se distribuían la carga de escribir reseñas y noticias entre paneles completos de *savants*.[38] *Journal Littéraire* se convirtió en el modelo reconocido en todo el mundo de un periódico erudito respetado con un alto nivel constante que empleaba múltiples autores. Esta publicación, le escribió Veyssière de la Croze, bibliotecario del rey de Prusia, a Marchand en 1731, "es, en mi opinión, el mejor de todos los periódicos".[39] Para la década de 1720, el método de un único autor perfeccionado por Bayle, Le Clerc y Basnage de Beauval se había vuelto simplemente demasiado oneroso e inflexible. Pero un equipo de trabajo de calidad consistente era un requisito que, a su vez, planteaba grandes dificultades logísticas, organizativas y de personal. La *Journal Historique de la République des Lettres*, de corta vida, aunque originalmente concebida como un esfuerzo en equipo, en los hechos pronto fue dejada sólo a Marchand para que la produjera, pero, precisamente por esta razón, no sacó más de tres números (1722-1723).[40]

Otra revista importante en los Países Bajos, y durante muchos años la única publicada en holandés, fue la *Boekzaal va Europe*, fundada y editada en Róterdam por Pieter Rabus (1660-1702).[41] Fundado en 1692, este periódico siguió en buena medida los mismos procedimientos que las publicaciones en lengua francesa, apareciendo cada

dos meses y ofreciendo largas reseñas de libros y noticias eruditas. Bayle, quien continuó observando el progreso de este periódico con mucho interés, apuntó en 1694 que esta publicación "tiene muchas ventas".[42] Un total de 57 números fueron producidos por Rabus, un abogado y profesor de antecedentes liberales anabaptistas, cuyo modelo fue la *Nouvelles* de Bayle y quien, hasta su muerte en 1702, luchó infatigablemente por proporcionar un debate intelectual en lengua vernácula de buena calidad y juicio para los eruditos y menos eruditos por igual.[43] La revista, retomada después de su muerte por un nuevo editor, fue renombrada *Boekzaal der Geleerde Weereld*.

A la larga, meditaba Bayle, la proliferación "de este tipo de escritos hará que ya no se los quiera leer", dado que los lectores encontrarían las mismas reseñas y debates inútilmente repetidos en todas partes.[44] Pero a medida que pasaban los años y aparecían más revistas, había pocos signos de que tales temores tuvieran fundamento. Tampoco había ninguna tendencia de que fuera a disminuir el predominio de las revistas holandesas. En 1746, el *savant* de Berlín, Jean-Henri Samuel Formey, observó que de las cerca de 30 revistas eruditas que en ese momento gozaban en Europa de una reputación internacional, sólo dos se hacían en Francia, varias en Alemania e Italia, una en Inglaterra, y no menos de 18 en las Provincias Unidas.[45]

En Italia, los obstáculos que enfrentaban los periódicos eruditos siguieron siendo enormes durante toda la Alta Ilustración. Si los italianos producían menos libros de interés científico y filosófico que los ingleses, apuntó Le Clerc en 1718, esto no se debía a deficiencias intelectuales, "sino a causa de la poca libertad que hay de publicar lo que se quiere".[46] Ni la primera *Giornale de' Letterati* publicada en Roma entre 1668 y 1683, ni su mediocre sucesora, la *Giornale Veneto de' Lette-rati* de Venecia (1671-1689), ni los varios y breves intentos posteriores produjeron mucho impacto.[47] Todas se vieron fatalmente debilitadas por la proximidad de la Inquisición y las dificultades para procurarse libros extranjeros.[48] Más audaz, exitosa e importante fue la segunda *Giornale* (1710-1740), ligeramente antijesuita e inicialmente procartesiana, fundada por Maffei, Vallisnieri y Zeno en Venecia.[49] El prefacio de Maffei al primer número en 1710 declara que el vacío de los 13 años transcurridos desde la última *Giornale* en 1697 había sido no sólo desastrosos sino también "vergonzosos", puesto que no hubo entonces ninguna otra publicación periódica en Italia dedicada a la reseña de los nuevos debates y escritos eruditos.[50] Esta nueva empresa fue muy bien recibida, aunque Leibniz y otros conocedores en el extranjero no estaban demasiado impresionados; su éxito se debió principalmente a su cambio de foco de los debates y tendencias internacionales a los libros publicados en Italia.[51]

La nueva revista duró 30 años, aunque se volvió cada vez más esporádica. Si bien evitaba deliberadamente los temas intelectuales más problemáticos y practicaba mucha

autocensura, como era inevitable en la Italia de esa época, fue un potente factor en el progreso de la Ilustración italiana. Respaldada por su red de co-laboradores en Florencia, Bolonia y Padua, la publicación expresaba los nuevos ideales "ilustrados" de la época; nada desestimable en este sentido fue su labor de asegurar a sus lectores que los países católicos tenían permitido aprender de las revistas eruditas del norte, especialmente de las holandesas, incluyendo la *Bibliothèque Choisie* editada por el "*eruditissimo* Giovanni Clerico [*i.e.* Jean Le Clerc]", puesto que sus lectores, conscientes de que estos periódicos eran escritos por protestantes, estaban continuamente a la defensiva de sus nociones "peligrosas".[52] Comenzando con una discreta vena cartesiana-malebranchista, los eruditos que producían la revista durante los primeros años de su existencia se fueron acercando a la postura leibniziana-wolffiana.[53] Esto reflejaba una tendencia más general en la República Veneciana durante la segunda década del siglo, una época en la que Leibniz intensificó sus esfuerzos por hacer progresar allí su filosofía con la ayuda, entre otros, de Fardella y sucesivos matemáticos leibnizianos, Jacob Herman (1707-1713) y Nicolò Bernouilli (1716-1719), en la Universidad de Padua.

Las revistas holandesas en francés tuvieron cobertura europea. Aun así, ésta siempre estuvo de alguna manera inclinada a favor de las publicaciones y, en algunos aspectos, los debates holandesas.[54] Naturalmente, los editores que respaldaban las revistas, tales como Leers, los Wetsteins (que financiaron la *Bibliothèque Raisonée*) y otros, estaban interesados no sólo en difundir los puntos de vista de sus editores,[55] sino también en promover las ventas de los libros que ellos publicaban o distribuían. Por ejemplo, Leers no olvidó agregar una nota al prefacio inaugural de *Histoire des Ouvrages des Savants*, recordándole a los lectores que su librería estaba plenamente surtida con todos los libros reseñados en la revista.[56] Si bien las Provincias Unidas importaban una gran cantidad de libros de Francia y éstos eran extensamente reseñados, en proporción los reseñados en general eran menos que los publicados allí mismo (ya fuera en latín, francés u holandés); en cuanto al resto, sólo los libros ingleses y alemanes recibían una módica o regular cobertura. A las publicaciones de España, Italia, Portugal o la Península Escandinava apenas se le prestaba atención. Mientras que las cifras de las principales revistas holandesas muestran que aproximadamente 50% de los libros discutidos se publicaban en las Provincias Unidas, y otro 20 o 25% en Francia, los libros ingleses sumaban apenas más de 10% y los títulos alemanes aún menos.[57]

En consecuencia, hasta cerca de 1720, los libros alemanes e ingleses y los debates en torno a ellos tenían en todo el mundo un perfil muy modesto y subordinado, más allá de las polémicas que rodearon a Locke y Newton, quienes finalmente tuvieron un impacto crucial e importante en el continente. Cada vez era más evidente para todos que existía la urgente necesidad —señalada por Leibniz ya en 1702—[58] de una revista especializada en lengua francesa que proporcionara una amplia cobertura de los avances en la filosofía y

la ciencia inglesas. Pero no fue sino hasta 1717 que se lanzó tal vehículo, la *Bibliothèque Angloise* de Ámsterdam (1717-1728). "Se puede decir en general", observaba el editor de la revista, Michel de la Roche en su prefacio inaugural, "que los libros ingleses no se conocen en lo absoluto fuera de la isla" y que aquellos editados en traducción francesa simplemente no eran suficientes para dar una representación adecuada del estado de las ideas y la ciencia en Gran Bretaña. En la reseña del volumen inaugural de *L'Europe Savante*, La Roche concuerda totalmente con este juicio, lamentando la escasez de conocimiento del inglés —pese a la reciente irrupción de una moda pasajera por aprender ese idioma— y la carencia aún mayor de conocimiento de libros ingleses en Francia y toda la Europa continental.[59] Tanto la *Bibliothèque Angloise* como su sucesora, la *Bibliothèque Britannique* (1733-1747) con la que Prosper Marcharnd estuvo estrechamente conectado en sus últimos años, asignaban cerca de 99% de su espacio a la reseña de publicaciones inglesas,[60] contribuyendo así considerablemente al comienzo de la *anglomanie* que recorrió Europa en las décadas de 1730 y 1740. Mientras tanto, una toma de conciencia no muy diferente de la necesidad de publicar novedades de libros alemanes y suizos llevó, en 1720, al lanzamiento de un órgano paralelo, la *Bibliothèque Germanique* (1720-1759), una revista editada por hugonotes *érudits*, principalmente en Berlín pero con la participación de hugonotes con sede en Holanda, entre ellos, nuevamente Marchand.[61] Esta revista llegó a estar en las décadas de 1740 y 1750 de alguna manera dominada por el destacado escritor francés wolfiano Formey. Una publicación especializada de corta vida pero potencialmente comparable, y de ningún modo carente de éxito, fue la neocartesiana *Bibliothèque Italique,* producida en Génova en los años 1728-1734, con la cual estaba asociado el teólogo calvinista liberal Jacques Vernet, y que estaba vinculada con el movimiento de la Alta Ilustración de Venecia, especialmente con Maffey y Vallisnieri.[62]

Las revistas eruditas fueron incuestionablemente uno de los más potentes agentes que impulsaron la Ilustración en su fase formativa vital hasta 1750. Abrumadoramente orientadas hacia los acontecimientos recientes en el mundo del pensamiento, la academia y la ciencia, hicieron mucho por cambiar el foco de la atención pública cultivada, desde las autoridades establecidas y los clásicos hacia lo que era nuevo, innovador o desafiante, incluso aunque tales innovaciones surgieran en países distantes e idiomas desconocidos. En una época en que las barreras del idioma y los caprichos del comercio con frecuencia impedían la circulación internacional de libros, eran particularmente las revistas las que difundían el conocimiento de los nuevos descubrimientos, ideas y controversias por toda Europa. Como señaló el abad de La Roque en 1684, cuando previamente a los lectores franceses les tomaba años conocer los nuevos libros que aparecían en Alemania, desde la llegada del *Acta* de Leipzig y la *Nouvelles* de Bayle, los *savants* se enteraban de los acontecimientos importantes en semanas.[63]

Un segundo aspecto de la influencia cultural de las revistas era su defensa incesante de los nuevos ideales "ilustrados" de la tolerancia y la objetividad intelectual. Bayle, Le Clerc, Basnage de Beauval, Bernard, Rabus, Marchand y numerosas personalidades menores eran defensores incansables de la libertad religiosa e intelectual —aunque usualmente dentro de límites definidos—; la tolerancia para ellos no sólo era un principio conductor en las cuestiones confesionales y políticas, sino algo inherente al oficio del periodismo erudito y a su visión más amplia de una vida intelectual imparcial. Veían la quintaesencia de su deber como la propagación de un nuevo ideal de juicio imparcial, presentación equilibrada de los puntos de vista y un debate educado libre de intolerancia e invectiva. Tan poderoso era este impulso que a veces llevó a una propensión excesiva a la imparcialidad, casi a un temor a tomar partido o adoptar una posición clara. Con seguridad no es accidental que precisamente cuando las revistas ejercían su máxima influencia en Europa, esto es, entre 1680 y 1750, el giro decisivo de la civilización de Europa central y occidental (así como de Norteamérica) fue de la cultura confesional a la denigración del dogmatismo, la intolerancia, la superstición, el fanatismo y la ignorancia. Sin duda, semejante cambio fundamental surgió de un complejo juego de factores sociales, culturales e intelectuales inter-relacionados. Pero dentro de este contexto mayor, el impacto acumulado de las revistas sobre las actitudes de moda de la época fue incuestionablemente un factor de primer orden.

Un tercer efecto importante fue la contribución de las revistas a la fragmentación de la noción profundamente arraigada, defendida por los reyes, parlamentos e iglesias por igual, de que existía un consenso de la verdad universalmente reconocido, aceptado y venerado. El único punto en el que las publicaciones periódicas coincidían colectivamente con absoluta claridad era que el conocimiento de la verdad teológica, filosófica y científica estaba en un absoluto estado de fluidez y se había convertido en un vórtice en espiral de puntos de vista rivales y teorías que luchaban por explicar una masa de información en continuo crecimiento y cada vez más desconcertante. Fuera cual fuere la fe personal que tuviera, el lector informado sólo podía concluir que toda la apariencia de consenso en Europa había colapsado, y había comenzado una guerra paneuropea implacable de sistemas científicos y filosóficos, cuyo resultado nadie podía predecir. Las revistas, con su cultura confiada y al mismo tiempo dubitativa de imparcialidad, equilibrio y tolerancia, y sus reseñas que con frecuencia evadían el compromiso y las conclusiones, eran totalmente destructoras del impulso barroco —en decadencia pero aún prevaleciente en la mayor parte de Europa alrededor de 1700— que insistía en que la unidad y la cohesión podían ser restauradas por medio de una afirmación más enérgica de la autoridad y la doctrina confesional. El nuevo ideal de indiferencia imparcial y juicio aplazado, difundido por las publicaciones periódicas, siempre se podía justificar fácilmente señalando la necesidad de más investigaciones y datos y la falta de una

“evidencia determinante”.

En cuarto lugar, aunque no menos fundamental, las revistas fueron uno de los más poderosos agentes para difundir y dar forma a la “Ilustración cristiana moderada”, y simultáneamente delimitar y marginar a la rival Ilustración radical. Pues su llamado permanente, casi se podría decir su *raison d’être*, era buscar un punto medio —por muy desconcertante y difícil de navegar que fuera el ancho canal que los separaba— entre la superstición y la ignorancia, que acechaban por un lado, y la defensa de la esencia de la fe y la legitimidad de la autoridad designada por Dios, por el otro. Si el prejuicio y el oscurantismo eran el enemigo declarado, no menos contrario a los valores profesados de las revistas, y desde su punto de vista peligroso para la sociedad, era el desafío del naturalismo filosófico, el ateísmo, el fatalismo, el materialismo y el spinozismo que, casi sin excepción, cada revista condenaba sin vacilar. “El ateísmo y la superstición —insistía Basnage de Beauval en febrero de 1696— son dos extremos igualmente alejados de la verdadera religión.”[64]

2. Las revistas y la Ilustración radical

En el contexto de la época era inevitable que las revistas invariablemente se comprometieran a luchar contra las ideas radicales, pues ninguna dinastía, gobierno, parlamento o municipio toleraría otra cosa que no fuera una hostilidad abierta e implacable hacia las tendencias universalmente consideradas impías, perniciosas y destructivas del orden social y moral. No obstante, se podría afirmar con bastante certeza que no todos los editores, mucho menos los columnistas, coincidían personalmente con esta posición. Si bien el número de simpatizantes manifiestos de las ideas radicales siempre fue minúsculo, debido a la severa condena y al alto precio que había que pagar por estar asociado con semejantes ideas, también es cierto que siempre existía la probabilidad de que entre las filas de los que profesaban luchar contra las ideas radicales, incluidos los *érudits*, hubiera quienes internamente abjuraban de aquello en lo que insistía la sociedad. Muchos hombres podrían fácilmente ponerse entre signos de interrogación; Bayle, en particular, era considerado sospechoso por algunos.

Sin embargo, mientras que en general la línea divisoria entre la Ilustración cristiana de los moderados y los principios proscritos de los radicales parecía lo suficientemente clara, con el correr de los años existieron más de unos pocos casos fronterizos extremadamente problemáticos que desdibujaban el cuadro, dándole margen de maniobra a los escritores radicales e incomodando gravemente a los editores de revistas. Un dilema obvio, producto de las promesas de los editores de combatir la “superstición” y el radicalismo con igual determinación, era el problema de cómo reaccionar al *Dictionnaire* de Bayle de

1697, con sus incontables paradojas, “obscenidades” y discusiones de pensadores “ateístas”.[65] Más allá de su implacable racionalismo crítico (interpretado por algunos como escepticismo), nadie parecía enteramente seguro de cuál era el mensaje de una obra tan fascinante y ampliamente leída. Pero tampoco se podía dejar de notar que hasta cierto punto era un poderoso vehículo para las ideas radicales, debido a la afición de Bayle a discutir las opiniones de numerosos pensadores modernos naturalistas y fatalistas de una manera desconcertante y frecuentemente indirecta. En palabras de uno de sus críticos, Jacques Saurin, un prominente predicador hugonote de La Haya, Bayle era un genio que llevaba una vida austera y discreta, pero usaba su pluma “para atacar la castidad, la modestia y todas las virtudes cristianas” y, mientras obstinadamente profesaba su lealtad a la fe de la Reforma, repetía las objeciones al cristianismo de los más grandes herejes “prestándoles armas nuevas y congregando en nuestro siglo los siglos pasados”.[66]

Otra serie de temas inevitablemente espinosos eran los relacionados con el Diablo, los demonios, los ángeles y los espíritus. La investigación histórica de Van Dale, secundado por Fontenelle, que revelaba que los curas manipulaban sistemáticamente a la gente común crédula e ingenua de los tiempos clásicos, podría no haber planteado una gran dificultad.[67] Bayle, Le Clerc y Basnage de Beauval, entre otros, tomaron partido por estos escritores en contra de los oponentes ortodoxos, luteranos, jesuitas y otros, quienes insistían en que el Diablo y los demonios menores habían operado los oráculos antiguos. Las publicaciones periódicas eruditas sostenían que los santuarios del mundo antiguo habían sido en gran medida fraudulentos.[68] Pero, ¿qué guía debían ofrecer en el caso de las controversias de Bekker, en donde el tema era si el Diablo y los demonios tenían o no alguna injerencia en los asuntos de los hombres? En los Países Bajos y el norte de Alemania, en donde las controversias de Bekker resultaron particularmente coléricas, su ataque radical a las ideas tradicionales sobre Satanás y los espíritus tuvo un claro apoyo por parte de algunos, no obstante que la mayor parte de los hombres de Iglesia y el público en general indignantemente denunciaron que las declaraciones de Bekker eran la puerta trasera del spinozismo. Esto puso a los editores de las revistas en un espinoso dilema. Mientras que, por un lado, era imposible tomar partido por los fanáticos y oscurantistas que defendían torpemente puntos de vista supersticiosos sobre el mal, la magia y la brujería —Bekker, después de todo, tenía argumentos eminentemente razonables y además estaba siendo una clara víctima de la intolerancia—, tampoco podía ninguno consentir la negación total del poder diabólico y la magia, además de que su causa había sido indisputablemente propugnada por librepensadores y criptospinozistas. Es más, era imposible criticar la vehemencia de las autoridades eclesiásticas en un asunto tan importante sin ofender gravemente a las autoridades cívicas y provinciales.

Entre los gobiernos citadinos más hostiles a Bekker figuraba el de Róterdam, en

donde una fracción provoetiana dominaba en esa época el ayuntamiento y en donde se publicaba el periódico *Boekzaal* de Rabus. La política editorial de Rabus era apoyar a Bekker, aunque en términos muy acertados y de hecho bastante velados.[69] Sin embargo, el congreso de la Reforma de la ciudad se indignó e inició una enérgica campaña contra la revista, ejerciendo suficiente presión sobre los burgomaestres durante el invierno de 1693-1694 para poner en peligro su existencia misma. A la larga, el periódico sobrevivió, pero difícilmente se puede decir que se haya mantenido intacto. Posteriormente, Rabus fue obligado a practicar una censura más rígida, así como a mostrar una mayor deferencia hacia las autoridades de la Reforma. Incluso en la más liberal Ámsterdam, Le Clerc se vio en la necesidad de ejercer un grado inusual de discreción. Habiendo dejado pasar varios meses antes de hacer cualquier tipo de pronunciamiento, dedicó una reseña de 30 páginas a los dos primeros volúmenes del *Betoverde Weereld* (El mundo embrujado) de Bekker, en septiembre de 1691, en la que informa a los lectores en el extranjero que la tempestad "hace mucho ruido en estas provincias" y que muchas personas que no estaban familiarizadas con el idioma holandés habían estado preguntando de qué se trataba todo esto. "Consideramos que no debíamos negarnos —explicó disculpándose— ante su curiosidad."[70] Obligado a explicar los puntos de vista de Bekker "lo más fielmente posible", Le Clerc aseguró a los lectores que si bien coincidía en parte, "no pretendemos estar de acuerdo con toda la doctrina". Basnage de Beauval, quien publicó su reseña inicial antes, en mayo de 1691, estuvo aún más dispuesto a moderar sus palabras. Al igual que Le Clerc y que cualquier editor de revistas de la época, Basnage estaba obligado a juzgar el argumento de Bekker, la negación de la existencia de fuerzas mágicas y demoniacas, válido en parte, pero igualmente se veía forzado a declarar que iba demasiado lejos: "negar que el diablo pueda participar en algunas de las cosas que ocurren en el mundo es, a los ojos de muchos, casi como si se le arrancara a Dios su cielo".[71]

Las revistas aparecieron en escena demasiado tarde para enfrentarse al dilema de tener que reseñar las obras de Spinoza, Meyer, Koerbagh, Van den Enden y Beverland. Otras obras ilícitas, tales como los textos más radicales de Fonte-nelle y buena parte de la *oeuvre* de Boulainvilliers, circularon antes de 1750 en su mayoría como manuscritos; en otros casos fueron totalmente suprimidas y no pudieron circular, como la crítica de la Biblia, de Yves de Vallote y Giannone. Pero también había obras, publicadas a partir de la década de 1680, que tenían un inconfundible contenido radical y podrían haber sido ignoradas por los editores de revistas, pero que, con no poca frecuencia, fueron debatidas y se explicaron sus contenidos, con cierta indiferencia, para ser honestos, pero más o menos objetivamente. En tales casos, las palabras ocasionales de desaprobación eran sin duda, la mayoría de las veces, genuinas. Sin embargo, en los casos en que se sabía que los editores mismos era deístas y simpatizantes de la Ilustración radical, es posible

sospechar que las revistas estaban siendo deliberadamente usadas como un foro para ventilar las posiciones radicales.

Una de las revistas más valiosas entre las que tuvieron una vida corta fue *L'Europe Savante* (1718-1720), una producción franco-holandesa realizada por un grupo de *savants* católicos deístas —Thémiseul de Saint-Hyacinthe (1684-1746) y sus amigos, los tres hermanos Jean Lévesque de Burigny, Gérard Lévesque de Champeaux y Louis Jean Lévesque de Pouilly, y el bibliotecario de la Bibliothèque Sainte-Geneviéve, Pierre François Le Couroyer— ansiosos por beneficiarse de la atmósfera de libertad prevaleciente en París luego de la muerte de Luis XIV, en 1715, para promover las ideas deístas tanto en Francia como en los Países Bajos, aunque discretamente; se cree que fueron alentados por el Barón Hohendorf, entonces en los Países Bajos austriacos y en contacto con Saint-Hyacinthe, así como por Marchand y otros editores de publicaciones periódicas.[72] La revista fue publicada por una firma hugonota en La Haya, pero parte del trabajo editorial se realizó en París, en donde estaban los tres hermanos, aunque parece que Saint-Hyacinthe, en Holanda, fue el editor principal. Entre los libros reseñados por *L'Europe Savante* en su primer año, figuró *A Philosophical Inquiry, concerning Human Liberty* (1717), de Collins, publicada por R. Robinson de Saint Paul's Church Yard, en Londres. La revista proporcionaba una descripción imparcial de Collins sobre el rechazo de Spinoza al libre albedrío y argumentaba que toda acción humana está necesariamente determinada, incluyendo su afirmación de que en el mundo antiguo eran los epicúreos los que creían en el libre albedrío y eran el grupo más grande entre los "ateístas" que "eran partidarios de la libertad", mientras que los estoicos "que formaban la secta más numerosa de los deístas, sostenían la necesidad".[73] Entre los judíos de la Antigüedad, eran los supuestamente impíos saduceos quienes declaraban que el hombre es libre, mientras "los esenios y los fariseos, a quienes Jesucristo sólo reprochó su hipocresía, creían que el hombre era necesidad".[74] La reseña explica cómo Collins construyó un sistema moral sobre su doctrina de la necesidad, declarando que si el hombre no está necesariamente llevado a actuar como lo hace "por la esperanza del placer y por el temor a las penas, no tiene ya idea de moral, no tiene motivos para someterse a las leyes".[75] Las objeciones del reseñista a la exposición de Collins de un sistema moral spinozista son notoriamente leves. En el punto crucial, simplemente comenta que el "autor" elude la dificultad de explicar cómo puede ser compatible tal sistema con la recompensa y el castigo en el más allá.[76]

Las revistas, entonces, fueron uno de los agentes más poderosos del cambio cultural e intelectual durante la Alta Ilustración. En lo general sirvieron como un pilar de la Ilustración moderada cristiana y una máquina de guerra contra las ideas tradicionales y las posiciones radicales. Sin embargo, más allá de establecer perímetros amplios y pregonar la tolerancia y la objetividad, nunca construyeron un consenso coherente de lo

que en términos filosóficos, científicos y teológicos era realmente la esencia de la corriente moderada de la Ilustración. Al mismo tiempo, ayudaron a definir la Ilustración radical clandestina, que no era tolerada por la opinión respetable, pero no lograron segregarla con absoluta claridad de la corriente Ilustrada moderada, dejando zonas vagas, residuales pero cruciales, sin clasificar. Además, las profesiones comprometidas con la imparcialidad hacían que fuera imposible ignorar todas las obras radicales altamente beligerantes, cuyo contenido debía explicarse sin mostrar una desaprobación demasiado obvia. Esto, a su vez, dio lugar a reseñas y juicios sugerentes que dejaban una impresión ambivalente o que podrían directamente no haber sido hechas con la intención de minar las posiciones radicales. Entonces, es posible argumentar que las revistas, en algún grado, también sirvieron para difundir la Ilustración radical.

SEGUNDA PARTE

EL ASCENSO DEL RADICALISMO FILOSÓFICO

VIII. SPINOZA

POR TANTO, Spinoza surgió como el máximo ogro filosófico de la Alta Ilustración europea. La verdad es que los historiadores rara vez han hecho énfasis en esto. Mucho más común ha sido, y todavía es, afirmar que Spinoza fue poco comprendido y tuvo muy poca influencia; un ejemplo característico de un constante estribillo historiográfico que parece ser totalmente falso pero que, no obstante, desde el siglo XIX ha ejercido una atracción duradera sobre todo tipo de académicos. De hecho, nadie más durante el siglo transcurrido entre 1650 y 1750 rivalizó, ni siquiera remotamente, con la notoriedad de Spinoza en su papel para desafiar los fundamentos de la religión revelada, las ideas establecidas, la tradición, la moral y lo que en todas partes era considerado como la autoridad política divinamente constituida, tanto en estados absolutistas como no absolutistas.

Es bien sabido que muchos escritores en Gran Bretaña (pero de ninguna manera todos) consideraban que en general Hobbes era más preponderante que Spinoza como promotor del librepensamiento, la irreligiosidad y la incredulidad. No obstante, dadas las políticas de Hobbes y su actitud hacia el poder eclesiástico y la censura, así como el hecho de que era (como el mismo admitía) filosóficamente menos audaz y comprehensivo, él simplemente no fue ni pudo haber sido la fuente e inspiración para una redefinición sistemática del hombre, la cosmología, la política, la jerarquía social, la sexualidad y la ética, en el sentido radical en que lo fue Spinoza. Cuando se lo considera en su contexto histórico completo, es evidente que Spinoza no tenía un auténtico rival, ni siquiera en Inglaterra, como principal progenitor y autor de "esta abominable hipótesis", como Hume (¿irónicamente?) la llamó, la "doctrina de la simplicidad del universo y la unidad de esa sustancia a la cual [Spinoza] supone que son inherentes tanto el pensamiento como la materia"[1] eliminando así a la Providencia y al gobierno del mundo divinos; en otras palabras, la contracorriente naturalista y materialista de la sustancia única que culminó en La Mettrie y Diderot.

Sin embargo, podría objetarse si es probable o incluso concebible que un solo autor del siglo XVII, menos aún un personaje solitario y apartado proveniente de una minoría religiosa menospreciada y carente de formación académica formal y estatus, haya podido de manera tan fundamental y decisiva dar forma a una tradición de pensamiento radical; una corriente que con el tiempo recorrió todo el continente y llegó a ejercer una enorme influencia sobre sucesivas generaciones, sacudiendo a la civilización occidental en sus mismas bases. ¿Puede pensarse seriamente que un solo pensador haya creado una línea de pensamiento que proporcionó la matriz filosófica —incluida la idea de evolución— de toda el ala radical de la Ilustración europea, una posición ideológica adoptada por

docenas de escritores y pensadores a lo largo y ancho de todo el continente, de Irlanda a Rusia y de Suecia a la Península Ibérica? Podría decirse que sí. Pues incluso durante la última fase de formación de la Ilustración radical, mediados del siglo XVIII, la investigación del concepto de evolución de la materia inerte y de las más elevadas y elementales formas de vida provenía —como subrayaba Diderot, su principal defensor— directamente de la doctrina del movimiento inherente a la materia, un concepto considerado en general con horror y reconocido universalmente en la Europa ilustrada como la quintaesencia del spinozismo. En efecto, el postulado de que la naturaleza se mueve por fuerza propia y se crea a sí misma se volvió la marca distintiva de los *Spinosistes*. Por lo tanto, los orígenes de la tesis de la evolución aparentemente refuerzan la hipótesis de Einstein de que los científicos modernos que rechazan la Divina Providencia y a un Dios que gobierna los destinos del hombre, al tiempo que aceptan "la armonía ordenada de lo que existe", la inteligibilidad de un universo inmediato basado en principios de racionalidad matemática, de hecho creen "en el Dios de Spinoza".[2]

Los cambios fundamentales en el universo mental de la civilización occidental sin duda se originan en formidables fuerzas sociales y en una multitud de influencias culturales. No obstante, los ejemplos de Erasmo y Calvino nos recuerdan cómo unas pocas mentes muy sobresalientes pueden en momentos decisivos, a través de sus pensamientos y escritos, convertir expresiones formativas en crecientes impulsos que atraviesan todo un continente. Además, Spinoza apareció en escena justo cuando las implicaciones de la Nueva Filosofía y el surgimiento de la visión mecanicista del mundo se ponían de manifiesto por primera vez, proporcionando nuevas y estimulantes perspectivas, inconcebibles apenas unos años antes. Desde luego, los filósofos materialistas y naturalistas de la antigua Grecia y Roma habían persistido bastante en la conciencia del hombre occidental, aunque fuertemente reprimida y cultivada clandestinamente, algo que se podía percibir en los escritos y en las conversaciones de los *libertins érudits*, si bien camuflado. Pero fue en las décadas de 1650 y 1660 cuando surgió la posibilidad de revivir y reformular tales nociones vinculadas con los razonamientos mecanicistas de Galileo y Descartes. Hasta entonces, había habido pocas oportunidades de promulgar un naturalismo descarado, moderno y exahustivo, si bien el motivo no era tanto la represión oficial, vista en la quema en la hoguera de Bruno y Vanini y en la condena de Galileo, como el que los conocimientos de este último aún no habían sido universalizados por Descartes para producir la nueva visión rigurosamente mecanicista del mundo —la racionalidad matemática como el único y exclusivo criterio de verdad—, de modo que se carecía del aparato conceptual indispensable.

Bayle, entonces, mostró buen juicio en su *Dictionnaire* al comenzar su artículo fundamental sobre Spinoza subrayando que las piedras angulares de su sistema no eran nuevas, pero que consideraba a Spinoza el primero "que ha llevado el ateísmo a sistema

y lo ha conformado como un cuerpo doctrinal integrado y estructurado según los modos de los geómetras”.[3] Al reunir e integrar en un sistema tan coherente los últimos conocimientos con los conceptos que durante milenios habían resonado dispareja e incoherentemente, Spinoza puso orden, cohesión y lógica formal a lo que de hecho era una visión fundamentalmente nueva del hombre, Dios y el universo; una visión arraigada en la filosofía, nutrida por el pensamiento científico y capaz de producir una ideología revolucionaria. De ahí que, como veremos, fuera Spinoza más que cualquier otro pensador quien dotara a los *esprits forts* de principios y mediados del siglo XVIII de la mayoría de su artillería pesada intelectual.

Para 1750, innumerables autores franceses, alemanes, italianos, escandinavos, ibéricos, suizos e ingleses, así como holandeses, habían denunciado indignados a Spinoza como el pensador más pernicioso y peligroso de la época. Un ejemplo característico es la descripción de Buddeus, quien en 1717 lo señalaba como el “principal ateísta de nuestra época” (*atheorum notstra aetate princeps*).[4] No obstante, para esa época Spinoza ya había sido desprestigiado universalmente durante casi medio siglo como el príncipe de los ateos, el principal enemigo del cristianismo, el “nuevo Mahoma”. Su tristemente célebre reputación tampoco estuvo confinada al mundo de los eruditos y las publicaciones puramente académicas, por lo que Thomasius pudo afirmar en 1688, en su *Monats-Gespräche*, una revista dirigida a un público amplio, que en la sociedad de Alemania se sabía bien quién era Spinoza y que éste había sido el caso desde la publicación del *Tratado* en 1670.[5] Al igual que Maquiavelo y Hobbes, pero a diferencia de casi todos los demás escritores, los cientos de autores de la Alta Ilustración que citaban a Spinoza usualmente se referían a él sólo por su apellido.

Con todo, si bien la notoriedad de Spinoza se generaliza con posterioridad a la década de 1670, él ya era bien conocido desde mucho antes entre una pequeña red de *érudits* del norte de Europa, quienes lo consideraban una de las mentes filosóficas más destacadas de su tiempo. En efecto, hay señales de que la leyenda de Spinoza comenzó a formarse incluso antes de la publicación de su primer libro, su exposición geométrica de Descartes, de 1633. Así es como en el verano de 1661, mientras viajaba por los Países Bajos, Henry Oldenburg,[6] cuyo nombramiento como secretario de la Royal Society de Londres era inminente, pensó que sería adecuado salirse de su ruta (a pesar de tener un apretado horario de asuntos académicos y científicos) para visitar, y acompañar durante muchas horas, a un ambicioso joven filósofo que todavía no había publicado nada y carecía de vínculos académicos y reconocimiento internacional. El hecho de que lo buscara en su modesta casa de Rijnsburg (cerca de Leiden) sugiere que Oldenburg estaba siguiendo el consejo de personas que, ya entonces, valoraban a Spinoza como uno de los pensadores clave de la época.[7]

En efecto, es asombroso que la mayor parte del sistema maduro de Spinoza ya

estuviera claramente elaborado y formulado cuando lo visitó Oldenburg. Spinoza ya había propuesto sus ideas centrales, a las que se apegaría posteriormente sin vacilar, en particular en el *Tratado breve* (1660-1661).[8] En este texto establece su famosa doctrina de que cada sustancia debe ser infinita, que una sustancia no puede producir otra y que, por lo tanto, sólo existe una sustancia. En consecuencia, todo lo que existe pertenece a esa sustancia única que es Dios, por lo que la naturaleza de la Extensión y el Pensamiento son meramente dos atributos de la misma cosa. Por consiguiente, "tampoco Dios es, respecto a sus efectos o criaturas, otra cosa que una causa inmanente", esto es, la totalidad de todo, dado que la causalidad y la creación son inherentes, y no externas, a esa única sustancia.[9] La Providencia de Dios "no es otra cosa que el conato que encontramos en la naturaleza total y en las cosas particulares, y que tiende a mantener y conservar su propio ser".[10]

La *Natura naturans*, el poder activo o creador de la Naturaleza que es Dios, es diferenciada de la realidad concreta y las criaturas de la naturaleza o *Natura naturata*.[11] Declara que el movimiento es inherente a la materia y "ha existido desde toda la eternidad y permanecerá inmutable por toda la eternidad" y que las diferencias entre un cuerpo y otro surgen naturalmente de las diferentes proporciones de movimiento y reposo en cada cuerpo.[12] Todo lo que ocurre sucede necesariamente; no hay "ninguna cosa contingente" y nada puede ser de un modo diferente del que de hecho es.[13] Por tanto, no existen los milagros ni los mandamientos divinos. El "bien" y el "mal" no son valores morales absolutos y no existen en la naturaleza, sino que son nociones puramente relativas concernientes al hombre. Spinoza promulga su doctrina "geométrica" de las pasiones y expone su teoría de que el conocimiento se basa en las sensaciones y se construye a partir de nuestras percepciones de lo que es verdadero y lo que es falso, por medio de proporciones y relaciones matemáticas, de manera que si bien cometemos errores, y con frecuencia creemos cosas que no son verdad, no podemos creer tan erróneamente que la verdad no nos pueda ser demostrada "por sí misma; en cambio, la falsedad jamás se revela o manifiesta por sí misma".[14] El vínculo eterno e inquebrantable entre las ideas y la realidad es tal, que todas nuestras nociones son verdaderas en algún sentido, de modo que son adecuadas e inadecuadas en vez de estrictamente verdaderas o falsas. Spinoza introduce la aparente paradoja de que el hombre está necesariamente determinado y no obstante posee libertad, a través de la razón que es intrínseca a su *conatus*, o lucha por conservar su ser. Finalmente, la existencia de espíritus separados del cuerpo y apariciones, incluyendo a Satanás y los demonios, es categóricamente descartada.[15] En efecto, poco queda fuera de la filosofía política y la teoría del origen de la religión de Spinoza.

Spinoza no sólo había alcanzado ya en 1660 los componentes esenciales de su

sistema, sino que también era perfectamente consciente de las implicaciones radicales de sus ideas y de la violenta reacción que probablemente provocarían. Dado que su filosofía se erigía en total contradicción con los principios del judaísmo y todas las formas de cristianismo, así como del cartesianismo y la tendencia prevaleciente de la tradición filosófica occidental desde finales de la Antigüedad, era obvio que su filosofía sólo podía difundirse en forma clandestina. Ya en el *Tratado breve*, Spinoza insta a sus amigos en Ámsterdam, para quienes había escrito este esbozo, a no perturbarse por la novedad de su sistema, "ya que bien sabéis que una cosa no deja de ser verdad porque no es aceptada por muchos",[16] y a juzgar su sistema por sus méritos intelectuales y no sobre otras bases: "Y, como vosotros no ignoráis la condición del siglo en que vivimos, os quiero rogar muy encarecidamente que tengáis cuidado en no comunicar estas cosas a otros".[17] Su advertencia no buscaba disuadir a sus discípulos de propagar sus ideas, sino que los apremiaba a proceder con gran cautela, sobre bases firmes, y que cuando expusieran su sistema "no os guíe ningún otro objetivo que la salvación de vuestro prójimo, con la plena seguridad de que no ha de defraudaros la recompensa de vuestro trabajo".[18]

Incluso antes de dejar Ámsterdam en 1661, Spinoza ya despuntaba como un líder, tal vez el líder, del círculo "ateísta" que para entonces había tomado forma en la ciudad. Olaus Borch, un *savant* danés que estuvo de visita y mantuvo un diario de viaje de su paso por Holanda entre 1661-1662, en donde hizo un poco de investigación, se reunió con eruditos y asistió a ponencias de los profesores de Leiden, Heereboord, Heidanus y Dele Boe Sylvius, apuntó en mayo de 1661 que "aquí hay algunos ateístas en Ámsterdam, varios de los cuales son cartesianos, entre ellos un judío que es un ateísta descarado".[19] En septiembre de 1661, después de que Spinoza dejara Ámsterdam y se instalara en Rijnsburg en busca de la tranquilidad que necesitaba para desarrollar su filosofía, y poco después de la visita de Oldenburg, Borch anotó en su diario que "en Rijnsburg hay un cristiano que es un judío apóstata, de hecho, prácticamente un ateo que no respeta el Antiguo Testamento y considera que el Nuevo Testamento no tiene más peso que el Corán y las *Fábulas* de Esopo y que, por lo demás, este hombre vive de un modo ejemplar e irreprochable, siendo su única ocupación la manufactura de telescopios y microscopios".[20] Al parecer, ya entonces era parte de la leyenda que rodeaba a Spinoza que éste tenía su Biblia puesta en el librero junto al "Corán y el Talmud".[21] Más adelante, en ese mismo mes, Borch reunió algunos fragmentos adicionales de una conversación erudita, en donde destaca que el casi ateísta de Rijnsburg se llamaba "Spinoza", que era extremadamente temible en el debate filosófico y que "sobresalía en la filosofía cartesiana, de hecho, en muchas cosas superaba al mismo Descartes con sus precisos y convincentes conceptos".[22] Que para 1661 Spinoza no sólo podía señalar persuasivamente los defectos de Descartes en presencia de eruditos destacados, sino

también desplegar su propio sistema con eficacia en la conversación, si bien en términos velados, lo confirma con elocuencia la respuesta de Oldenburg. Spinoza había sido por lo general cauto en sus conversaciones y Oldenburg no fue capaz de percibir los fundamentos de su sistema. Pero comprendió lo suficiente para darse cuenta de que Spinoza de alguna manera había invalidado la doctrina de Descartes de las dos sustancias, redefinido la relación de "extensión" y "pensamiento", y que abrigaba también una crítica fundamental al empirismo de Bacon, al igual que al de Descartes.[23]

Mas, si para 1660 Spinoza ya era un filósofo maduro y formidable que presentaba un sistema completo nuevo, tenía discípulos propios y podía convencer a Oldenburg de que había rebasado al cartesianismo, surgían preguntas cruciales en cuanto al desarrollo intelectual de Spinoza antes de 1660. Primero, si se supone, como lo hace la mayoría de los estudiosos, que había empezado su odisea filosófica después o alrededor de 1656, fecha en que fue expulsado de la comunidad judía portuguesa de Ámsterdam a la edad de 23 años, apenas cuatro años atrás, sin haber tenido previamente ninguna educación superior formal e incluso muy pocos conocimientos de latín, ¿cómo se puede entender que haya alcanzado semejantes alturas tan rápidamente? La respuesta sin duda es que no se embarcó en su proyecto filosófico en 1656, sino mucho tiempo antes, como claramente lo indican varias evidencias. Así, su amigo universitario, Jarig Jelles,[24] quien lo conoció durante casi toda su vida adulta, al menos desde 1654-1655,[25] afirma en el prefacio a la *Opera posthuma* (1677) de Spinoza que mucho antes de que se hubiera librado de los "obstáculos y estorbos mundanos que generalmente obstruyen la búsqueda de la verdad" —una referencia a que en 1656 había abandonado el comercio y el judaísmo—, se había sumergido en la filosofía, especialmente en el cartesianismo, rebelándose internamente contra lo que le habían enseñado sus maestros en las escuelas de la sinagoga.[26] Jelles subraya su "deseo ardiente por conocer" que lo llevó a una búsqueda intelectual infatigable mientras todavía en apariencia era un un religioso judío, "en la que los escritos del famoso Rene Descartes, que llegaron a sus manos en ese tiempo, le fueron de gran ayuda".[27] De manera similar, el historiador del siglo XVIII de la Ámsterdam judía sefardí, David Franco Mendes, quien indudablemente estaba basándose aquí en el folklore de la comunidad, subraya que ya de niño —esto es, muchos años antes de su expulsión— Spinoza dudaba de sus creencias judías debido a las influencias filosóficas, entre ellas del cartesianismo.[28]

Empero, la prueba más clara de que Spinoza abordaba la filosofía como algo distinto de las cuestiones teológicas mucho antes de su sensacional rompimiento con los rabinos, sus mayores y la congregación en 1656, es lo que él mismo nos dice en su primera obra sobreviviente,[29] *Improvement of the Understanding* (*ca.* 1658). Aquí, él reflexiona sobre el prolongado periodo de gestación entre el comienzo efectivo de su carrera como filósofo y su (muy posterior) rompimiento con el judaísmo y la comunidad judía. Explica

que en su juventud consideraba exhaustivamente cuál era “el bien verdadero” en la vida humana. No obstante, durante mucho tiempo, pese a inferir que “todas las cosas que ocurren frecuentemente en la vida ordinaria son vanas y fútiles”, se sintió disuadido de dedicarse con todo su corazón a la filosofía debido a las consecuencias prácticas de tener que desechar el estilo de vida en el que se había criado y juzgó “imprudente […] abandonar una cosa cierta por algo todavía incierto”.[30] En los círculos sefardíes de Ámsterdam, en los que su padre, Michael d’Espinosa (*ca.* 1588-1654) —un comerciante moderadamente rico que trataba principalmente con Portugal y había sido miembro de la mesa gobernante de los mayores *(parnasim)* de la sinagoga—, y él mismo habían participado, las “ventajas que se consiguen con el honor y la riqueza y que si quería entregarme seriamente a algo nuevo y distinto, quedaba obligado a no buscar” eran demasiado evidentes. También vio que “si por acaso la felicidad suprema se fundaba en esas cosas” y él irrevocablemente renunciaba a ellas, no tendría modo alguno de recuperar el “bien verdadero”; “si, en cambio, no residía allí y yo me entregaba a la búsqueda de tales ventajas, tampoco entonces gozaría de la felicidad suprema”.[31] En consecuencia, ponderó “si acaso era posible llegar a una disposición nueva de la vida o, por lo menos, a una certeza acerca de eso aunque el orden y la disposición habitual de mi vida no cambiaran”. “Lo intenté a menudo —dice—, en vano.”[32] La filosofía y los requerimientos de la empresa, la religión y el estatus, descubrió, simplemente no son compatibles.

No obstante, pasaría mucho tiempo más antes de que Spinoza abandonara finalmente sus esfuerzos de llevar una doble existencia, combinando la conformidad externa en la fe, la familia y el estatus, con una inmersión privada en la filosofía. Si descartaba la primera, había concluido, estaría sacrificando un estilo de vida que era intrínsecamente superficial e incierto por un bien verdadero, incierto no en su naturaleza, “sino en cuanto a su consecución”.[33] Con todo, a pesar de estar convencido de esto, todavía dudaba, pues admitía que no era tan fácil renunciar al estatus, el honor, el dinero y el confort. No basta con comprender la futilidad de aquello que busca la mayoría de los hombres: “pues, si bien con el Alma podía percibir eso con toda claridad, no llegaba a renunciar a toda la avaricia, la libido y la gloria”.[34]

Finalmente, una secuencia de golpes destructores a la empresa familiar ayudó a Spinoza a realizar el irremediable rompimiento que transformaría por completo su vida y, con el tiempo, a través de la filosofía, toda la cultura y el pensamiento occidental.[35] A principios de la década de 1650, la firma de su padre prácticamente también era suya, puesto que era el hijo mayor luego de la muerte de su hermano mayor Isaac, en 1649, y su padre con frecuencia caía postrado hasta que, a principios de 1654, murió.[36] Los datos sobrevivientes de los pagos de su padre por impuestos a la comunidad *(finta)* y sus propios pagos posteriores entre 1654 y su expulsión en 1656, contribuciones tasadas

sobre la base de facturas mercantiles, claramente ilustran la progresiva caída de la empresa durante los últimos años de su padre y los dos años (1654-1656) en que el mismo Spinoza presidió la firma, ahora llamada “Bento y Gabriel d’Espinosa”.[37] Las razones de esta desintegración comercial no son difíciles de descubrir. Durante la Primera Guerra Anglo-Holandesa (1652-1654) —y a lo largo de los 18 meses anteriores, cuando más de 100 embarcaciones holandesas fueron incautadas por los ingleses en alta mar —,[38] numerosas empresas de Ámsterdam quebraron y la firma de Spinoza evidentemente estuvo entre ellas.

Un auténtico catálogo del desastre que tuvo inicio en 1650 asaltó a la firma familiar cuando un barco llamado *Den Prince*, de regreso a casa proveniente de las Canarias y con una carga de vino para Michael, entre otros, fue confiscado en alta mar por los ingleses.[39] Más adelante, un cargamento de azúcar del Brasil holandés, en una nave de Enkhuizen, la *Nachtegael*, enviado por Michael para sus contrapartes en Rouen, fue tomado por los ingleses a principios del verano de 1651.[40] Dos naves holandesas de regreso a casa provenientes de Portugal, con cargas de aceite de oliva para su propia cuenta, *Fortune* y *Pieter and Jan*, una desde Aveiro y la otra desde Lisboa, fueron secuestradas por los buques de guerra ingleses y escoltadas hasta Londres. Michael buscó la restitución de sus bienes a través de su agente en Londres, pero debido a la severa tensión entre Inglaterra y la República Holandesa, seguida por el estallido de la guerra, se presume que no obtuvo resultados positivos.[41] A continuación, en septiembre de 1651, el barco *‘t Witte Valck* fue interceptado por corsarios berberes de Cabo San Vicente, los piratas saquearon “diversas mercancías pertenecientes a Michael Spinoza, judío comerciante de Ámsterdam”, sus pérdidas fueron estimadas por el cónsul holandés de Salé en 3 000 florines.[42] Después del inicio formal de la guerra con Inglaterra, los Spinoza, al igual que todos los comerciantes holandeses, redujeron drásticamente sus transacciones marítimas. No obstante, algunos riesgos debían tomarse y así se perdieron más cargamentos, tanto en manos de los ingleses como en las de los corsarios bereberes. Un barco de Ámsterdam, el *‘t Vat*, habiendo logrado eludir a los ingleses al emprender el viaje en junio de 1652, atracó en Nantes y más tarde en Oporto y llegó hasta Algarbe en donde iba a cargar aceite de oliva, higos y almendras para los Spinoza, pero fue atrapado y saqueado por corsarios moros a plena vista del puerto del Faro, en donde Michael nuevamente perdió todo su cargamento.[43] Para 1655, la empresa estaba en ruinas y Spinoza tuvo que cargar con deudas considerables de los corresponsales de su padre en Rouen, dos poderosos personajes de la comunidad criptojudía portuguesa allí, Duarte Rodríguez Lamego y Antonio Rodrigues de Morais.[44]

Que el Spinoza maduro, a pesar de su republicanismo, no simpatizaba con la república inglesa que reemplazó al absolutismo inicial de Stuart está claro. Sin duda tenía

fundamentos intelectuales que justificaban su abierto desdén hacia el régimen de Cromwell: si un pueblo está "acostumbrado a la autoridad regia y sólo por ella cohibido", declaraba en relación con la monarquía inglesa, es extremadamente difícil sacar a un rey, por muy tiránico que sea, sin poner a otro en su lugar.[45] "El pueblo inglés —afirma— ha dado de ello un ejemplo fatal"; quitó a su rey, "pero, una vez eliminado éste, no pudo menos de cambiar la forma del Estado" y "tras derramar mucha sangre, se terminó por saludar a un nuevo monarca bajo otro título (como si todo el problema se redujera al nombre)". Cromwell, insiste Spinoza, no podía mantenerse en el poder "sin erradicar el linaje real, sin matar a los amigos del rey o sospechosos de tales", sin ir a la guerra contra sus vecinos y sin "perturbar el ocio de la paz, propicio a los rumores, mediante la guerra, a fin de que el pueblo, entretenido y ocupado con los nuevos acontecimientos, alejara su atención del regicidio".[46] Demasiado tarde se dieron cuenta los ingleses de que en vez de haber salvado a su país, habían cambiado "todo para peor". No obstante, si bien todo esto es congruente con el resto de su pensamiento político, uno difícilmente puede creer, dadas las circunstancias, que semejante menosprecio por Cromwell y la Revolución inglesa no estuviera alentado también por cierta animadversión personal derivada de las desastrosas pérdidas que los Spinoza y su familia habían sufrido a manos de los ingleses.

Los indicios de que la odisea filosófica de Spinoza, incluyendo su rebelión intelectual en contra de la religión revelada, no comenzó en 1656 sino bastante tiempo antes, indudablemente tiene importantes implicaciones para nuestro entendimiento de los orígenes históricos del pensamiento de la Alta Ilustración. En primer lugar, la evidencia indica que la expulsión de Spinoza de la sinagoga poco o nada tuvo que ver con un cambio en sus ideas como tales, por lo tanto ésta sólo fue causada por la herejía teológica en un sentido externo y superficial. Esto también significa que la rebelión filosófica de Spinoza no pudo haberse inspirado, como repetidas veces se sostuvo en años recientes, ni en el otro judío hereje más importante de Ámsterdam de finales de la década de 1650, Juan de Prado (*ca.* 1612-*ca.* 1670) —antes un criptojudío español que había tenido influencias deístas de sus amigos criptojudíos en Andalucía,[47] pero que en 1655 arribó a Holanda, en donde continuó su carrera como deísta— ni en el excéntrico crítico de la Biblia Milenaria, con probable ascendencia marranista, Isaac La Peyrère,[48] quien igualmente llegó a Ámsterdam en 1655.[49] Si aceptamos que durante varios años, probablemente cinco o seis antes de 1655, Spinoza fue al mismo tiempo un rebelde filosófico decidido y un judío creyente en apariencia, ni Prado ni La Peyrère pudieron haber precipitado su rebelión intelectual. Mientras que Jelles pudo haber contribuido a su formación inicial al estimular su obsesión por la filosofía, y en especial por el cartesianismo, el único personaje que parece probable que lo haya guiado poderosamente en una dirección radical específica en esta etapa inicial, como lo afirman las dos biografías de Spinoza, es su maestro ex jesuita de latín, Franciscus Van den Enden

(1602-1674).

Si bien el propio Spinoza nunca menciona a Van den Enden en ninguno de sus libros o cartas, otra evidencia demuestra concluyentemente que había un estrecho vínculo entre los dos en esta coyuntura de la vida de Spinoza, y que Van den Enden de alguna manera ayudó a dirigir el desarrollo filosófico inicial de Spinoza. Según su principal biógrafo, Colerus, el filósofo en ciernes "tuvo al famoso Francis van den Enden por maestro, quien lo instruyó en la lengua latina y le inculcó por primera vez aquellos principios que fueron la base de su grandeza futura", una declaración repetida con frecuencia a principios del siglo XVIII.[50] Maximilien Lucas, autor del primer relato de la vida de Spinoza, igualmente apunta que, además del latín, Van den Enden le enseñó a Spinoza matemáticas, filosofía cartesiana y un poco de griego.[51] Willem Goeree, un escritor radical por derecho propio, más tarde comentó que, cuando era joven, había conocido a Van den Enden, frecuentaban a las mismas personas y "más de una vez había comido y bebido con él", pero aprendió poco que fuera edificante, de modo que fácilmente podía imaginarse que "Spinoza también picoteara algunos buenos principios de su maestro, quien era muy generoso para vender sus convicciones impías a jóvenes y viejos por igual y para alardear que se había liberado de la fábula de la fe".[52] También agrega que Adriaen Koerbagh "a través del contacto con este hombre, no absorbió nada bueno [...] como queda claro en todas las entradas ofensivas de su diccionario o apestoso *Bloemhof*".[53] El médico anabaptista de Ámsterdam, de principios del siglo XVIII, Johannes Monnikhoff, cuya breve narración de la vida de Spinoza está basada en Colerus y otras fuentes publicadas tempranamente, pero también incorpora alguna tradiciones orales populares sobre el filósofo todavía en uso en la Ámsterdam de sus días, declara que fueron los padres de Spinoza quienes originalmente lo enviaron con el ex jesuita a estudiar latín cuando joven y que, sin saberlo su padre, Van den Enden también "le inculcó aquellas ideas que más tarde le proporcionaron la base de su filosofía".[54]

Parecería entonces que ni la crítica a la Biblia de La Peyrère, ni el deísmo de Prado, ni ninguna tendencia hereje dentro del judaísmo sefardí de mediados de la década de 1650 condujo la formación filosófica inicial de Spinoza o plantó las semillas de su rebelión espiritual. En cambio, podríamos inferir que Spinoza quedó atrapado en la turbulencia intelectual general de Holanda que precipitó el cartesianismo, y fue específicamente Van den Enden el primero en encaminarlo en una dirección radical, ya fuera a comienzos de la década de 1650 o, como parece mucho más probable, a finales de la década de 1640, cuando Spinoza estaba a finales de la adolescencia. Empero, esto, a su vez, plantea la pregunta de qué significan realmente "aquellas ideas que más tarde le proporcionaron la base de su filosofía", de las que habla Monnikhoff. ¿Van den Enden meramente estimuló al joven en la dirección rebelde e impía, mientras le enseñaba latín y los rudimentos del cartesianismo, o fue el propio Van den Enden un persuasivo e

innovador pensador que precedió a Spinoza en la definición de los rudimentos de lo que sería la columna vertebral de la tradición radical europea? Sin lugar a dudas, existen afinidades entre las ideas de Van den Enden y las de Spinoza en la década de 1660, cuando surgió por primera vez en la ciudad el círculo filosófico radical que más tarde formaría la "secta" o movimiento spinozista, y esto ha llevado al menos a dos académicos modernos a argumentar que Van den Enden era una especie de "proto-Spinoza", la mente maestra detrás del movimiento spinozista y el primero en formular los fundamentos del sistema de Spinoza. La evidencia de los propios escritos de Van den Enden muestra que estas afinidades son en efecto extensas e impresionantes y parece bastante seguro afirmar que ya entonces Van den Enden entendía a "Dios" como una categoría filosófica idéntica a Naturaleza, como lo indica el poeta Pieter Rixtel, un antiguo estudiante de Van den Enden, en un poema fechado en marzo de 1666.[55]

No obstante, no existen pruebas de que en las décadas de 1640 o 1650, como consecuencia de su participación en el cartesianismo, Van den Enden formulara una filosofía sistemática, mecanicista y ateísta; y parece muy poco probable, cuando se sopesan cuidadosamente todas las circunstancias, que fuera realmente mucho más que un vivificante estímulo en el inicio de la formación intelectual de Spinoza. En efecto, no hay ninguna referencia a un círculo de "ateístas" filosóficos en Ámsterdam antes de alrededor de 1660-1661 y ni el más mínimo indicio de que alguien haya sido "convertido" a posiciones ateístas por Van den Enden antes de Spinoza. Aún más importante, ninguno de los escritos sobrevivientes de Van den Enden contiene ideas manifiestamente radicales con afinidades notables con el pensamiento de Spinoza anterior a 1661, cuando ya Spinoza era un filósofo maduro, con un sistema que con seguridad había acabado hacía varios años. El mismo Van den Enden afirma que él no escribió ninguna teoría política, el campo en el que más se destacaba, antes de 1661, y para entonces tenía a su disposición no sólo las ideas de Spinoza y Maquiavelo, sino también varios escritos publicados de Johan y Pieter de la Court, que sentaban las bases para un vigoroso republicanismo radical sin precedentes en Holanda.

Es más, como veremos, excepto en lo que respecta a Maquiavelo, las principales fuentes de Van den Enden eran todas de procedencia reciente, que habían sido publicadas o estaban en circulación hacia finales de la década de 1650 e inicios de la de 1660.[56] A juzgar por sus intereses iniciales en alquimia y las especulaciones místicas de Van Helmont, es probable que el mismo Van den Enden acabara de descubrir a Descartes cuando el joven Spinoza se le acercó por primera vez a tomar sus lecciones de latín, y que después desarrollara su riguroso naturalismo "geométrico". Esto implicaría que el radicalismo de Van den Enden precedió por muy poco tiempo al de Spinoza en su inicio y posteriormente ambos se desarrollaron de la mano o, incluso, a consecuencia de Spinoza. En cualquier caso, para 1660 a más tardar, Van den Enden había sido

claramente superado por su joven *protégé* en el manejo de las complejidades de la Nueva Filosofía.

Aun así, es muy probable que Van den Enden haya sido externamente el líder del círculo “cartesiano” y “ateísta” de Ámsterdam antes de la partida de Spinoza en 1661, siendo la persona más vieja, mejor conocida y más convincente y autorizada del grupo. En abril de 1662, Borch apuntó, “hay ateístas aquí y especialmente cartesianos, tales como Van den Enden, Glasemaker, etc.”, y agrega que, mientras estos “ateístas” hablaban mucho sobre “Dios”, a lo que se referían por Dios no era a “otra cosa que el universo en su conjunto, como se dejó claro más tarde en cierto texto en holandés escrito con mucha habilidad, en donde se suprimió el nombre de su autor”.[57] Borch no se está refiriendo aquí a ninguno de los escritos de Van den Enden, que menciona más adelante, sino que lo más seguro, coinciden los estudiosos, es que estuviera hablando del *Tratado breve*, el cual se sabía que había circulado como manuscrito en Ámsterdam en los meses que siguieron a la partida de Spinoza de la ciudad.[58]

De acuerdo con el hijo de su editor, Jan Rieuwertsz, en una conversación con dos jóvenes *savants* alemanes enviados desde Halle en 1704 para obtener más información sobre la vida de Spinoza por medio de Christian Thomasius, las personas con las que Spinoza tuvo más contacto en Ámsterdam entre 1656 y 1661, luego de su expulsión de la sinagoga, fueron el viejo Rieuwertsz —más tarde editor de Spinoza y en cuya librería éste habría curioseado con frecuencia—, Van den Enden, Jan Hendrik Glazemaker,[59] el hábil traductor de Descartes al holandés (y más tarde de Spinoza), Jarig Jelles, Pieter Balling[60] y Luis Meyer. De estos hombres, Spinoza aprendió mucho. Sin embargo, ya en 1656 no sólo debe haber conocido considerablemente más de la crítica a la Biblia, así como mucho más hebreo, que cualquiera de ellos, sino que tampoco en otros aspectos parecía inclinado a mostrar la deferencia de un principiante. En efecto, Rieuwertsz destaca que Spinoza, luego de su separación de la comunidad judía, ya se sentía lo suficientemente seguro de sus poderes intelectuales y de su habilidad filosófica como para intentar persuadir de adoptar sus puntos de vista no sólo a sus amistades universitarias, sino también a Van den Enden.[61]

En consecuencia, parecería que la expulsión de Spinoza de la sinagoga en 1656, por muy decisivo que haya sido este suceso en su vida como factor que perfiló su futuro, no tuvo nada que ver con su formación intelectual como tal. Los registros de la sinagoga muestran que en 1654-1655 Spinoza continuó como antes en lo que se refiere a su observancia judía y su asistencia a la sinagoga, comportándose como un miembro regular de la comunidad.[62] Sólo a partir de finales de 1655 dejó de cumplir con sus obligaciones y de conducirse como un observante judío. De hecho, casi con seguridad, a finales de 1656 tuvo lugar la confrontación crucial entre Spinoza —respaldado por Juan de Prado por un lado y por el rabino Saul Levi Morteira por el otro— y sin duda casi todos los

demás presentes, en relación con los fundamentos de la creencia judía, en una clase comunitaria que no pudo haber ocurrido antes del arribo de Prado en 1656, y que más tarde el poeta sefardí de Ámsterdam, Daniel Levi de Barrios, describiría en 1683 como un encuentro épico, en el que el "sabio" Morteira defendía la religión "contra los 'espinos' en los 'prados' de la impiedad".[63]

Financieramente arruinado, Spinoza ahora había decidido cruzar para siempre el Rubicón, abandonando la respetabilidad, la posición social y el comercio, y dedicarse con alma y vida a la filosofía. Al repudiar públicamente los fundamentos y la autoridad de la tradición rabínica de una manera tan formal y provocativa, el joven pensador prácticamente demandó ser expulsado; de hecho no les dejó otra opción a las autoridades de la sinagoga. Al romper sus lazos con la congregación de una manera tan dramática, desafiando abiertamente a los rabinos y a los mayores de la sinagoga respecto a la esencia de la creencia judía, y dejar poco después el negocio familiar, junto con su capital y deudas restantes en manos de su hermano menor Gabriel, se emancipó espiritual y filosóficamente. No sólo rompió con una religión organizada y un estatus social, sino que también se liberó de una profunda marisma de dificultades legales y deudas relacionadas con su empresa fracasada y los predicamentos familiares.[64]

Las razones precisas aducidas por la comunidad de los mayores para su excomunión permanecen desconocidas. Empero, queda claro por la forma de excomunión usada en julio de 1656, de una vehemencia y severidad excepcionales que sólo muy ocasionalmente se empleaba a principios de la era moderna,[65] que no fue proscrito por ninguna desviación ordinaria, sacrilegio, irregularidad financiera o herejía, sino por una descarada rebelión doctrinal, sistemática y premeditada, de una especie fundamental que simplemente no podía ser ignorada o tomada a la ligera. Levi de Barrios observó más tarde en 1683, al igual que Franco Mendes posteriormente, que Spinoza fue excomulgado debido a sus "opiniones diabólicas".[66] Como lo indica el texto mismo de la proscripción, si lo hubiera deseado, nada podría haber sido más fácil para Spinoza que evitar la excomunión. Se le dejó la puerta abierta para llegar a un acuerdo, retractarse y recuperar su sitio en la sinagoga. En lo que a la comunidad de los mayores *(parnasim)* y los rabinos concernía, si Spinoza hubiera estado dispuesto a hacer un gesto de sumisión y arrepentimiento, habría podido con toda la facilidad del mundo volver a ser un filósofo sólo internamente. El *parnasim*, declara el texto de su excomunión, conocía desde hacía tiempo las "opiniones y actos malignos de Baruch de Spinoza", y "procuraba por diversos medios y promesas alejarlo de los caminos del mal", pero sólo había recibido "día con día más y más reportes de las abominables herejías que practicaba y enseñaba, y sus monstruosos actos y, habiendo muchos testigos confiables que han confirmado esto en presencia del mencionado Spinoza," los mayores dictaminaron con el acuerdo de "los rabinos, que el mencionado Spinoza debía ser excomulgado y expulsado del pueblo de

Israel".[67]

Los "actos monstruosos" eran probablemente la violación al *sabbath* y otras ofensas contra la observancia judía y las leyes alimenticias; pero, ¿cuáles eran las "abominables herejías"? Esto quizá se pueda reconstruir a partir de diferentes indicios, entre éstos el precioso testimonio sometido a la Inquisición en Madrid, en agosto de 1659, por un fraile de la América española, fray Tomás Solano y Robles, capturado por los ingleses en una nave española que partió de Sudamérica con dirección a Sevilla, y quien, después de dejar Londres, había pasado ocho meses, desde agosto de 1658, en Ámsterdam antes de embarcarse a Madrid. Allí, fray Tomás se hospedó en una hostería muy frecuentada por españoles y portugueses en donde sostuvo varias conversaciones sobre religión con un "tal Espinosa", nativo de Holanda, "que había estudiado en Leiden y es un buen filósofo", y un médico amigo de este último, el médico Juan de Prado.[68] Ésta es la única referencia contemporánea a que Spinoza haya estudiado por un tiempo en la Universidad de Leiden, pero podría ser muy cierto, puesto que hay muy poca evidencia sobre esta fase particular de su vida y más tarde numerosos indicios sugieren que él conoció personalmente a varios personajes clave del mundo académico holandés de esos días.[69] Suponiendo que esta información sea correcta, sus estudios en Leiden debieron haber tenido lugar, muy probablemente, en el periodo que va de finales de 1656 a principios de 1658. Y lo que es más importante, el fraile también hizo comentarios sobre las opiniones de Spinoza y Prado. Informó a los inquisidores que ambos hombres, entre quienes Spinoza, pese a ser el más joven, era claramente el más formidable en términos filosóficos, "habían profesado la ley de Moisés, pero habían sido expulsados de la sinagoga porque abandonaron el judaísmo por el 'ateísmo'". Ambos admitieron ante el fraile que habían sido circuncidados y "habían observado la ley de los judíos", pero posteriormente cambiaron sus posiciones porque les parecía que "la ley mencionada no es verdadera, que el alma muere con el cuerpo y que no hay Dios alguno excepto en términos filosóficos", es decir, que no hay un Dios providencial.[70] Por consiguiente, dado que creían que el alma moría con el cuerpo, "no tenían necesidad alguna de la religión". Los registros de la sinagoga confirman en forma independiente que Prado negaba, o se dice que negaba, la Creación, la Revelación y la Divina Providencia, así como la inmortalidad del alma.[71]

Casi con seguridad, Spinoza sostenía estas posiciones desde algunos años antes de 1656. Esta búsqueda filosófica interior que comprendía la negación de la inmortalidad del alma, la Divina Providencia y un Dios que recompensa y castiga parecía verse confirmada por el hecho incuestionable de que en 1656 Spinoza escribió un largo e incisivo tratado en español (hoy día perdido), en donde defendía sus posiciones contra la autoridad rabínica que, según Levi de Barrios, "parecía a primera vista una vasija de oro, pero, observándola con más atención, resultaba estar repleta de veneno". En esta obra,

Spinoza argumentaba que los judíos ya no estaban obligados a observar la Ley de Moisés. A no ser que uno suponga que Spinoza elaboró las ideas de su tratado y escribió el texto completo dentro de un corto espacio de tiempo, entre el otoño de 1655 y su expulsión, una hipótesis poco convincente dado su enfrentamiento público con Morteira, parece seguro concluir que Spinoza interiormente negaba que las Escrituras judías fueran una revelación divina, y por lo tanto repudiaba la esencia del judaísmo, mucho antes de 1656.[72] Por su parte, Prado era incuestionablemente aliado y compañero de Spinoza en ondear la bandera de la revuelta deísta en contra de los rabinos en los años 1655-1658, además de ser una fuente de información interesante sobre el criptojudaísmo y el criptodeísmo en España. Habiendo pasado muchos años en universidades españolas, él pudo muy bien haber agregado algo a la formulación de los pensamientos de Spinoza.[73] No obstante, dado que sabía mucho menos que Spinoza sobre filosofía moderna y carecía del conocimiento de la Biblia hebrea y sus comentarios, parece muy improbable que pudiera haber influido en el desarrollo del pensamiento de Spinoza posterior a 1656 de una manera significativa.

En el pasaje autobiográfico de *Improvement of the Understanding*, Spinoza hace hincapié en la gran dificultad que experimentó al sacrificar su estatus, dinero y honor en beneficio de su carrera filosófica. Le tomó muchos años dar este paso y cuando lo hizo, en parte fue empujado por la bancarrota de su negocio. No obstante, en un aspecto crucial nunca lo dio. Claramente, Spinoza estaba lejos de creer que un verdadero filósofo, una persona como él, careciera por temperamento del talento para amasar poder, riqueza y estatus. Al escribirle a Jelles en febrero de 1671, Spinoza recuerda la historia del antiguo filósofo griego Tales de Mileto, quien creció tan exasperado porque sus amigos constantemente le reprendían su pobreza, que decidió demostrar que había sido una elección, no una necesidad, que careciera de posesiones. Para probar que sí sabía cómo adquirir lo que no juzgaba merecedor de su esfuerzo, se hizo de todas las prensas de oliva en Grecia, habiendo averiguado que la cosecha de oliva ese año sería excelente, y cuando las olivas fueron recogidas, alquiló todas las prensas que había rentado a precio barato, acumulando de esa manera una gran riqueza en el transcurso de un año, misma que después distribuyó con generosidad equivalente a la sagacidad con que la había obtenido.[74]

Spinoza indudablemente se consideraba tanto sagaz como mundano, y aunque a partir de 1656 siempre mostró una sublime falta de interés en el dinero y la propiedad, difícilmente podría decirse lo mismo en relación con la posición y la reputación. Por el contrario, habiéndose dedicado por completo a la filosofía, no sólo procuraba encontrar el "bien verdadero" para sí mismo, sino también, confiesa al final del *Tratado breve*, enseñar el camino de la "salvación" a otros, siendo su objetivo, por parafrasear a Marx, no sólo meditar, sino también cambiar el mundo, una meta en la cual, con el tiempo —y

de la manera más extraordinaria— tendría éxito. Bayle subraya que los amigos de Spinoza declararon después de su muerte que “por modestia no quiso darle su nombre a una secta”.[75] Sin embargo, más allá de que él haya creído esto o no, Bayle señala que Spinoza incuestionablemente aspiraba, como también lo señaló más tarde Toland entre otros, a fundar una “secta” filosófica (necesariamente) clandestina, a través de cuyos esfuerzos su filosofía, como la de su héroe de la adolescencia, Descartes, finalmente transformaría al mundo.

IX. VAN DEN ENDEN: FILOSOFÍA, DEMOCRACIA E IGUALITARISMO

1. El republicanismo democrático

Van den Enden, apunta Borch en su diario en abril de 1662, fue un cartesiano y un "ateísta" que negó los misterios sagrados y cuya "religión, de hecho, no es otra cosa que la sonada razón, y tampoco cree que Cristo sea Dios"; y agrega que el gobierno de la ciudad le había prohibido a Van den Enden seguir discutiendo en público en Ámsterdam, puesto que su discurso sonaba a "ateísmo".[1] Las notas de Borch también revelan que, al inicio de la década de 1660, Van den Enden acostumbraba propagar sus doctrinas clandestinamente, circulando sus manuscritos entre sus seguidores y simpatizantes confiables. Su contribución posterior al crecimiento de la tradición radical, además, fue en su conjunto destacable.

Su obra más importante, *Vrije Politike Stellingen* (Instituciones políticas libres), publicada en 1665, fue escrita en su mayor parte entre 1662 y 1664.[2] Este libro intransigente y enérgico llama la atención por su igualitarismo, su inclinación enfáticamente democrática y su virulento anticlericalismo. No obstante, más que una obra de pensamiento original, es una *melange* experta de ingredientes tomados de Maquiavelo, Johan y Pieter de la Court, Aitzema, Pieter Cornelisz Plockhoy, Spinoza, cuyo *Tratado breve* ciertamente conocía y usó, y posiblemente Van Velthuysen, aunque sorprendentemente no recurrió a Hobbes.[3] Todo su material, a excepción de Maquiavelo, había sido publicado o estaba circulando en manuscrito desde hacía muy poco tiempo. Él mismo señala que su defensa del republicanismo democrático, la búsqueda de una república verdadera y justa basada en la igualdad, había estado precedida, hasta donde él sabía, por dos escritores en lengua holandesa, en alusión sin duda a Johan de la Court,[4] en primer lugar, y en segundo, ya sea al hermano de este último, Pieter, o al universitario Plockhoy.[5] Van den Enden, evidentemente, era un hombre que reflexionaba sobre lo que leía y sabía cómo seleccionar y ensamblar sus materiales dentro de un todo coherente e imponente.[6] Tampoco carecía del todo de originalidad, pues con seguridad disparó una nueva nota de beligerancia al burlarse de la "tonta, egoísta y vana gloria" de aquellos que alaban la monarquía como una forma divina de gobierno e insistía en que el verdadero republicanismo sólo puede concebirse y defenderse como parte de una serie más amplia de principios relacionados con la religión, la filosofía, la educación y el gobierno.

A diferencia de los hermanos De la Court, quienes exponían su apasionada antimonarquía con todo detalle insistiendo en la inferioridad innata y la bajeza de un sistema basado en la jerarquía, la adulación y la opresión, Van den Enden toma la

perversión y la arbitrariedad de los reyes y las princesas por un hecho dado y se concentra más bien en desarrollar sus ideas de reforma educativa, avance de la igualdad e ilustración del pueblo. Pues sólo por este camino, advierte, puede atacarse y superarse la superstición, la codicia y el servilismo, que son las precondiciones de la monarquía.[7] Al igual que los hermanos De la Court y Spinoza, Van den Enden también se apoya en Maquiavelo, cuyos *Discursos* lo influyeron profundamente. No obstante, es notoriamente más crítico del gran florentino que ellos y condena en particular su engañoso arte de gobernar que manipula los temores y la credulidad de la gente común para asegurar el poder, impidiendo así el proceso mismo de la ilustración que es el único, desde su punto de vista, que puede abrir el camino a una república justa y libre.[8] Si la igualdad y la ilustración, en el sentido de un entendimiento de la verdad de las cosas, son requisitos esenciales para una república duradera y bien administrada, entonces, no puede concebirse una república viable sin el drástico cese de la religión organizada que, de acuerdo con Van den Enden —al igual que Maquiavelo, Vanini y Spinoza— no es otra cosa que un recurso político ideado para disciplinar y controlar al pueblo utilizando su ignorancia y credulidad.[9]

Un precepto básico de la filosofía revolucionaria de Van den Enden sobre la educación era su insistencia en quitar áreas clave del conocimiento, tales como la medicina, la jurisprudencia, la ciencia, la filosofía y la teología, de las manos de las elites cerradas de supuestos expertos (pero de hecho falsos), que usaban terminología arcaica y el latín para levantar murallas impenetrables que impedían el paso de otros a sus especialidades, y de esa manera controlaban los asuntos jurídicos, médicos, religiosos, etc., en su propio beneficio y poder. Van den Enden propone que este conocimiento se haga accesible y se proyecte a la esfera pública en el lenguaje cotidiano y en términos llanos, de modo que sea fácilmente comprensible para la gente común. Además, aquí "gente" claramente significa mujeres y niñas tanto como hombres y niños, aun cuando las mujeres y los sirvientes, en la visión democrática de Van den Enden, como en la de Spinoza, están excluidos de la participación en la toma de decisiones y del voto.[10] Como en los hermanos Koerbagh y Meyer, la defensa de la ilustración popular como fundacional de la libertad republicana encierra aquí una visión mucho más optimista de la naturaleza y las capacidades humanas que la que uno encuentra en Spinoza.[11] Van den Enden, en efecto, asume el inicio automático de una coexistencia armoniosa de intereses privados y bien común en la república popular como algo estrechamente relacionado, como se ha señalado, con el concepto de "voluntad general" desarrollado más tarde por Diderot y Rousseau.[12]

Componentes esenciales del igualitarismo radical de Van den Enden son las ideas de Plockhoy, quien estuvo estrechamente vinculado con su primera incursión en los dominios del pensamiento político; su *Short Account* (1662), en donde relata la

“situación de los nuevos Países Bajos, sus virtudes, ventajas naturales y capacidad para la colonización”,[13] refleja el ferviente compromiso con el acuerdo prevaleciente en Norteamérica entre algunos grupos religiosos marginales en la sociedad holandesa antes de la conquista de la colonia por parte de los ingleses en 1664. Zelandés de Zierikzee, conocido primero entre los universitarios de Ámsterdam a finales de la década de 1640, Plockhoy era desde hacía tiempo un ardiente defensor de la igualdad y la tolerancia religiosa irrestricta.[14] Atraído por el radicalismo social que floreció brevemente en Inglaterra durante la Guerra Civil, emigró allí y, en 1659, publicó un panfleto, *The Way to Peace and Settlement of these Nations,* implorándole al tambaleante régimen de Cromwell que propugnara una libertad religiosa más completa de la que hasta entonces había estado dispuesto a aprobar. Un segundo tratado, publicado en mayo de 1659, titulado *A Way Propounded to Make the Poor in these and other Nations Happy*, revela sus planes para la formación de un nuevo tipo de sociedad cooperativa en las afueras de Londres, que a la larga daría una comunidad hija “alrededor de Bristol y otra en Irlanda, en donde podemos obtener una gran cantidad de tierra por poco dinero”.[15]

Plockhoy, un universitario piadoso, no le enseñó a Van den Enden religión, filosofía o pensamiento político, pero sin duda contribuyó a su ferviente igualitarismo y le transmitió elementos de sus ideas sobre el trabajo y el estilo de vida cooperativos, conceptos que no carecían de importancia en la historia del socialismo. Casi tres siglos después, la Manchester Cooperative Union reconoció en 1934 que si “nuestro movimiento cooperativo ha tenido un padre o fundador, Peter Cornelius Plockhoy puede muy bien reclamar tal distinción”.[16] El propósito de Plockhoy era crear una “pequeña comunidad” separada del resto de la sociedad, una elite de trabajo y valores espirituales basada en los principios cooperativos, con el fin de que “podamos evitar mejor el yugo de los faraones temporales espirituales, quienes ya nos han dominado por demasiado tiempo en nuestros cuerpos y nuestras almas, y establezcamos otra vez (como en los viejos tiempos) la rectitud, el amor y la sociabilidad fraternal, que difícilmente se encuentran ya en alguna parte”.[17] La cooperativa compartiría la propiedad, el riesgo, el capital y el trabajo, y no se permitiría ninguna forma de jerarquía o liderazgo. Las ganancias se compartirían equitativamente entre los miembros y, puesto que cuando los grupos familiares viven juntos en complejos o asentamientos comunales sólo se necesita una cuarta parte de las mujeres para limpiar y cocinar, más de tres cuartas partes de las mujeres y las niñas, señala, quedarían libres para ocuparse en las mismas labores manuales de los hombres. Sin embargo, no quedaba clara una característica explotada por los enemigos de Plockhoy, como se evitaría la concomitante erosión de la unidad familiar y la estricta monogamia.[18]

En Plockhoy, el principio de la igualdad claramente se aplica a las mujeres tanto como a los hombres, aunque no subraya esto en particular, sino que lo deriva de sus

fervientes convicciones universitarias anti-Iglesia, su insistencia en que Cristo "elimina entre sus discípulos toda preeminencia o dominación de uno sobre otro" de modo que "los dones y recursos de subsistencia en el mundo (para la necesidad y la satisfacción) deben ser comunes".[19] Van den Enden sin duda agregó el requisito de que cualquier tipo de clero debía ser excluido del ideal de república americana y que en las reuniones religiosas allá no debía haber "ninguna preeminencia ni privilegio […] para ofrecer algo o hablar primero".[20] En consecuencia, una cooperativa semejante necesitaría someter a investigación a los posibles nuevos miembros para asegurar que sólo fueran admitidas "personas honestas, racionales e imparciales", esto es, personalidades libres de lealtades confesionales rígidas o de vicios. Aquellos demasiado estancados en el pensamiento confesional ordinario para adecuarse como miembros completos recibirían un salario y encontrarían su propio alojamiento "hasta que estuvieran preparados y listos para ser miembros de nuestra sociedad".[21] Las personas idóneas, según Plockhoy, eran los "labradores, marineros, maestros de ciencias y artes" y "los trabajadores de oficios útiles", especialmente "herreros de todo tipo", carpinteros, albañiles, "tejedores de todo tipo", panaderos, cerveceros, zapateros, sombrereros, jaboneros, productores de velas, de redes, médicos, etcétera.

La visión utópica de Plockhoy se manifiesta en su rechazo a toda jerarquía social. "Todo aquel en el mundo que se distingue de los demás por su oficio o título —insiste— cree que es diferente y mejor que los demás, y piensa que se lo debe considerar como alguien que reúne o está conformado por una sustancia superior y destinado a una vida más grata y a un lugar más elevado en el cielo que el resto."[22] La deferencia a un estatus noble, para Van den Enden y Plockhoy por igual, es pura ignorancia y superstición. Sin duda, el linaje noble "hincha", pero, argumenta Plockhoy, "¿qué es fuera de un mero nombre, cuyo motivo de vanidad no se alcanza a ver? Que no se fundamenta en otra cosa que el ruido de la lengua y los informes de otros".[23] "Pues los príncipes —sostiene — no nacieron con el propósito de levantar majestuosos palacios, los educados no nacieron para escribir tantos libros en su mayor parte inútiles y frívolos; los ricos no nacieron para ostentar su oro, plata y jarras de cristal; el resto de la gente no nació para desempeñar tantos oficios improductivos" y trabajar para que los ricos y poderosos puedan disfrutar de una vida grata a costa de su labor.[24] Los hombres y mujeres honestos, bien intencionados y sin prejuicios trabajarían en la utopía de Plockhoy compartiendo los frutos de su duro trabajo sin ser molestados por los gobernantes, nobles, jueces o el clero; se fijaría una semana de trabajo "honesta" de 36 horas.[25]

Con la restauración de la monarquía en Inglaterra en 1660, Plockhoy perdió las esperanzas de realizar allí sus sueños utópicos y regresó a Ámsterdam, en donde a finales de 1661 se acercó, junto con sus seguidores, los "Plockhoyisten", a Van den Enden para pedir su colaboración como vocero y defensor de su causa en las negociaciones con el

gobierno de la ciudad, con el fin de obtener el permiso legal para establecer una colonia plockhoysta en Zwanendael, en el estuario de Delaware, en los Nuevos Países Bajos.[26] Van den Enden, forzado por su acostumbrado fervor, bombardeó al comité regente delegado por el gobierno de la ciudad para administrar las poblaciones en Delaware con memorandos que proclamaban las ventajas del plan de Plockhoy y propuso una constitución política detallada para la nueva sociedad que Plockhoy y sus seguidores aspiraban fundar. El texto resultante, 117 artículos, proporcionó la base de su *Short Account* publicada posteriormente.[27] Haciendo eco del llamado de Plockhoy a una tolerancia total en la nueva sociedad, Van den Enden estipuló ferviente, aunque paradójicamente, que para conservar semejante libertad intelectual y espiritual era necesario excluir de la colonia a todos los pastores protestantes, católicos devotos y "judíos parásitos", cuáqueros, puritanos y "los arrebatados y estúpidos que creen en el milenio, además de todos los actuales obstinados pretendientes a la Revelación".[28] De manera más coherente, también denunció vehementemente la esclavitud y la explotación, elogiando el estatus de igualdad política y legal.[29]

Aunque menos entusiasmados con esas ideas, los regentes deseaban acelerar la colonización de los Nuevos Países Bajos y otorgaron el permiso y un anticipo de los fondos, y se hicieron los preparativos para el viaje. En julio de 1663, un grupo de 41 plockhoystas desembarcaron en su nuevo hogar en Delaware. Sin embargo, la cooperativa tuvo poco tiempo para consolidarse, como todo el resto de los Nuevos Países Bajos, incluyendo Nueva Ámsterdam (Nueva York), pues fue invadida por los ingleses al año siguiente. No obstante, al parecer el profeta del trabajo cooperativo nunca regresó a Europa, sino que permaneció en Norte-américa con la mayoría de los otros. Viejo, en la miseria y ciego, se estableció en 1694 entre los menonitas holandeses y alemanes de Germantown, Filadelfia, en donde murió, probablemente poco después.[30]

El hecho de que Van den Enden también influyó a Plockhoy se puede apreciar en la obra de este último, *Short and Clear Project* (1662), escrita para publicitar las atracciones de la nueva sociedad, un texto que hace eco de buena parte del panfleto de Van den Enden. La base de la nueva república de Plockhoy sería la "igualdad para todos", firmemente anclada en la toma de decisiones democrática con base en la votación, en donde las decisiones más importantes requerirían una mayoría de dos tercios del universo de ciudadanos hombres libres.[31] Además, ésta era una igualdad que disolvía las barreras no sólo confesionales, sino también raciales, pues Van den Enden y Plockhoy sostenían posiciones decididamente radicales en relación con los indígenas de los Nuevos Países Bajos, personas nobles, insistían, sin afectación, que evitaban por completo "decir mentiras, jurar, calumniar o cualquiera de otras pasiones irrefrenables semejantes" y era totalmente merecedor de la emulación de los europeos.[32] Aquí, Van

den Enden otra vez se adelanta a Lahontan y Rousseau.[33] De hecho, no puede haber un ejemplo más claro de la resonancia revolucionaria del culto del "noble salvaje" que, a partir de Van den Enden, sería uno de los *leitmotivs* de la tradición filosófica radical de Europa. En su *Free Political Institutions*, Van den Enden entreteje esto dentro de su teoría más general de la racionalidad y la igualdad de todas las personas (exceptuando sólo a los hotentotes de Sudáfrica, en donde podría ser verdad que careciera de razón humana, como se presume).[34] En cuanto a los indios de Norteamérica, Van den Enden sin inmutarse por el hecho de que jamás los ha visto, les adjudica con toda confianza un amor ejemplar e indomable por la naturaleza, la libertad y la igualdad.

2. La conspiración revolucionaria

Una característica notable del pensamiento de Van den Enden es su profunda preocupación por Francia. Si, como sostiene, la educación es la clave de la ilustración, y la ilustración es la clave para crear una república que sirva al bien común y proporcione libertad a todos, entonces, el lenguaje es estratégicamente crucial: "como idioma general en cualquier parte del mundo", el más extendido en ese momento —como por ejemplo, la lengua francesa en Europa— "debe promoverse e inculcarse en todas partes, y enseñarse a los jóvenes y viejos por igual, de la manera más barata y conveniente, y a las mujeres tanto como a los hombres, las niñas tanto como a los niños", afirma Van den Enden.[35] Empero, además de difundir su mensaje en la lengua más adecuada para este propósito, Van den Enden, al igual que Spinoza, era muy consciente de la necesidad de contar con relaciones francesas y vías de acceso a esa cultura.

De hecho, posiblemente ya desde Frondes (1648-1653), el cultivar vínculos con la nobleza francesa enemiga del crecimiento del absolutismo real había sido una práctica común en Van den Enden. Esta insurgencia masiva involucraba a muchos segmentos de la población y, si bien en su mayor parte no era más que una ventilación de la rabia y el resentimiento contra Mazarin y sus aliados en la corte francesa y las provincias, esporádicamente, como en Bordeaux, también producía expresiones de sentimientos republicanos. Además, la agitación dejó una herencia emocional y psicológica que no sólo ayudó a inspirar estallidos de rebelión posteriores como la Révolte des Gentilshommes de 1657-1659 en varias partes del norte, entre ellas Normandía, e insurrecciones campesinas como la de mayo de 1658 (conocida como la *guerre des Sabotiers*) y la de 1662 en Boulonnais (que los ministros del rey sospechaban que los verdaderos instigadores eran nobles desleales), sino que también parecía ofrecer una base para una campaña más ideológica y extendida contra el absolutismo real.

Holanda era el refugio favorito de los disidentes intelectuales, religiosos y nobles

franceses que huían de la ira de Luis XIV (así como de los agitadores políticos ingleses y escoceses que conspiraban en contra de la monarquía Estuardo en Gran Bretaña) y en consecuencia era también el mejor lugar para forjar vínculos entre los enemigos políticos, por un lado, y la gran fuerza desestabilizadora nueva de inicios de la Ilustración —la filosofía radical—, por el otro. Podría objetarse que los nobles franceses opositores, por muy cautivados que estuvieran por el antiautoritarismo y las tendencias libertinas del nuevo radicalismo filosófico, probablemente no adoptarían su igualitarismo, nivelación social y retórica democrática. Pero, de hecho, Van den Enden descubrió que había disidentes nobles ansiosos no sólo por conspirar en contra de Luis XIV, sino también por cultivar su tipo particular de filosofía radical y republicanismo democrático.

Van den Enden, un excelente maestro de latín y otros temas, que hablaba francés, español y otras lenguas con fluidez, en Ámsterdam fue tutor y amigo de varios nobles franceses. Su aliado francés más cercano durante muchos años fue Gilles du Hamel, sieur de la Tréaumont († 1674), quien había luchado en Frondes, parte por la Corona y parte en contra de ella, y más tarde se vio implicado en la Révolte des Gentilshommes. Como fugitivo político, residió en Ámsterdam durante 1665-1669.[36] En los años de 1653-1659, al parecer también respaldó a Condé y trabajó para el gobernador general español en Bruselas. Además de La Tréaumont, Van den Enden estableció vínculos con otros nobles franceses, entre los que destaca Guy-Armand de Gramont, comte de Guiche (1637-1674), un intrigante libertino que fue repudiado por la corte francesa en 1665 y dejó París en abril de ese año "para ir a Holanda".[37] Guiche, según le confesó Van den Enden posteriormente a las autoridades francesas, con frecuencia estaba presente en los encuentros en los cuales él y La Tréaumont discutían la teoría política republicana y los planes para reformar la república holandesa, pero no cuando conspiraban para incitar la sedición en Francia.[38] El objeto de la conspiración en las conferencias entre Van den Enden y La Tréaumont era liberar a Normandía de la Corona francesa y convertirla en una república al estilo de Van den Enden.

La ferviente adhesión de Van den Enden a la causa disidente francesa le costó la vida. Cada vez más enfrentado al gobierno de la ciudad de Ámsterdam, y sin duda sintiéndose menos bienvenido luego del juicio que le hizo el magistrado de Ámsterdam a Adriaen Koerbagh en 1668 y en el cual tanto él como Spinoza fueron citados como influencias malignas en la ciudad, Van den Enden pudo muy bien haber considerado durante algún tiempo la posibilidad de emigrar, antes de marcharse en 1671. La presión oficial, al parecer, ayudó a precipitar su partida. De acuerdo con una fuente radical posterior, Van den Enden "fue tan recriminado en Ámsterdam a causa de su ateísmo que se vio obligado a abandonar la ciudad y buscar fortuna en Francia".[39] No obstante, el mismo Van den Enden declaró más tarde, al ser interrogado en la Bastilla, que fue convocado a París por "personas de calidad" que habían frecuentado su compañía en Ámsterdam,

"que le decían que su talento no debería quedar encerrado en un espacio tan pequeño como Holanda y que debía ir a Francia".[40] Se estaba refiriendo aquí a La Tréaumont y Guiche, que habían regresado a Francia y con quienes Van den Enden renovó entonces contacto.

Su entusiasmo por la educación, la filosofía y la intriga política no había menguado, el anciano maestro se estableció en el barrio parisino de Picpus, en donde reabrió su escuela de latín, llamándola al parecer "Temple des Muses". Un connotado *savant*, estableció amistad con varios *érudits* franceses, entre ellos Arnauld, y fue visitado, entre otros, por Leibniz.[41] Mientras tanto, La Tréaumont promulgaba la viabilidad de lograr "en Francia la instauración de esa república libre de la que habían platicado en Holanda" al incitar a la revuelta en Normandía, comenzando por Quilleboeuf, un pequeño puerto al que se podían enviar fácilmente hombres, armas y municiones por barco desde los Países Bajos españoles y que él conocía muy bien, habiendo ayudado dos veces a capturarlo, en 1649 y en 1657.[42] Varios nobles se unieron a la conspiración, entre ellos Louis, el Chevalier de Rohan (1635-1674), un veterano de Frondes, quien aceptó ponerse a la cabeza del grupo disidente. También Guiche pudo muy bien haber estado implicado, pero luego de participar, bajo las órdenes de Condé, en la invasión francesa a la república holandesa en 1672 y de ser uno de los héroes del "paso del Rin", murió de fiebre en al Palatinado durante la guerra.

Luego de que España entrara en el conflicto apoyando a Holanda en 1673, Rohan y La Tréaumont solicitaron la ayuda del gobernador español en Bruselas, con Van den Enden actuando como intermediario. El gobernador, el conde de Monterrey, recibió una carta secreta de los conspiradores en donde le revelaban que estaban planeando una insurrección mayor en contra de la Corona francesa, la cual comenzaría en Quilleboeuf, y requerían un subsidio sustancial y la promesa de que, una vez que el puerto estuviera asegurado, despacharía de inmediato una tropa de 6 000 españoles con armas para 20 000 normandos insurgentes.[43] Como parte de la colusión propuesta, España ocuparía Quilleboeuf permanentemente y sería declarado protector de la "république libre" de los insurgentes designados para establecerse en Normandía.

A principios de septiembre de 1674, Van den Enden, entonces de 72 años pero aparentemente no tan viejo todavía para una intriga de capa y espada, viajó a Bruselas para conferenciar con Monterrey. Apenas había regresado a París, en la tarde del 17 de septiembre de 1674, cuando escuchó mientras se sentaba a cenar que Rohan había sido arrestado en Versalles por órdenes del rey, luego de la misa del 11 de septiembre. Abandonando su cena, se levantó y huyó, pero fue capturado al día siguiente en las afueras de la ciudad y lo llevaron, al igual que a Rohan, a la Bastilla. Al mismo tiempo, los comisionados reales de la policía, acompañados por tropas, irrumpieron en el alojamiento de La Tréaumont en Rouen. Resistiéndose al arresto, éste disparó dos veces

a sus atacantes antes de ser mortalmente herido en la refriega. Mientras agonizaba, sus cuartos fueron registrados y todos sus papeles incautados. Entre estos últimos se encontraron traducciones al francés de las obras publicadas e inéditas de Van den Enden. Durante los días siguientes, otros conspiradores aristócratas fueron arrestados en Normandía y llevados a la Bastilla, entre ellos, Chevalier de Préaux y su amante, Madame de Villars, que se encontraban en su château a ocho leguas de Rouen.

El anciano y antiguo jesuita fue interrogado y torturado varias veces entre mediados de septiembre y finales de noviembre de 1674. El propio Luis fue informado por Louvois del maestro holandés que había conspirado para derrocar su monarquía con la filosofía. La conspiración evidentemente había sido revelada a las autoridades por el joven noble que compartía habitaciones y estudiaba latín con Van den Enden, quien había observado la "grande liaison" entre él, La Tréaumont y el Chevalier y, habiendo "reconocido en Van den Enden a un hombre que no tenía ninguna religión y que hablaba con demasiada libertad de la persona del rey", le reportó todo esto a la policía. Durante su interrogatorio del 21 de noviembre, se le pidió a Van den Enden que explicara sus ideas republicanas, cosa que hizo extensamente declarando que hasta ese momento la literatura del pensamiento político había producido tres categorías diferentes de república, a saber, la de Platón, gobernada por un rey-filósofo; la de Grocio, refiriéndose supuestamente a sistemas oligárquicos tales como el de Venecia y la república holandesa, y la utopía de Tomás Moro.[44] Diferenciándose de estos conceptos, Van den Enden declaró haber introducido un nuevo tipo de república en la teoría política "que ya había presentado ante los Estados de Holanda para que pudiera instaurarse en la Nueva Holanda, en América", esto es, la "república libre" del pueblo o república democrática, una comunidad basada en el bien común y la libertad de todos los ciudadanos, y era este nuevo concepto el que había enseñado a La Tréaumont, entre otros. Los nobles normandos se habían sentido muy conmovidos con esta república democrática y "quisieron instituir una parecida en Normandía".[45]

En efecto, La Tréaumont pudo haberse convertido genuinamente al republicanismo democrático revolucionario de Van den Enden, o al menos haber visto el potencial sedicioso de estas teorías republicanas, puesto que en sus varios alojamientos, la policía encontró "diversos proyectos de esta república y los panfletos que debían ser distribuidos primero en Normandía y luego en todas las provincias del reino".[46] Para los estudiosos modernos, un ejemplar particularmente atractivo entre los papeles incautados por la policía es una traducción al francés, presumiblemente elaborada por el mismo Van den Enden, del texto completo de *Vrije Politike Stellingen,* del cual sólo se había publicado la primera parte en 1665 y el resto está ahora perdido; una vez que culminó sus investigaciones, la policía quemó todo el material que habían incautado.

Los planes para fomentar la insurrección y establecer una "república libre" en

Normandía, confesó Van den Enden no sin orgullo, fueron inspirados por sus propias ideas y escritos. Tenía poco que perder admitiendo esto, puesto que no había posibilidad alguna de escapar a la ejecución. El desenlace fue rápido. Unos pocos días más tarde, los conspiradores fueron llevados a las cuatro de la tarde al patio interno de la Bastilla, que estaba abarrotado de personas y mosqueteros reales. Se informa que la multitud estaba totalmente silenciosa ante este "grand spectacle" enmarcado por un patíbulo y una horca. Uno por uno, en orden descendente de jerarquía, Rohan y los otros, incluyendo a Madame de Villars, fueron llevados al patíbulo y decapitados. Sólo a Van den Enden, el único plebeyo entre los condenados, se le negó la más elevada forma de ejecución reservada para aquellos de sangre noble.[47] Con sus compañeros conspiradores, todos divididos en dos, el profeta de la "república libre" fue escoltado a la horca y colgado sin ninguna ceremonia.

X. EL RADICALISMO Y EL PUEBLO: LOS HERMANOS KOERBAGH

1. El filósofo teólogo: Johannes Koerbagh (1634-1672)

La principal contribución de Van den Enden a la formación del pensamiento radical y el círculo "ateísta" de Ámsterdam fue indudablemente su apasionado y revolucionario llamado a "ilustrar" a la gente común, inculcando las lecciones de filosofía de novedosos e ingeniosos métodos de educación popular. La trágica historia de los hermanos Koerbagh ilustra vívidamente el atractivo de este nuevo impulso y aún mejor la fuerza de la reacción eclesiástica y gubernamental contra él. Su proceso puede muy bien haber sido el primer ejemplo en Europa de la supresión oficial de la "ilustración" filosófica del pueblo, como un fenómeno diferente de la supresión tradicional de la heterodoxia teológica, la blasfemia, etc., y, como tal, representa el primer acto de un drama que pronto repercutiría en toda Europa.

Adriaen Koerbagh (1632-1669) nació en el mismo año que Spinoza; él y su hermano menor, Johannes, fueron hijos de un fabricante de cerámica oriundo de Bergen-op-Zoom, quien se instaló, casó y prosperó en Ámsterdam. Su padre murió joven, en 1644, dejando a su familia en circunstancias de suficiente opulencia para liberarlos en su vida adulta de la necesidad de trabajar para ganarse el pan. En estas cómodas circunstancias, ambos jóvenes tuvieron la oportunidad de estudiar en profundidad y explorar el mundo filosóficamente. Primero se matricularon en la facultad de filosofía de Utrecht, en 1653, leyeron la literatura habitual de filosofía en ese tiempo y sin duda presenciaron parte de la feroz contienda sobre cartesianismo en la universidad. Acostumbrados a la vida académica —en total, Johannes pasó más de 10 años en la universidad y su hermano nueve—, ambos se mudaron a Leiden en 1656, en donde Adriaen se cambió primero a medicina y más tarde a derecho, y Johannes a teología.[1] Probablemente a finales de la década de 1650, los hermanos comenzaron su relación con el círculo de Van den Enden y Spinoza, donde estaban Luis Meyer, Johannes Bouwmeester y Abraham van Berckel[2] (1639-1689), todos los cuales estudiaban en Leiden. Al completar sus estudios teológicos en 1660, Johannes pasó el examen de candidato ante la *classis* protestante de Ámsterdam y se enroló como aprendiz de predicador de la Iglesia pública, firmando la fórmula usual de los artículos de fe de la confesión protestante.[3]

Ambos hermanos participaron en el círculo de Van den Enden en Ámsterdam durante los inicios de la década de 1660; dos escritores radicales posteriores, Adriaen Beverland y Willem Goeree, atestiguan que Adriaen Koerbagh aprendió sus ideas ateístas de Van den Enden.[4] Otra evidencia muestra que los hermanos eran íntimos de Bouwmeester y Van

Berckel.[5] No está claro cuándo y cómo se volvieron amigos de Spinoza, pero de seguro lo conocieron; Adriaen develó más tarde, al ser interrogado, que había hablado con él sobre temas filosóficos en varias ocasiones entre los años 1661-1663.[6] Un vínculo adicional con los círculos radicales fue el matrimonio de su hermana Lucía Koerbagh, en 1662, con Johannes van Ravensteyn (1618-1681), un librero de Ámsterdam especializado en literatura republicana, cartesiana y cocceiana que conoció a Van den Enden y era el suegro, por su primer matrimonio, de Jacobus Wagenaar, otro amigo de Adriaen Koerbagh y editor de la traducción de Van Berckel del *Leviatán* de Hobbes, publicado en Ámsterdam en 1667.[7]

La familiaridad de Johannes Koerbagh con el pensamiento de Spinoza, en una época en que sólo era conocido en un estrecho círculo, probablemente data de alrededor de 1662, cuando regresó por un periodo a Leiden para completar sus estudios mientras Spinoza estaba viviendo en la vecina ciudad de Rijnsburg. Entre otros estudiantes de teología, estaban entonces allí los posteriormente famosos Pontiaan van Hattem[8] y Johannes Casearius (*ca.* 1641-1677), quienes mientras estudiaban en la universidad se hospedaron en la casa de Spinoza en Rijnsburg.[9] Para mediados de la década de 1660, los dos hermanos vivían principalmente en Ámsterdam y se habían vuelto ardientes defensores de la ideología de la ilustración popular de Van den Enden (y Meyer). La primera obra de Adriaen Koerbagh, un diccionario de términos legales publicado en 1664, fue un lexicón de terminología y frases de leyes diseñado para explicar los usos legales en un lenguaje sencillo y vernáculo.[10] Su feroz ataque a los abogados recuerda la descripción que antes hiciera Gerard Winstanley de la profesión legal del otro lado del canal, a la que llamó los "carceleros ingleses", sugiriendo que la ley era la prisión del pueblo.[11] Los abogados, observaba Koerbagh, cobran honorarios exorbitantes por apilar montones de abultados documentos expresados en terminología arcaica, deliberadamente incomprensible para los que no son abogados, convirtiendo al público en víctimas indefensas de sus tretas; son una camarilla presuntuosa y codiciosa que, en vez de servir al bien común, astutamente explota su supuesta pericia para generar riqueza y un falso estatus para sí mismos. Empero, mientras Winstanley, en una moda utópica, aspira a abolir a los abogados y el procedimiento legal,[12] Adriaen Koerbagh, al igual que Van den Enden y Meyer, buscaba ilustrar al pueblo mostrándole cómo era engañado por los abogados y cómo liberarse de la esclavitud de los "legalese", ayudándolos a dominar el funcionamiento de la ley. La profesión legal, creían, podía en última instancia ser marginada y el pueblo liberado de sus tentáculos. Al mismo tiempo, Koerbagh pide a los abogados que reconozcan los errores de sus corruptos y arrogantes procedimientos y abandonen lo abstruso y adopten, en su lugar, el lenguaje sencillo y cotidiano.

Si los abogados eran seres deleznables que se beneficiaban sin vergüenza de la

credulidad pública, todavía peores y más adictos a lo incomprensible eran los clérigos. La segunda obra de Adriaen Koerbagh, también de 1664, que apareció bajo el seudónimo “Vrederyck Waarmond”, fue un panfleto político publicado en Middelburg en el que denuncia rotundamente la nefasta interferencia eclesiástica en la política, una tendencia fatal para el bien común. Así como el pueblo, antes de la Reforma, sufría el abuso inclemente del clero, que practicaba la falsedad, la impostura y el disimulo de una forma tan refinada que los hombres difícilmente se atrevían a cuestionar la piedad y la sinceridad de incluso los más pervertidos prelados y monjes, así durante la crisis política holandesa de 1617-1618, los pastores contraprotestantes, que pretendían hipócritamente que la religión estaba en riesgo, desacreditaron a los “leales patriotas” encabezados por Oldenbarnevelt con una vil campaña de calumnias y supercherías, minando la legítima autoridad política con resultados desastrosos para el público.[13] Elogiando a los Estados de Holanda por su sólida posición durante la “controversia pública de pastores” de 1663-1664,[14] Koerbagh denuncia a los oponentes voetianos de De Witt como “maquinadores” y “perturbadores” que con tal de aumentar su propia influencia y posición no les importó subvertir el orden público, la comunidad y el Estado.[15]

Existen muchos indicios de que los hermanos trabajaron muy estrechamente y sostuvieron posiciones paralelas en filosofía, religión y política, así como sobre la ilustración pública. Para principios de 1666, la participación de Johannes Koerbagh en los círculos socinianos de Ámsterdam y sus mordaces comentarios sobre la Iglesia pública emitidos en los encuentros universitarios, entre otros lugares, llegaron a conocerse en el consistorio protestante de Ámsterdam. Los dos hermanos fueron mencionados con desaprobación en una reunión el 10 de junio de 1666. Adriaen, por su desordenado estilo de vida —él estaba entonces cohabitando fuera del matrimonio con una joven con la que tenía un hijo ilegítimo— y Johannes por difundir opiniones impías.[16] Un pastor enviado a su casa para investigar reportó que Johannes Koerbagh sostenía “opiniones herejes y altamente perturbadoras” sobre religión y era extremadamente obstinado en defenderlas. Ambos hombres finalmente accedieron a comparecer ante el consistorio, en donde a Adriaen se lo amonestó por mantener a una joven en la “prostitución” y a Johannes se le pidió que justificara sus posiciones teológicas. Esto lo hizo en detalle, planteando asuntos más complejos de los que la asamblea se sentía capacitada para tratar en ese momento y se decidió enviar a uno de los suyos, el pastor Petrus Leupenius, especialista en combatir el socinianismo, para que lo entrevistara en su casa.[17] Al requerirle a Koerbagh que explicara por escrito sus cinco puntos fundamentales, Leupenius recibió en respuesta un texto titulado “Cinco breves pero honradas respuestas de Jan Keurbach a las cinco preguntas planteadas por Pieter Lupenius, ministro de la Palabra de Dios en esta ciudad”, que fue más tarde discutida por el consistorio en pleno y copiada textualmente para sus registros.[18]

Este ensayo es de alguna importancia, puesto que revela la esencia de los principios spinozistas que los hermanos Koerbagh, más adelante, expusieron con detalle en sus obras más radicales. A la primera pregunta, qué entendía él por el concepto de Dios, Koerbagh replicó que "Dios" es el "solo, único, eterno, infinito, omnipotente, omnisciente y ubicuo, independiente, inmutable y supremo Ser". A continuación se le pidió su opinión sobre la doctrina de la Divina Trinidad y Koerbagh respondió que él no podía encontrar el término "Trinidad" *(Drieenigheid),* o cualquier equivalente, en las Escrituras y concluye por lo tanto que tal doctrina no puede inferirse de la Biblia. La noción de que "debe haber tres *personae* divinas diferentes en el Ser de Dios" *(in het eenvoudige weesen Godts)*, agrega, "no puede demostrarse tampoco a través de un claro e inconfundible razonamiento".[19] En consecuencia, la veneración del hombre Jesús como si fuera divino es una mera "superstición".[20] Al comentar, en la tercera pregunta, sobre el estatus de las Escrituras, Koerbagh sostuvo que hombres temerosos de Dios habían escrito los libros bíblicos lo mejor que habían podido en distintos tiempos.[21] A la pregunta de qué significaba esto, se negó a explayarse. Al ser solicitada en cuarto lugar su opinión sobre la resurrección de los muertos, Koerbagh respondió, usando nuevamente el lenguaje cartesiano, que él no podía derivar "una idea clara y precisa" sobre el tema. La última pregunta fue sobre su visión del Cielo y el Infierno. El concepto de "Cielo" en las Escrituras, sostuvo Koerbagh, no significa otra cosa que el estado de bendición de los elegidos, mientras que "Infierno" denota la condición miserable de aquellos que no han sido bendecidos.[22]

La investigación sobre las opiniones de Koerbagh se reanudó el 27 de julio, en la casa de otro *predikant*, el Dr. Langelius. Los sacerdotes querían saber a qué se refería Koerbagh al llamar a Dios un "ser único" *(eenich weesen)*. Ya que Dios es un ser infinito, respondió Johannes, no podía haber ningún ser, ni ninguna cosa aparte de Dios, de modo que "todas las cosas creadas no son seres sino modificaciones o modos del ser, limitadas o extendidas por el reposo y el movimiento".[23] A la solicitud realizada a continuación de que explicara sus posiciones sobre la Creación, Koerbagh respondió que "nada se creó de la nada ni puede ser creado de esa manera" y que cualquier noción verdadera de Dios muestra que Él es idéntico a su Creación. Horrorizado, Langelius regañó severamente al joven por estas palabras blasfemas, lo que provocó un dramático cambio en su conducta. Se volvió contrito y sumiso cuando se lo arengó y fue finalmente persuadido, o así supone el ministro, de que después de todo Dios es diferente de su Creación y "sí creó al universo de la nada". Finalmente, llegó a reconocer que la enseñanza de la Iglesia protestante es la verdad y que Dios es realmente "tres en uno" *(Deum esse triunum)*.[24]

Al ser citado otra vez ante el consistorio el 5 de agosto, Johannes supo de la profunda consternación de la asamblea por sus primeras declaraciones herejes y, más aún, por el

crimen de propagar tales posiciones entre “la gente común y ordinaria”.[25] Se le advirtió que desistiera completamente de tales actividades y que, si desafiaba al consistorio, sería llevado ante los magistrados cívicos y sería severamente castigado. Ambos hermanos, en efecto, se mantuvieron más cautelosos por un tiempo. Sin embargo, el verano siguiente llegaron nuevos informes al consistorio señalando que Johannes Koerbagh “una vez más estaba comenzando a hablar de las Sagradas Escrituras y del catecismo de una manera muy blasfema”.[26] Se enviaron dos miembros a reprenderlo nuevamente. Si bien él negó lisa y llanamente haber hablado de las Escrituras o de las doctrinas de la Iglesia en forma despectiva y se comprometió a no hacerlo, seis meses más tarde el consistorio supo por dos jóvenes estudiantes de teología, que se habían infiltrado en un reciente encuentro de universitarios en el Rokin, que Johannes Koerbagh había participado, sentado entre las principales personalidades, y se había dirigido a los presentes elogiando a los universitarios y afirmando (en abierta violación a la ley) que Cristo no era el “verdadero Dios”, sino “sólo un eminente maestro o profeta”.[27]

Koerbagh, técnicamente todavía un “candidato” para el sacerdocio protestante, fue otra vez citado y seriamente reprendido, ante lo que montó en cólera y comenzó a reprender al consistorio, “no como un doctor en teología […] sino como una persona demente o poseída”, por lo que se le ordenó retirarse hasta que hubiera recobrado la compostura.[28] A su regreso, se le preguntó si asistir a reuniones de universitarios y denigrar la confesión protestante y el catecismo no eran incompatibles con haber aceptado y firmado estas formulaciones cinco años antes. Él contestó que entonces no contaba con los conocimientos suficientes, pero que era más sabio ahora. Exasperado por la presión ejercida sobre él, Johannes Koerbagh cada vez se veía menos dispuesto a ocultar sus verdaderos sentimientos. Finalmente, los procedimientos llegaron a un punto muerto cuando se le preguntó su opinión sobre los artículos de la Confesión de los Países Bajos. Nuevamente se agitó y permaneció inflexible en que no abordaría esos temas “ni aunque lo hicieran pedazos”.

2. El *Bloemhof*

En enero de 1668, el Koerbagh más joven compareció dos veces más ante el consistorio protestante de Ámsterdam, y en ambas fue recalcitrante y mordaz.[29] A finales de febrero, las autoridades de la Iglesia supieron que el hermano mayor, o ambos Koerbagh, había sacado bajo el seudónimo “Vrederick Waarmond” un libro titulado *Een Bloemhof van allerley Lieflijkheyd sonder verdriet* (Un jardín de todo tipo de encantos sin remordimientos),[30] el cual —según se reportó— estaba atiborrado de “señalamientos blasfemos sobre Dios, nuestro Salvador Jesucristo, el Hijo de Dios y la divina y perfecta

palabra del Señor”.[31] Puesto que la publicación era llanamente ilegal de acuerdo con la legislación antisociniana de Holanda de 1653, rápidamente se despacharon voceros al ayuntamiento en donde se leyó a los burgomaestres los pasajes más ofensivos, quienes se vieron debidamente horrorizados y de inmediato ordenaron la eliminación del libro. Se llevaron las existencias de los ejemplares de las librerías,[32] aunque algunos aparecieron en abril en otros lugares, particularmente en Utrecht, pero también allí el libro fue juzgado “blasfemo” y fue confiscado.[33]

En medio de una protesta general, con el libro universalmente condenado —excepto en los círculos radicales naturalmente— y considerado un “scriptum pessimum, blasphemum, atheisticum”,[34] rápidamente se identificó a Adriaen como su autor y el jefe de la policía de la ciudad, el *schout* le advirtió que de ninguna manera debía dejar Ámsterdam. Sin embargo, la atmósfera que enfrentaba se volvió tan amenazante que decidió tratar de evadir el juicio y huyó de inmediato a esconderse en el condado judicial autónomo de Culemborg, bajo el nombre de “Pieter Wilte”, con su aliado Van Berckel, quien ya estaba refugiado allí luego de la supresión de su edición en holandés de Hobbes.

Mientras tanto, en Ámsterdam, Johannes volvió a aparecer ante el consistorio el 1 de marzo, pero ahora menos que nunca estuvo atento al lema de Spinoza, *caute* (con cautela), y golpeó con dureza el dogma de la Trinidad, llamándolo una *contradictio in terminis*, una fórmula sin sentido que no se encuentra en ningún lado en las Escrituras, y reafirmó que el mundo no pudo haber sido creado *ex nihilo*.[35] Cada vez más cáustico e insubordinado, agregó, para la estupefacción de todos los presentes, que existe “sólo un Espíritu infinito y un cuerpo infinito que se distinguen solamente en sus modificaciones respectivas”.[36] Cuando se le preguntó si él había colaborado con su hermano en la escritura de *Bloemhof*, admitió “haber corregido algunos pasajes cuando estaba en prensa”, dejando claro, sin embargo, que no veía nada malo en sus contenidos.[37]

El *Bloemhof*, una obra en la cual los hermanos habían estado trabajando desde 1666, era desde cualquier perspectiva un libro provocativo sin precedentes. Es verdad que no sólo Spinoza, Van den Enden y los hermanos Koerbagh, sino también diversos líderes socinianos conocidos por Johannes y Adriaen, tales como Jan Know, también rechazaron la divinidad de Cristo y la Trinidad. No obstante, ninguno de ellos lo había dicho en forma impresa y abierta como los hermanos Koerbagh, quienes señalaron que la Trinidad no sólo era una ofuscación sin sentido, sino que también era usada deliberadamente por los hombres de la Iglesia para fortalecer su control sobre la teología y su autoridad y prestigio en la sociedad.[38] Un diccionario de 672 páginas, de términos corrientes en el uso contemporáneo del holandés, especialmente de palabras extranjeras y términos técnicos, el libro explica los significados supuestamente “reales” en el lenguaje cotidiano accesible y también describe cómo estos términos eran usados rutinariamente hasta el

abuso para idiotizar, engañar y desconcertar al hombre de la calle.[39] Encendidos por el entusiasmo de ilustrar al pueblo, acusaron a todas las elites, eclesiásticas, legales, médicas y académicas, de inventar montones de términos y expresiones confusos para velar la verdad y reservar zonas de conocimiento especializado para el exclusivo círculo de aquellos que contaban con la debida capacitación profesional.[40] En su prefacio, Adriaen llama a todos los "amantes del idioma holandés" a ayudar a derribar esta inmensa barrera de jerga perniciosa y falsa pericia, y remplazarla con simples equivalentes holandeses, haciendo de esta manera accesible para todos el conocimiento vital y útil.

Un número comparativamente pequeño de entradas que se ocupan de temas de teología, poder eclesiástico y política, como señala Leibniz en su *New Essays*,[41] causó particular indignación. El artículo sobre la herejía y los herejes, por ejemplo, rechaza totalmente la realidad de estos conceptos, declarando que estas palabras son sólo otro ejemplo del engaño teológico.[42] La idea de "herejía" es intrínsecamente un "abuso de poder", por medio del cual los hombres de la Iglesia se apropian de una jurisdicción sobre la que no tienen autoridad y que propiamente pertenece al poder secular. De hecho, al manipular la ignorancia de los reyes y príncipes que, insiste Koerbagh, a lo largo de la historia han sido lamentablemente pobres en el conocimiento que requieren los gobernantes para dirigir con responsabilidad, es decir, ignorantes de la teología real o "verdadera" —esto es, la "sabiduría terrenal" (*i.e.* la filosofía)—, los eclesiásticos siempre se han arrogado astutamente ese poder a sí mismos. El término "ángel", que meramente denota "mensajero" en el "griego vulgar", en lugar de ser traducido al lenguaje ordinario con este significado, en la Biblia ha sido deliberadamente dejado en su forma extranjera, de modo que "el pueblo común no pueda entenderlo y por lo tanto no conozca su verdadero significado".[43]

Todavía más mordaz, en su artículo sobre "Religión reformada", Koerbagh considera equivocada la aplicación del término a la Iglesia pública, dado que ésta nunca había sido "reformada" sino que conservaba muchos de sus deplorables defectos característicos de la religión católica. Si la fe de la "Reforma" hubiera sido realmente "reformada", afirma, lo sabríamos, pues entonces sería una religión enteramente "racional basada en la sabiduría, la verdad y la razón", en vez de una confusión sin sentido. Además, una verdadera religión no necesitaría sostenerse por medio de la coerción y la autoridad política "como todas las otras religiones del mundo que conozco, que deben respaldarse por la fuerza de la espada, el fuego, las flamas, la horca y el potro".[44] El gran defecto de las religiones de todo el mundo, sostiene, es que todas y cada una de ellas busca imponer su "incomprensible confesión por medio de la ignorancia y la violencia". Moisés, de acuerdo con Koerbagh, era un sediento de poder y un despiadado.

La divinidad de Cristo sencillamente es negada, y Jesús no es nada más que un hombre notable concebido en forma normal, aunque ilegítima y sin nuestro conocimiento

de quién fue su padre, 1 167 años atrás.[45] En concordancia con las ideas de Spinoza —pero no de Hobbes, cuyo *Leviatán* claramente también influyó en el pensamiento de Koerbagh, si bien menos que su aliado Van Berckel—,[46] los milagros se declaran totalmente imposibles, puesto que "nada puede suceder en contra o por encima de la Naturaleza".[47] Además, no sólo los "ángeles", sino también Satanás, los demonios, la brujería, la hechicería, la posesión, el exorcismo y la adivinación son considerados invenciones carentes de verdad o realidad, ideados solamente para atemorizar y manipular a los ignorantes.[48]

3. EL JUICIO DE LOS HERMANOS KOERBAGH

A mediados de abril, los magistrados de Ámsterdam supieron que el fugitivo Adriaen Koerbagh estaba viviendo bajo un nombre falso en Culemborg. Los informes señalaban que en un estado aparentemente maniaco entablaba conversaciones con todo tipo de personas y "difundía sus obscenidades también allí".[49] Mientras tanto, desde que terminó el *Bloemhof* a finales de 1667, había estado escribiendo un nuevo libro, *A Light Shinning in Dark Places* y, al huir de Ámsterdam, se llevó el manuscrito incompleto con él. Se las arregló para terminarlo durante las agitadas semanas posteriores a su huida, en Culemborg y en las cercanías de Utrecht.[50] El 1 de marzo, cuando Johannes volvió a presentarse ante el consistorio de Ámsterdam y habló otra vez en "términos rudos y descorteses", insistiendo en que el "mundo no se creó de la nada", todavía no se hizo ninguna mención del nuevo texto. No obstante, en algún momento durante las siguientes 10 semanas, comenzaron a circular en Ámsterdam y Utrecht copias con adelantos de la primera parte del nuevo libro.

El 17 de mayo, el consistorio de Ámsterdam supo que Johannes estaba en prisión, habiendo sido arrestado por los magistrados bajo sospecha de haber participado en la impresión de "cierto libro blasfemo titulado *Een Ligt schijnende in duystere plaatsen*". El consistorio recibió debidamente una de las copias recogidas y se leyeron extractos a la asamblea en voz alta, que desde luego nunca antes había escuchado nada comparable. Ellos escucharon, según los informes "con gran consternación de espíritu".[51] Las copias impresas de la primera parte de la obra se realizaron clandestinamente en Utrecht y luego habían sido enviadas en paquetes a Ámsterdam y se habían almacenado. Éstas fueron incautadas por la magistratura luego de que el impresor en Ámsterdam se asustó por lo que estaba imprimiendo y se negó a escuchar las exhortaciones de Johannes y Van Berckel de que continuara. Él le entregó todo a los magistrados de Utrecht, quien le pasó el material al de Ámsterdam y Johannes fue arrestado. La lectura de los extractos ante el

magistrado de Ámsterdam fue probablemente la única lectura que recibió el *Een Ligt* hasta el siglo XX. Gracias a la acción del impresor, las magistraturas holandesas lograron suprimir completamente el texto. No obstante, en términos históricos es significativo, ya que representa el pensamiento de los Koerbagh en su forma más desarrollada. De hecho, revela la magnitud de la revolución en la cultura popular y la educación que los Koerbagh y sus aliados aspiraban a realizar. En pocas palabras, *Een Ligt* fue uno de los primeros y, bajo cualquier cálculo, uno de los más importantes textos de la Ilustración radical europea.

Aunque el consistorio de Ámsterdam quedó impresionado en primer lugar por la vehemencia del ataque a la religión y los "misterios" cristianos, *Een Ligt* es en esencia más una obra política y educativa que teológica.[52] Es un libro sobre cómo y por qué la sociedad adopta religiones organizadas, y las formas organizativas y doctrinales que asume la institucionalización de la religión. Cuanto más poderoso es el clero en cualquier sociedad, argumentan los Koerbagh, más distorsionan las enseñanzas originales del fundador de su fe con el objeto de refinar y extender su poder. De ahí que señalen a la Iglesia católica como la más magnífica e impositiva de todas las Iglesias y, al mismo tiempo y por esa misma razón, la que tiene la doctrina más perversa e irracional.[53] Los hermanos definen a Dios como el Ser eterno compuesto de atributos infinitos, cada uno de los cuales es infinito en su tipo y su verdad (lo que era incompatible con los dogmas de toda religión revelada) nunca ha estado escondida o sin revelar, sino que, por el contrario, siempre se ha manifestado en forma evidente para todas las personas del mundo sin excepción "a través de la razón", por medio de la cual, y sólo por ella, la Palabra de Dios puede llegar a conocerse.[54] La creación ocurre sólo vía la interacción y el movimiento inherente a la materia.[55] Aquí otra vez, Spinoza, y supuestamente el manuscrito *Tratado breve*, fue su principal fuente de inspiración, aunque la obra también muestra rastros obvios de Van den Enden, Luis Meyer, Hobbes y, sin duda aunque en menor medida, Van Berckel, Bouwmester, así como otros entre sus amistades más cercanas.[56] Sin embargo, mientras que todos los conceptos importantes se derivan de Spinoza, Van den Enden, Meyer y Hobbes, los Koerbagh reformulan sus ideas en el lenguaje cotidiano haciéndolas más fáciles y eficaces.[57]

La ilustración y el conocimiento que los hermanos Koerbagh querían para el pueblo era la clave del bienestar humano, la felicidad y la libertad; en otras palabras, el camino a la "salvación". Por el contrario, "aquel que se niega a usar la razón", argumentan, "cae en todo tipo de ignorancia y supersticiones de las que se derivan todos los males".[58] Un rasgo típicamente spinozista del pensamiento de los Koerbagh es su insistencia en que todo lo que es verdad en teología es *ipso facto* idéntico a la verdad filosófica, de modo que no hay una verdad teológica independiente como tal: "todo lo que es verdadero de acuerdo con el saber del mundo es, y debe ser, verdadero en la teología y todo lo que es

verdad en teología debe estar comprendido también dentro del saber mundano y ser parte de él, porque todo en el saber mundano está comprendido en el conocimiento perfecto de Dios”.[59]

Entonces, el rechazo al cristianismo en *Een Ligt* se deriva de un contexto puramente filosófico que niega *a priori* que cualquier religión revelada pueda transmitir verdades que yacen afuera o más allá del ámbito de la filosofía. Jesús, sostiene Adriaen, fue un hombre, no Dios, y es completamente falso e insostenible afirmar que murió “por nosotros”.[60] Ciertamente, Jesús murió de una forma aterradora en la cruz, pero esto se debió a que sus enseñanzas entraban en conflicto con las de los estudiosos y el clero gobernante de los judíos, “el cual, temeroso de perder su autoridad y credibilidad entre la gente común” persuadió a las autoridades romanas para que lo crucificaran. “¿Puede su muerte traernos alguna felicidad o salvación? No veo ninguna razón en el mundo por la que habría de ser así.”[61] A diferencia de *Bloemhof*, *Een Ligt* incluye una larga refutación de la doctrina de la Trinidad,[62] en la cual los Koerbagh insisten en su irracionalidad, repitiendo que la única teología que tiene peso es aquella basada en el razonamiento matemático que consiste en decir que dos más dos son cuatro.[63] Como en Spinoza y Van den Enden, la autoridad en los asuntos espirituales, intelectuales y educativos sólo se asigna al poder secular. La Biblia se declara confusa y contradictoria en muchos pasajes y los autores de los libros del Antiguo Testamento, desconocidos, aunque se identifica a Ezra (siguiendo a Spinoza) como el compilador más probable.[64] Como en *Bloemhof*, se niega la existencia del Cielo, el Infierno, Satanás, los demonios, los ángeles, la magia, la adivinación y la brujería, y los milagros se declaran completamente imposibles.

El arresto de Johannes y Van Berckel y la incautación de las partes impresas del *Een Ligt* almacenadas en secreto llevaron a una intensificación de la búsqueda de Adriaen, quien para entonces había encontrado un nuevo refugio en Leiden. Se puso un precio de 1 550 florines a su cabeza y, antes de que pasara mucho tiempo, un “amigo” del fugitivo y Van Berckel reveló su escondite a los magistrados a cambio del dinero.[65] Dos meses después del encarcelamiento de Johannes, su hermano mayor fue aprehendido en su cama en Leiden, junto con los textos y libros que conservaba, y llevado ante las autoridades en Ámsterdam. El 20 de julio tuvo lugar el primer interrogatorio de Adriaen, a cargo de los siete magistrados de la ciudad reunidos con ejemplares del *Bloemhof* y el *Een Ligt* ante ellos, junto con los textos incautados de las habitaciones de ambos hermanos, y con el impresor de Utrecht presente. Koerbagh rápidamente confesó haber escrito el *Bloemhof* y *Een Ligt*. Cuando se le preguntó quién más había participado en su escritura y con quién había discutido los contenidos, insistió en que había escrito el libro solo, sin la asistencia de su hermano ni la de Van Breckel.[66] Admitió haber conocido a Van den Enden y, cuando se le preguntó por Spinoza, reconoció haberlo visitado algunas

veces unos años atrás, pero negó haber discutido los contenidos intelectuales de sus libros con ellos. En relación con la colaboración de otros, lo máximo que llegó a admitir, bajo presión, fue que Van Berckel había corregido unos cuantos pasajes del *Een Ligt* y lo ayudó a encontrar y tratar con el impresor. Admitió que era verdad que en Ámsterdam, desde mayo de 1667, él y su hermano residían en la misma casa, que pertenecía a su madre, y comían juntos, pero declaró que ellos habían trabajado en diferentes habitaciones y no habían discutido ni colaborado en la escritura de ninguno de los libros.[67] Hubo más interrogatorios, pero nada más fue admitido ni sacado a la luz.

Johannes también fue interrogado varias veces. Él confesó haber discutido algunos puntos menores con su hermano pero negó categóricamente ser el autor conjunto de alguno de los dos textos.[68] Puesto que antes se había sabido que era el menor y no el mayor de los hermanos quien difundía doctrinas prohibidas en Ámsterdam y era spinozista, ninguno de los magistrados ni el consistorio creyó estas negativas, que en efecto parecen increíbles dado el entusiasmo obvio de Johannes por las mismas ideas que profesaba su hermano y su mayor experiencia en teología, hebraísmo y otros temas relevantes. Sin embargo, los dos hombres se atuvieron a su historia y la única evidencia en contra de Johannes era circunstancial. Se alegó la minuta del consistorio que registra su negativa verbal de la divinidad cristiana y la Trinidad, pero también aquí, según la legislación antisociniana de Holanda de 1653, sólo se podían aplicar castigos severos cuando existía una clara evidencia de escritos, impresiones o distribución de literatura antitrinitaria o adoctrinamiento de otros con posiciones antitrinitarias, y esto faltaba.[69] Los magistrados estaban divididos y discutieron la cuestión durante un tiempo. De hecho, estuvieron cerca de sentenciar a prisión a Johannes al igual que a Adriaen, pero puesto que ya había estado varios meses en la cárcel, al final decidieron liberarlo.

Nunca hubo duda de que Adriaen recibiría una dura sentencia. La negación impresa sistemática y abierta de la verdad de la religión cristiana y el desprecio manifiesto hacia la teología eran crímenes sin precedentes y, en las circunstancias de la época, no podían tratarse con ligereza. Al debatir la sentencia, varios magistrados reclamaron una gran multa y 20 o 15 años de prisión, después de los cuales, si sobrevivía, tendría prohibido permanecer en Holanda por 20 años más. Finalmente, se acordó moderar esto a 4 000 florines de multa más 2 000 por costos, 10 años de prisión en la Rasphuis de Ámsterdam y, en caso de supervivencia, 10 años de exilio.[70] No obstante, se decidió no hacer de él un espectáculo público ni publicar su sentencia. Se había logrado incautar una gran proporción de ejemplares de los libros de Koerbagh y fueron quemados junto con todos los ejemplares de *Een ligt*. Una vez que salió de su prisión de Ámsterdam, a los pocos meses Adriaen estaba quebrado, tanto moral como físicamente. Tampoco Johannes, aunque fue el afortunado que quedó libre, volvió a escribir y murió joven, sobreviviendo a Adriaen sólo por tres años.

XI. FILOSOFÍA, LA INTÉRPRETE DE LAS ESCRITURAS

1. Luis Meyer (1629-1681)

La primera de las grandes controversias generadas por el surgimiento del pensamiento radical estalló en 1666 con la aparición de un libro corto anónimo titulado *Philosophia S. Scripturae Interpres*. El autor de esta sensacional e incendiaria obra —aunque su identidad permaneció desconocida durante el escándalo y posteriormente por muchas décadas— fue un prominente miembro del círculo filosófico que se reunía en torno a Spinoza y Van den Enden: el médico de Ámsterdam, latinista, lexicógrafo y hombre de teatro, Luis Meyer (1629-1681). De antecedentes luteranos, Meyer se parecía por su temperamento más a Van den Enden que a Spinoza, pues era combativo en el debate y amante de la jovialidad, las bromas y las mujeres. Este hombre talentoso y con gran sentido del deber era un erudito, en algunos aspectos un ferviente cartesiano y uno de los principales colaboradores de Spinoza.[1]

Meyer se matriculó en Leiden en 1654, primero estudió filosofía y desde 1658 medicina, en la época en que Adriaen Koerbagh, a quien se supone que veía con regularidad, también perteneció a esa facultad.[2] Es probable que para finales de la década de 1650 ya conociera a Spinoza, sobre todo si aceptamos que éste asistió a clases por un tiempo entre julio de 1656 y el verano de 1658.[3] Los principales cartesianos que enseñaban en Leiden en 1657-1658, un momento en que al parecer estaban presentes Meyer, Koerbagh y Spinoza, fueron Heereboord, De Raey y, desde 1658, el enérgico e innovador Arnold Geulincx.[4] Los tres jóvenes radicales probablemente conocieron a estos prominentes académicos.[5] Luego de obtener sus doctorados en filosofía y medicina en 1660, Meyer regresó a Ámsterdam, en donde permaneció el resto de su vida.

Allí, su amistad más cercana fue un colega médico, conocedor de teatro y latinista, Johannes Bouwmeester (1630-1680), quien también había estudiado filosofía y medicina durante la década de 1650 en Leiden y fue amigo de los Koerbagh. También fue cercano de Spinoza, quien lo llama “erudito” y su “muy especial amigo” en la única carta que sobrevive de una correspondencia originalmente sustanciosa entre ellos, de junio de 1665. Cuando estuvo en Ámsterdam, fue evidente que Spinoza acostumbraba discutir su filosofía en los apartamentos de Bouwmeester. Aunque excesivamente tímido y desidioso —Spinoza lo insta a “que os consagréis seriamente al estudio y entreguéis al cultivo del alma y del entendimiento lo mejor de vuestra vida […] ahora que estáis aún a tiempo y antes de que tengáis que quejaros de haber perdido vuestra vida”—,[6] Bouwmeester era sin duda un erudito y agudo crítico. Spinoza, lo muestran sus cartas, lo consideraba un experto latinista, apreciaba sus juicios en cuestiones filosóficas y quería más de él.

Bowmeester, como temía Spinoza, nunca logró aportar más que algunas entradas para el *Bloemhof* de Koerbagh y traducir al holandés, del latín de Edgard Pocock —sin duda con la estimulación de Meyer y Spinoza— la novela panteísta árabe, *Life of Hai Ebn Yokhdan*, publicada por Rieuwertsz en 1672. En 1677, el año de la muerte de Spinoza, Bowmeester fue parte del equipo, junto con Meyer, Pieter van Gent y Georg Hermann Schukller, que preparó sus obras póstumas para su publicación.[7]

En un inicio, Meyer manifestó su entusiasmo radical sobre todo en obras literarias y lexicográficas. Ya en 1654 editó una nueva edición de un lexicón llamado *Nederlantsche Woordenschat*, de Hofman, un diccionario de términos extranjeros de uso común en donde se daba su significado en holandés sencillo. Posteriormente lo amplió en varias ocasiones hasta que en su edición final (la quinta), en 1669, lo renombró *L. Meijer's Woordenschat* y el lexicón adquirió un volumen imponente. Estaba dividido en tres secciones —términos "bastardos", términos técnicos y palabras anticuadas que ya no se usaban en el habla cotidiana—, su propósito era esclarecer los términos técnicos, latinos y extranjeros de uso corriente que se aplicaban en "filosofía, matemáticas, los estudios clásicos, botánica, medicina, derecho o teología".[8] Su intención, declara, era hacer que los temas científicos y técnicos se volvieran "conocidos para sus compatriotas en la lengua materna", purgando al holandés de la jerga superflua y las interpolaciones extranjeras para producir un medio adecuado que comunicara al hombre común los asuntos más complejos y sublimes de forma comprensible.[9] Reprocha a los académicos profesionales que escondan la adquisición de una vasta cantidad de conocimiento útil producido por la ciencia tras el velo del latín y de la terminología técnica y la pedantería, con el objeto de mantener el conocimiento lejos de la gente común y de monopolizarlo.

Si bien él mismo era un latinista experto, aunque ligeramente excéntrico,[10] Meyer lamenta que el latín todavía predominara en la vida intelectual, puesto que los hombres deben estudiar nueve o diez años para manejar esa lengua lo suficiente como para poder digerir obras académicas. Aún más deplorable era el crecimiento desmedido de una terminología legal incomprensible para todo aquel que no contara con una larga capacitación en estudios legales y latín, por medio de lo cual excluyen efectivamente a los profanos del entendimiento de la ley y los dejan como peones indefensos de los codiciosos abogados. Sólo explicando la fraseología técnica, importada y "bastarda" en el lenguaje cotidiano, y proporcionando mejores diccionarios para promover la familiaridad con el uso especializado, podrían la ley, la medicina y otros temas esenciales volverse accesibles, y se derrocaría a la despreciable tiranía de los profesionales codiciosos de dinero que esquilman al pueblo controlando especialidades clave.

Meyer, al igual que Spinoza, Van den Enden y los hermanos Koerbagh, sin duda se enorgullecía del poder de la filosofía y la ciencia para transformar el mundo.[11] Aunque llamado con frecuencia un ardiente cartesiano, su rechazo total a la doctrina de las dos

sustancias de Descartes muestra que no es cartesiano en ningún sentido significativo.[12] Sin embargo, considera al cartesianismo una poderosa herramienta no sólo para demoler las estructuras intelectuales pasadas de moda, sino también para ayudar a crear una nueva perspectiva universal, conformada por la ciencia y la academia, que cambiaría fundamentalmente la vida y la sociedad cotidianas. Todo lo que sobrevive de una correspondencia mucho más extensa entre él y Spinoza son tres cartas fechadas en 1663, concernientes a la publicación venidera de una obra de Meyer sobre la exposición geométrica de Descartes. Empero, éstas bastan para probar que Meyer era entonces el principal intermediario entre Spinoza, en Rijnsburg, y el círculo filosófico radical en Ámsterdam, así como entre el filósofo y su editor, Rieuwertsz. También muestran que Spinoza tenía por costumbre consultar a Meyer, así como a Bouwmeester, en relación con la formulación y la presentación de sus ideas.[13]

Meyer es el autor del prefacio de este libro, el único que su amigo escribió con su propio nombre, evidentemente para la satisfacción de Spinoza, aunque le requirió que borrara un pasaje polémico para mantener la impresión general que quería transmitir: "quisiera, en efecto, que todos se convencieran de que esta obra se publica en beneficio de todos los hombres —instaba—, que sólo os mueve a su publicación el deseo de propagar la verdad y que os preocupáis primordialmente de que agrade a todo el mundo, ya que invita a los hombres benévola y benignamente a dedicarse a la verdadera filosofía, y se consagra a la utilidad de todos".[14]

Meyer dice en su prefacio que fue él quien apremió a Spinoza a realizar su proyecto, al tiempo que le ofrecía "mi ayuda en caso de que la necesitara para la publicación".[15] Pregona fervientemente el método matemático de Descartes como la llave de la verdad filosófica y elogia la habilidad de Spinoza para exponer su sistema en un "orden geométrico", pero también señala que había partes de Descartes que Spinoza "rechaza como falsas y a las que opone una convicción muy diferente", aparentemente coincidiendo en que los principios de Descartes "no bastan para dilucidar y resolver todas las cuestiones y las más difíciles que se encuentran en la metafísica" y que "habrá que apelar a otros fundamentos si queremos elevar nuestro entendimiento a la cúspide del conocimiento".[16] De manera bastante audaz, ilustra las diferencias entre Descartes y Spinoza, señalando que, en este último, "la voluntad no es distinta del entendimiento y […] dista mucho de gozar de la libertad", sugiriendo incluso que Spinoza no considera que la mente sea una sustancia separada del cuerpo.[17]

2. La *Philosophia*

La impresión y distribución clandestina en 1666 del texto más provocador de Meyer, la

Philosophia S. Scripturae Interpres, subtitulada *Exercitatio paradoxa*, de 115 páginas, fue sin lugar a duda obra de Rieuwertsz.[18] No sorprende, dado el sensacional contenido del libro, que hubiera un escándalo inmediato en todas las Provincias Unidas, precipitando una gran conmoción en la cultura holandesa que repercutió también en Alemania, el Báltico y, en menor medida, Italia e Inglaterra. La reacción a este "rationalistischer *anti-Scriptuarius*", como apodó más tarde Michael Lilienthal, el librero de Prusia del este, al desconocido autor,[19] fue vehementemente hostil, pero trascendió el mero rechazo de los argumentos del autor anónimo. Los críticos comprendieron que el libro planteaba, de una manera nueva y osada, temas de abrumadora importancia, y que no era posible hacerlo simplemente a un lado o subestimarlo, sino que se le debía dar una respuesta.[20] El propio Meyer apreció la novedad de su proyecto y creyó genuinamente que, al tratar de derribar el edificio completo de la teología como tradicionalmente se había concebido, le estaba proporcionando a la humanidad un gran beneficio.[21]

Ansioso por propagar el debate a la lengua vernácula e "ilustrar" al pueblo, al año siguiente de que saliera la versión en latín, Meyer realizó una traducción al holandés ligeramente aumentada, de 137 páginas, misma que otra vez fue publicada de manera clandestina por Rieuwertsz. Enérgicamente suprimida por el gobierno de la ciudad, esta edición vernácula parece no haber sido nunca reeditada después. La versión en latín, por el contrario, reapareció en 1674, y con frecuencia se distribuyó encuadernada junto con el *Tratado* de Spinoza.[22] Más adelante, durante la Baja Ilustración, en 1776, apareció en Halle una extraordinaria tercera edición en latín, con extensas notas críticas y un nuevo prefacio (pero nuevamente no se le atribuyó ningún autor) de Johannes Salomo Semler, uno de los fundadores de la crítica moderna de la Biblia protestante.[23]

La tesis básica de Meyer es que las Escrituras son con frecuencia "oscuras y dudosas" en su significado, y que no hay manera de interpretarlas correctamente excepto por medio de "la filosofía", que él define, elogiando a Descartes al mismo tiempo que desestima el aristotelismo,[24] como "el conocimiento de las cosas legítimo y acertado" y el único instrumento válido para resolver los elementos desconcertantes de la teología.[25] Por tanto, dado que la filosofía enseña que "nada puede hacerse de la nada", no puede haber habido una Creación del tipo de la que relatan las Escrituras.[26] Mientras los teólogos disputan amargamente en torno a la doctrina de la Trinidad, algunos la consideran un "misterio" divino y otros un "monstruo, una gran jungla de contradicciones acumuladas", la filosofía resuelve el asunto demostrando que la discusión no tiene sentido y es superflua.[27] Meyer hace suya la máxima de Wittichius y los cartesianos-cocceianos y le da un nuevo giro, "Nulla verae philosophiae dogmata theologicis esse contraria", que ninguna conclusión de la "verdadera filosofía" puede ser contraria a la teología,[28] puesto que en realidad fusiona completamente la teología dentro

de la filosofía. Esto, declara, beneficiará enormemente a toda la humanidad, pues la entronización de la filosofía volverá redundante y acabará a la larga con las interminables riñas de los teólogos que, durante siglos, han causado en todas partes incalculables disputas, inestabilidad y miseria.[29]

Si bien este argumento concuerda claramente con el de un folleto radical contundente titulado *De Jure Ecclesiasticorum*, publicado anónimamente en Ámsterdam en 1665 —un texto atribuido más tarde, casi con seguridad correctamente,[30] por Colerus y otros a Meyer—, en donde declara que toda autoridad espiritual y terrena, así como la propiedad reclamada y adjudicada por otros a los eclesiásticos, han sido obtenidas "de una manera injusta e impía", puesto que sólo el poder secular puede ejercer legítimamente la autoridad pública y no existe ninguna base, ni en el Viejo, ni el Nuevo Testamento, para la autoridad eclesiástica, difícilmente alguien haya percibido la conexión entre la *Philosophia* y *De Jure* en ese momento.[31] Sin embargo, la probabilidad de que *De Jure* sea de la pluma de Meyer fortalece la posibilidad de que uno de los principales objetivos de su *Philosophia* fuera también desacreditar y debilitar tanto como fuera posible, y en todos los ámbitos, el dominio de la Iglesia pública.

La tesis de Meyer, según la cual la "philosophy" es la única e "infalible norma" para interpretar las Escrituras,[32] da lugar a una hermenéutica que difiere considerablemente de la de Spinoza, pero también exhibe impresionantes afinidades con ésta.[33] La teología, concuerdan ampliamente Meyer y Spinoza, no es una fuente independiente de la verdad; sólo la filosofía puede enseñar lo que es verdad. Ambos escritores consideran la Biblia un texto puramente humano y secular, y los juicios con sentido sobre él sólo lo pueden hacer los filósofos. Con todo, los dos pensadores aplican la razón a la Biblia con una hermenéutica diferente, lo que llevó a Spinoza a un debate no declarado con su aliado en el *Tratado teológico-político*, aunque no lo menciona en ningún momento por su nombre.[34] Mientras que Spinoza ofrece una elaborada teoría de qué es la religión, y cómo y por qué construye el mundo como lo hace, analizando el uso y los significados propuestos y extrapolándolos con el contexto, creando así una nueva ciencia de la crítica contextual bíblica en donde la razón es una herramienta analítica, pero sin esperar encontrar la verdad filosófica imbuida en los conceptos de las Escrituras, Meyer se preocupa menos por explicar qué es la religión que por mostrar cómo las pintorescas alegorías de las Escrituras vacilan y tropiezan mientras avanzan en dirección de la verdad filosófica, o pueden alinearse con ella.[35] Entonces, en donde la Biblia, para Spinoza, no es una guía para la realidad, para Meyer tiene un núcleo interno de significado que lleva a la verdad filosófica.[36]

La publicación de la *Philosophia* en "Eleutheropolis" (*i.e.* Ámsterdam) inquietó profundamente a la Iglesia protestante holandesa, las universidades y la mayoría de las

Iglesias disidentes y marginales, demostrando el profundo impacto de las ideas radicales sobre las conciencias de finales del siglo XVII y su capacidad para exacerbar la tensión existente entre los impulsos tradicionalistas y los reformistas de la tendencia prevaleciente de la cultura. Lo que comenzó como una protesta contra la *Philosophia*, rápidamente se volvió una lucha intestina entre las facciones teológicas rivales respecto de las metodologías exegéticas, la función de la razón en la interpretación de la Biblia y el estatus de la filosofía. Inevitablemente, el alboroto generó una gran presión para desenmascarar al autor de un texto tan provocativo e impío y develar la fuente de ideas tan "irreligiosas".[37] El sospechoso favorito en un principio fue Lambert van Velthuysen, un regente de Utrecht empapado en la filosofía cartesiana y muy vilipendiado por los calvinistas ortodoxos, pero fue liberado de la acusación, transfiriéndose la sospecha a otros, entre ellos Spinoza. Sin embargo, para exasperación de casi todos, no pudo descubrirse nada definitivo sobre el autor. Poco después de la muerte de Meyer, en 1681, su círculo de amigos divulgó la identidad del hombre que encendió una de las más grandes e intrincadas batallas intelectuales de la época, aunque en 1697 todavía se seguía ultilizando la cuestión para provocar al público: la novela spinozista, *Life of Philopater*, aludía al autor de la *Philosophia* misteriosamente como "L. M.".[38]

Incluso después de que Colerus concluyera definitivamente que Spinoza no lo había escrito, señalando que aquellos que sabían afirmaban que Meyer era el autor, la confusión persistió, especialmente fuera de los Países Bajos, y todavía durante el siglo XVIII siguió atribuyéndose el texto con frecuencia a Spinoza, aunque varios *savants* clave como Leibniz, Loescher, Wolff y Trinius, se lo adjudicaban correctamente a Meyer.[39] El perspicaz Leibniz sabía mucho más, y desde antes, que la mayoría de los *érudits* extranjeros sobre la *Philosophia* y el medio intelectual clandestino del cual había surgido. Durante su visita a Ámsterdam en 1676, insistió en conocer a Meyer. Décadas más tarde, en su *Teodicea* (1710), el gran pensador alemán recuerda que "en 1666 […] Luis Meyer, médico de Ámsterdam, publicó el libro anónimo titulado *Philosophia Scripturae interpres* (que muchos achacaron sin razón a su amigo Spinoza), los teólogos de Holanda se alteraron dando lugar a que se escribiera contra este libro y a que se originasen entre ellos grandes disputas".[40]

El libro provocó, en efecto, una revolución generalizada, especialmente entre los consistorios de la Reforma y las asambleas de distrito de los sacerdotes o *classes*. El 24 de julio de 1666, el *classis* de Haarlem debatió el problema de los "libros licenciosos", especificando que la *Philosophia* era el más ofensivo y pernicioso en circulación en ese momento. Los *visitatores librorum* leyeron extractos en voz alta ante la asamblea, y se acordó plantear el asunto con carácter de urgente en la siguiente reunión de los sínodos de Holanda del Norte para que se viera que este libro estaba completamente lleno de "impiedades y blasfemias".[41] En Leiden, el libro fue formalmente condenado tanto por

Cocceius como por Wittichius a nombre de la facultad de teología.[42] En Friesland hubo un alboroto considerable dirigido por Johannes van der Waeyen (1639-1701), más tarde un prominente cocceiano pero entonces todavía voetiano. Los teólogos de Friesland se quejaron ante el comité en turno de los estados provinciales con el resultado de que, más tarde, en 1666, Friesland se convirtió en la primera provincia holandesa en suprimir expresamente un texto producido por el círculo spinozista de Ámsterdam.[43]

En Utrecht, la respuesta no fue menos agitada, el consistorio de la Reforma instó a los burgomaestres de la ciudad y, por medio de ellos, en diciembre de 1666, a los estados de Utrecht, a seguir el "loable" ejemplo de Friesland y prohibir también en su provincia una obra tan despreciable.[44] Los burgomaestres pidieron que se recolectaran en archivos los pasajes más "atroces", los cuales circularon entre los regentes de la ciudad y los estados provinciales. De esta manera, prácticamente toda la regencia y la elite noble de Utrecht estudiaron las formulaciones más ofensivas de Meyer[45] y coincidieron con los curas en que la obra era subversiva e intolerable. Los estados de Utrecht, se informó al consistorio el 18 de marzo de 1667, instruyeron debidamente a las magistraturas por medio de la provincia para incautar todos los ejemplares de las librerías y evitar que se continuara vendiendo, puesto que el libro "viola los anuncios del Estado General y de esta provincia en contra de los escritos socinianos y similares".[46] Si bien aún no había una prohibición de extensión provincial en Holanda, el libro fue ciertamente incautado de todas las librerías en los pueblos, y los consistorios mantuvieron una presión general para que se realizara una prohibición formal provincial. Más tarde, cuando fue la invasión francesa, en junio de 1672, el consistorio y el *classis* de Haarlem identificaron cuatro libros como particularmente deplorables, "destructores del alma" y merecedores de una enérgica supresión, a saber, el *Tratado* de Spinoza, el *Leviatán* de Hobbes, la *Bibliotheca Fratrum Polonorum* y el "fameus boeck *Philosophia Scripturae Interpres*".[47]

En Ámsterdam, mientras tanto, algo de la animada reacción tuvo lugar entre los universitarios, en el propio medio de Rieuwertsz, en donde el mismo Meyer, al igual que Spinoza y los hermanos Koerbagh, tuvieron numerosas amistades. En la versión holandesa, Meyer habla despectivamente de la Iglesia pública, cuyas "fortalezas" habían sido "asediadas y devastadas" por sus argumentos que actuaban como un ejército conquistador,[48] pero con más respeto de los grupos marginales socinianos y antitrinitarios a quienes —pese a diferenciar cuidadosamente su propia posición filosófica de la teológica de ellos—[49] convoca a unírsele como amigos en una alianza inquebrantable en contra del enemigo común. No obstante, Meyer los reprende por su incapacidad para interpretar las Escrituras en plena concordancia con la "razón" y por invocar al Espíritu Santo para que los asista e ilumine, de modo que ellos también caen en la confusión y en

la contienda teológica de su propia cosecha. Lo que deben hacer los socinianos y protestantes similares para reverenciar verdaderamente la memoria del episcopado, insiste, es seguir sus pasos en hacer de la filosofía la única e "infalible medida" de las Escrituras.[50] Meyer osadamente niega que haya una inspiración divina o "luz interior", diferente de la "luz natural de la razón", que ayude al hombre en esta búsqueda.[51]

Durante años los universitarios habían estado sujetos a una creciente fricción dentro de sus propias filas entre el ala trinitaria, más conservadora, y la racionalista, declaradamente sociniana, y mientras la primera respondía al llamado de Meyer con indignación y la última con mayor agrado, su intervención sólo pudo exacerbar su desacuerdo.[52] Meyer sostiene que la filosofía es el único criterio de verdad, declarando que todo aquello que contradice los juicios de "la verdadera filosofía" conduce a la falsedad. En alguna medida, los universitarios de todas las tendencias salieron a protestar. El mesiánico anabaptista Jan Pietersz Beelthouwer (*ca.* 1603-*ca.* 1669), no obstante que en las discusiones había llegado a admirar los principios exegéticos de Spinoza, todavía en general desconocidos, rechazó enérgicamente la posición de Meyer de que las profecías bíblicas son poco claras y ambiguas, y su insinuación de que el espíritu divino no está vertido en las Escrituras.[53] Irónicamente, Beelthouwer invoca incluso "al más erudito Spinoza" en contra de la *Philosophia*, sugiriendo, como lo demuestra también otra evidencia, que Spinoza había sido y continuaba siendo extremadamente discreto y cauto en las discusiones y en su trato con los universitarios.

Meyer fue atacado con mucha más vehemencia por otro universitario conocido de Spinoza, el espiritualista milenario Petrus Serrarius (1600-1669), quien probablemente conocía la identidad de su antagonista. Siendo un firme antisociniano, Serrarius quedó profundamente desconcertado por el libro, aunque reconoció que tenía una enorme importancia.[54] En enero de 1667, le escribió a su aliado más cercano en cuestiones espirituales, el escocés milenarista y anticartesiano John Dury, entonces en Basilea, informándole del escándalo en torno a la *Philosophia* en los Países Bajos. Dury tomó el asunto con la debida seriedad y sin pérdida de tiempo les comunicó a otros amigos las dramáticas noticias, particularmente al principal exegeta suizo de la Biblia de la época, Johann Heinrich Heidegger, en Zürich. Tan pronto apareció su apasionado tratado en contra de la *Philosophia*, Serrario despachó ejemplares a Basilea, varios de los cuales fueron enviados a Zürich por Dury.

Serrarius utiliza todo su fervor espiritual en contra de la tentativa de entronizar la filosofía en el lugar de la inspiración divina y el Espíritu Santo. Ataviando sus admoniciones con la impresionante imaginería bíblica y milenarista, proclama las limitaciones de cualquier filosofía y del cartesianismo en particular. Mientras asegura la excelencia de Descartes en matemáticas, lisa y llanamente niega que esta concepción mecanicista del mundo sea la clave de la verdad física y espiritual.[55] Lo que fuere que

declare la *Philosophia*, el verdadero significado de las Escrituras, insiste, se comprende sólo a través de la "luz interior" y la guía del Espíritu Santo.[56] Confundir la filosofía con el conocimiento divino, "la luz natural con la luz divina, lo que es innato en el hombre con lo que es recibido de Dios", continúa, es idolatría; pues quienquiera que escoja ese camino antepone la filosofía a Cristo. Compara el cartesianismo con la mujer adúltera de Proverbios 7, quien no se atreve a mostrarse a la luz del día, a la que interpreta como la época dorada de los inicios de la Iglesia. Ahora, cuando cae la noche, en nuestra era corrupta, la filosofía se revela y sale, como una prostituta, a tentar a los hombres. Superficialmente ella es encantadora. ¿Pues quién no ama la filosofía, el amor a la sabiduría? Pero bajo la superficie es una descarada prostituta. ¿No ha seducido al escritor de la *Philosophia*, quien corre tras ella como un buey hacia el matadero? ¿No lo ha arrancado de la familia de la oveja del Señor para inclinarse ante el nuevo vellocino de oro de la razón?[57]

3. Las controversias de Wolzogen

La conmoción entró en una nueva fase en 1668, con la publicación de una crítica de 274 páginas a la *Philosphia* de Meyer titulada *De Scripturarum Interprete*, del profesor calvinista liberal, Louis Wolzogen (1633-1690). Esta obra, descrita por Leibniz como la principal réplica "cartesiana" a Meyer,[58] y del cual un ejemplar adornaba la pequeña biblioteca del propio Spinoza,[59] provocó una extraordinaria irritación en ambos bandos, agravando marcadamente el antagonismo entre los bloques ideológicos rivales dentro de la Iglesia protestante, pues oponía aún más a los cartesiano-cocceianos contra los voetianos en relación con el verdadero método para interpretar las Escrituras y la relación de la filosofía con la teología.[60] Si virtualmente todos los teólogos holandeses consideraban la *Philosophia*, apuntó más tarde Bayle en su *Dictionnaire*, "pernicioso y aún peor que Socinio", fue tal el escándalo contra Wolzogen "que se clamó en contra de su refutación igual o más que en contra del libro mismo que refutaba".[61]

Nacido en una familia de refugiados calvinistas austriacos el mismo año que Spinoza, Wolzogen adquirió un excelente francés estudiando en las academias protestantes de Saumur y Ginebra. Posteriormente, fue pastor de la Iglesia protestante de habla francesa, primero en Groninga, más tarde en Middleburg y, desde 1664, en Utrecht, en donde fungió también como profesor universitario. Veterano del "collegè des sçavants", un conocido grupo cartesiano de discusión en Utrecht encabezado por Frans Burman en el que participaban Velthuysen, Graevius y Manzvelt, fue juzgado por sus detractores por ser en general demasiado mundano para un pastor, pues usaba peluca empolvada y se dejaba atraer por entretenimientos profanos como jugar cartas.[62] Wolzogen, quien

aparentemente conocía bien a Meyer,[63] seguía ávidamente los últimos debates intelectuales. Además, su biblioteca, subastada en Ámsterdam luego de su muerte, incluía numerosas obras teológicas y filosóficas heterodoxas, tales como *Praeadamitae* de La Peyrère y la *Opera posthuma* de Spinoza, así como De la Court, Beverland, Van Dale, Bekker y Aubert de Versé.[64]

El escándalo en el que se metió Wolzogen en 1668 afectó profundamente el resto de su vida. El propósito de su *De Scripturarum Interprete*, que apareció con la aprobación de los decanos de la universidad y el gobierno de la ciudad de Utrecht, era claramente separar el uso legítimo de la razón en la hermenéutica de la Biblia de la subordinación ilícita de las Sagradas Escrituras a la filosofía defendida por la *Philosophia*.[65] Sobre todo, su meta era rescatar los métodos exegéticos cartesio-cocceianos de la desastrosa asociación con la *Philosophia* que los voetianos se empeñaban en afirmar. Si los argumentos de la *Philosophia* prevalecieran, coincide, entonces la teología y la autoridad eclesiástica se colapsarían.[66] Sin embargo, su esfuerzo por demostrar una amplia brecha entre las posiciones respectivas de la *Philosophia* y de los cartesio-cocceianos lo hicieron caer en una ciénaga de dificultades, en buena medida en relación con el problemático tema del socinianismo. Aunque lo denuncia, como nadie en su posición debía hacerlo, sostiene que el socinianismo estaba en lo correcto al evitar las interpretaciones bíblicas que entraban en conflicto con la razón y declara que las posiciones socinianas se parecían a las de la *Philosophia* mucho menos de lo que estos últimos declaraban.[67] La "razón", sostiene, no puede estar en conflicto con la Palabra Divina tal como se revela en las Escrituras y es esencial para interpretar correctamente las Escrituras.[68] El problema de Wolzogen era que, al mismo tiempo que daba a entender que repudiaba la *Philosophia*, de hecho se acercaba a Meyer en varios aspectos; en particular, coincide enteramente con su principio cardinal de que la verdad filosófica no puede ser contraria a la verdad teológica.[69]

Wolzogen argumenta que la razón debe prevalecer en la teología y la exégesis de la Biblia, pero siempre sujeta a dos condiciones indispensables: primero, sólo deben admitirse como "verdades naturales" en teología las proposiciones demostradas por la filosofía y la ciencia más allá de toda duda; y segundo, se deben excluir de las verdades idénticas en la teología y la filosofía los "misterios" centrales de la religión cristiana que, por definición, trascienden nuestra razón.[70] Tanto la *Philosophia* como los socinianos violan estas reglas fundamentales, sostiene, y por lo tanto están gravemente en falta. No obstante, argumenta, el socinianismo es menos reprensible que la *Philosophia*; pues existe una amplia brecha entre la defensa de la subordinación total de las Escrituras a la "filosofía", como sostiene la *Philosophia*, y evitar las interpretaciones que contradicen la razón, mientras al mismo tiempo se explican las Escrituras desde las Escrituras,

mostrando un respeto considerable por el texto sagrado, como hacen los socinianos.[71]

Si bien Wolzogen atacaba sinceramente la *Philosophia* por subordinar los misterios cristianos a los criterios filosóficos, su libro lo enfrentó con innumerables teólogos que consideraban que le concedía demasiado terreno a la “razón” y prácticamente reivindicaba a los socinianos.[72] Wolzogen afrontó una lluvia de críticas desde todas partes de las Provincias Unidas por proponer desaciertos que no estaban muy lejos de aquellos que se proponía refutar; incluso algunos de sus atacantes sugirieron que estaba confabulado en secreto con el escritor de la *Philosophia*.[73] En Utrecht, entre sus atacantes figuraban Voetius y Essenius; en Zelanda, Georgius de Raed; en los Estados Brabantes, el más eminente profesor de la escuela superior en ’s-Hertogenbosch, Reinier Vogelsang (*ca.* 1610-1679), y en Friesland, Van der Waeyen.[74] Además, fue ferozmente combatido dentro de su propia comunidad de Wallon por dos predicadores calvinistas estrictamente ortodoxos, Jean de Labadie y Pierre Yvon, en Middelburg.[75] Un juicio emitido por colegas hostiles en Deventer y publicado por sus enemigos en Middelburg, en 1669, acusa a Wolzogen de tener tendencias socinianas apenas disfrazadas.[76]

Wolzogen se defendió tenazmente y, si bien sus adversarios eran muchos y provenían de un amplio espectro teológico, también tenía amigos formidables, quienes podían llegar a perder mucho si lo derribaban y por tanto vinieron en su ayuda, apoyando selectivamente sus argumentos y respondiendo por su ortodoxia. Los métodos exegéticos y las premisas básicas de los cartesio-cocceianos, una corriente enteramente intelectual dentro de la Iglesia pública y las universidades, estaban en el banquillo de los acusados.[77] De ahí que el propio Cocceius, Wittichius, Heidanus, Burman y, en Friesland, el temible Baltasar Bekker, se reunieran todos del lado de Wolzogen. Bekker escribió desde Franeker en marzo de 1669, respondiendo a los pedidos de ayuda de Wolzogen, asegurándole que había leído su tratado completo dos veces, que aprobaba plenamente todas sus posiciones y, además, estaba convencido de que “Dios te ayudará en el futuro a perseverar con tanto coraje y resolución como los que has tenido hasta ahora”.[78] El mismo Bekker tendría ocasión de recordar este despliegue de determinación bajo el fuego teológico en circunstancias todavía más conflictivas unos 20 años más tarde.

Entre otras consecuencias, el escándalo de Wolzogen provocó una división importante dentro de la Iglesia de Wallon, como quedó dolorosamente claro en el sínodo de Naarden en 1669.[79] Por fortuna para Wolzogen, el rigor ultraortodoxo de Labadie y sus tácticas abusivas alejaron a buena parte de sus bases medias, permitiendo a los cartesio-cocceianos arrebatar la victoria de las mandíbulas de la derrota. La ortodoxia de Wolzogen como ministro protestante fue rigurosamente sustentada, un resultado que Labadie y sus allegados trataron de derribar en el siguiente encuentro anual del sínodo, en Dordrecht, en marzo de 1670. De acuerdo con Labadie, los principios exegéticos de

Wolzogen habían sido condenados por las universidades de Utrecht, Franeker y Harderwijk, y por la escuela superior de 's-Hertogenbosch, y la Iglesia de Wallon debía prohibirlos. Los simpatizantes de Wolzogen argumentaron que sólo determinados profesores en esas instituciones habían denunciado sus puntos de vista, no las academias como tales.[80] Se puso a votación. Nuevamente Wolzogen sobrevivió por poco.

4. La filosofía: la "nueva religión"

En donde Wolzogen y sus críticos coincidían era en clasificar la *Philosophia* como algo fundamentalmente nuevo y revolucionario en el mundo de las ideas y la religión. Con una audacia sin precedentes, esta obra sostenía nada menos que la total disolución de la teología y la hegemonía del "nuevo sistema de la filosofía" en los asuntos humanos. En el texto holandés, Meyer dice un poco más sobre este "nuevo sistema" que en el original en latín, explicando que primero fue introducido por Descartes, pero que luego había sido modificado, mejorado y ampliado "por otros que deseaban seguir sus pasos y sacar a la luz los temas de Dios, el alma racional, la máxima felicidad del hombre y otras cosas semejantes".[81] Sin duda, la mayoría de los lectores encontraron esta extensa y vaga diferencia totalmente exasperante, pero para un puñado de iniciados estaba claro que Meyer se refería a sí mismo, a Van den Enden, los hermanos Koerbagh, Bouwmeester y especialmente a Spinoza.[82] En el universo de pensamiento de la *Philosophia*, los principios filosóficos desarrollados por estos hombres —aún desconocidos en buena medida por el público—, y no las doctrinas de las Iglesias y las universidades constituían la verdad suprema y última.

Con toda certeza, pocos lectores en ese tiempo comprendían el significado o todo el alcance de la agenda política, social, educativa e intelectual de Meyer. Sin embargo, existía un sentimiento general de que la *Philosophia* representaba algo más que un ofensivo ataque a la autoridad y la religión, la conciencia de que era parte de algo más amplio, si bien en su mayor parte reprimido en ese momento, fundamentalmente algo más amenazante, una sospecha que se vio fortalecida con la publicación, en enero de 1670, del *Tratado teológico-político*. Aquí, Spinoza declara que sólo aquellos que no pueden ver la distinción básica entre la teología y la filosofía discuten cuál prevalece sobre la otra.[83] Mientras que la *Philosophia* insiste en que la teología debe subsumirse en la filosofía, Spinoza profesa —cumpliendo con el edicto del Estado de Holanda de 1656— la total separación de la teología y la filosofía: "ni la teología es esclava de la razón ni la razón de la teología".[84] No obstante, pocos contemporáneos fueron engañados por lo que realmente era sólo una estratagema táctica. En Spinoza, a la teología se le asigna una función social pero ningún papel en la revelación de la verdad

sobre el hombre, Dios y el mundo.[85] Sólo la filosofía puede hacerlo. Al afirmar, como Meyer, que las Escrituras están llenas de oscuridad, que la palabra hebrea es incierta y que sus vocales y acentos se agregaron con posterioridad, la profecía bíblica no es otra cosa que el resultado de una imaginación hiperactiva,[86] al proclamar que los profetas sostienen creencias y prejuicios contradictorios y coinciden sólo en la esfera de las ideas morales y, finalmente, que el lenguaje de las Escrituras "estaba adaptado al entendimiento y las creencias preconcebidas de la gente común", Spinoza subvertía la teología mezclándola con la filosofía tan comprensivamente como Meyer.

Por tanto, cuando Spinoza termina su capítulo sobre la separación de la teología y la filosofía concluyendo que "los absurdos, inconvenientes y perjuicios que se han derivado de que los hombres hayan confundido, de las formas más extrañas, estas dos facultades y no hayan atinado a distinguirlas con precisión ni a separar la una de la otra",[87] no está de hecho defendiendo la separación de las esferas introducida por De Witt y el grupo de los cartesio-cocceianos. Más bien, subvierte totalmente la autonomía de la teología, eliminando su papel de enseñar a los hombres la verdad y el camino de la salvación. De ahí que, tanto para Spinoza como en la *Philosophia*, "el método de interpretar la Escritura", como lo expresa en su famosa máxima, "no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él".[88] En otras palabras, la verdadera teología es la filosofía y, a pesar de las significativas diferencias en método y argumentación, las conclusiones finales de Spinoza y Meyer, al igualar la verdadera teología con las contundentes conclusiones de la filosofía y la ciencia, son en términos generales la misma. Ambos escritores coinciden en que las Escrituras son un texto escrito por el hombre, no por un Dios dado, que la verdad sólo yace en la filosofía y que la acritud teológica únicamente perjudica a la sociedad, no tiene sentido y debería evitarse.

Un efecto más de la disputa en torno a la *Philosophia* fue que un grupo central clave de los teólogos protestantes, liderado por el profesor hugonote Samuel Maresius (Des Marets) (1599-1673) en Groninga, quien consciente de la amenaza a la unidad de la Iglesia pública había llevado hasta el momento un rumbo intermedio entre los campos cartesio-cocceianos y los tradicionalistas, estaba ahora tan desconcertado que repudió su visión anterior favorable del cartesianismo.[89] Horrorizado por la *Philosophia*, en 1667 Maresius organizó entre sus estudiantes una serie de discusiones diseñadas para demoler sus argumentos. Convencido de que el cartesianismo en sí era la fuente del veneno, para 1669 se encontraba totalmente comprometido con la campaña anticartesiana en los Países Bajos y estaba usando su apreciable influencia en Suiza para fortalecer la campaña anticartesiana también en curso allí.[90] En 1670 publicó su crítica bajo el título *De Abusu Philosophiae Cartesianae* (Del abuso de la filosofía cartesiana), un libro que contribuyó en muy buena medida a darle un giro al debate europeo sobre cartesianismo, sacándolo del sistema de Descartes y poniendo énfasis en su aspecto radical que, de

acuerdo con Maresius, era desde el inicio inherente a él.

Ferozmente crítico de Wittichius, Heidanus, Burman y Mansvelt, así como de Wolzogen, Maresius culpaba a los cartesianos y sus aliados cocceianos por la confusión creciente que envolvía a los estudios teológicos y a toda la Iglesia protestante en Alemania, Suiza y en otras partes, así como a los Países Bajos, aunque declaraba que la Iglesia protestante suiza estaba demostrando tener más éxito en controlar la agitación que su contraparte en los Países Bajos.[91] El escritor de la *Philosophia*, aseguraba, al subordinar totalmente la teología y las Escrituras a la filosofía, se había aventurado mucho más allá de Descartes y los académicos cartesianos.[92] Este autor clandestino y sus semejantes eran *pseudo-Cartesiani* que "abusaban" de la nueva filosofía, y a quienes cualquier observador razonable debería diferenciar de los *genuini Cartesiani*.[93] Con todo, era demasiado fácil para los cartesianos simplemente desconocer a los que pervertían el sistema de su maestro y tratarlos como delincuentes peligrosos por quienes no asumían ninguna responsabilidad. Puesto que la semilla insidiosa, alegaba, yacía profundamente en el cartesianismo mismo, los inicios de las tendencias a erosionar la autoridad de las Escrituras y la supremacía de la teología eran claramente discernibles en los escritos de Wittichius, Burman, Wolzogen y sus seguidores, y no menos en el corrosivo efecto de la filosofía cartesiana en las creencias de los ángeles y los demonios.[94]

Los cartesio-cocceianos tuvieron que replicar, escogieron como sus voceros a Wittichius y especialmente al autor de una serie de panfletos que golpeaba duramente a Maresius y sus colaboradores con el seudónimo "Petrus van Andlo", un polemista más tarde identificado por Bayle, entre otros, como profesor de Utrecht, admirador de Wittichius y escritor de una larga refutación a Spinoza, Regnerus van Mansvelt (1639-1671).[95] "Van Andlo" ridiculizó la nueva postura de Maresius y el *rapprochement* público con su viejo enemigo Voetius, declarando que el cartesianismo enseñado en las academias holandesas, tan irresponsablemente despreciado por Maresius en Groninga, era de hecho el único medio para superar la amenaza atea y apuntalar la autoridad de las Sagradas Escrituras y la Iglesia protestante, así como la creencia en los ángeles y los demonios.

Conmocionado por la violenta réplica de Van Andlo, Maresius añadió una "vindicación de su disertación" de 67 páginas, en donde declara que él no estaba tratando de desacreditar a todos los cartesianos como lo acusaba Van Andlo, sino simplemente poniendo freno al abuso de los principios cartesianos en teología.[96] Esta extensión, que apareció en Groninga a finales de 1670, revela que Maresius había estado investigando cuáles eran los antecedentes intelectuales de la *Philosophia* y el *Tratado teológico-político*. Éste último, había descubierto, fue escrito por "Spinoza, un ex judío blasfemo y un ateo en forma", cuyos atroces puntos de vista, pese a lo que diga Van Andlo, se

derivan del cartesianismo y constituyen una amenaza tan grave para la fe cristiana como nunca se ha conocido.[97] Que Maresius siguió cercanamente los vericuetos de la controversia sobre la *Philosophia* también se refleja en su propia biblioteca que, cuando fue subastada luego de su muerte, contenía casi todo lo publicado concerniente a la *Philosophia*, Wolzogen y el *Tractatus*.[98] Nada es más pernicioso que la crítica a la Biblia de Spinoza, sostiene Maresius, insistiendo en que sus principios se derivan directamente del cartesianismo, aunque están salpicados de Maquiavelo y Hobbes.[99] Van Andlo y sus amigos niegan responsabilidad alguna, pero ¿no fueron ellos quienes comenzaron, en primer lugar, la campaña por la "libertad de filosofar", haciendo caso omiso arrogantemente de las críticas del claustro académico y las líneas fijadas por los estados provinciales, con la consecuencia de que ahora había una "libertad de filosofar" tan excesiva que las bases mismas de la autoridad y la ortodoxia se desmoronaban día con día?[100] Van Andlo manifiesta defender el cartesianismo, pero con su obstinada defensa de la filosofía, sugiere Maresius, parece "más bien un discípulo de Spinoza que un seguidor de Descartes".[101]

Mansvelt responde airadamente a la "vindicación" de Maresius con sus "observaciones" de 72 páginas publicadas en Leiden a principios de 1671. Contestando la acusación de Maresius de que el cartesianismo socava la creencia en los ángeles, demostrando la solidez del cartesianismo en relación con todas las categorías bíblicas de los espíritus y los demonios, le aseguraba a los lectores que, lejos de ser un criptospinozista disfrazado de "cartesiano", nunca había hablado con Spinoza ni lo había visto y repudiaba totalmente sus "absurdas doctrinas".[102] Maresius replicó nuevamente con un panfleto titulado *Clypeus Othodoxiae*, en donde alude a nuevas pesquisas para desenmascarar a este misterioso "Petrus van Andlo", quien, sin haber sido provocado, lo ataca tan vergonzosamente. Él no había sido capaz de identificar al responsable, pero le aseguraba a los lectores que "no es un miembro de la Iglesia protestante, sino que pertenece al mismo círculo del escritor anónimo de la *Philosophia* […] si es que no eran la misma persona".[103] El propósito de Van Andlo al intensificar de esa manera el escándalo sobre la *Philosophia*, conjeturaba, era inflamar las pasiones lo suficiente como para precipitar un cisma entre los bien intencionados, y de esta manera hacer avanzar la causa de su "socinianismo o libertinaje".[104]

Maresius se refiere al predicamento intelectual de la Iglesia protestante y las universidades en los términos más terribles. La vida académica en los países Bajos, sostiene, está plagada de detestables "doctrinas nunca escuchadas hasta el día de hoy" y saturada de libertinaje e "indiferentismo", que habían estallado con una fuerza sin precedentes desde el advenimiento del cartesianismo a mediados del siglo. Estos impulsos nefastos ganaron un nuevo impulso con la *Philosophia*, que Maresius no creía que fuera

de Spinoza, y todavía más con el *Tratado Theologico-Politicus*. Spinoza estaba desafiando abiertamente a la Iglesia cristiana, promoviendo el liberalismo y minando toda autoridad, y lo hacía apoyándose en los dañinos principios de Descartes y Hobbes.[105] Spinoza era el que conducía el ataque. No obstante, sostenía Maresius, era el cartesianismo el que había socavado las defensas de la Iglesia y abierto las puertas que le permitieron a Spinoza montar una amenaza tan apabullante. Además, incluso ahora, con el peligro claramente manifiesto, los cartesianos continuaban erosionando la autoridad de las Sagradas Escrituras en vez de salir en su defensa. Dios, afirma el texto sagrado, les ordena al sol y a la luna que se detengan en el cielo para que Joshua pueda terminar su batalla. "Ustedes sostienen", amonesta a sus oponentes, que este pasaje de las Escrituras contradice "sus claros y precisos conceptos filosóficos" y no debe creerse literalmente. Mas, ¿cómo va a salvarlos su "filosofía" cuando el escritor de la *Philosophia* retome su perversa campaña invocando los principios de Descartes contra los misterios fundamentales de la fe cristiana?[106]

Un rasgo notable del intercambio Maresius-Mansvelt es que muestra que ambos escritores tenían conocimiento de que la *Philosophia* y el *Tratado* fueron escritos por diferentes autores, pero que estaban conectados y compartían el mismo espacio filosófico clandestino.[107] Esto también lo comprendieron otros, entre ellos observadores del extranjero que, al igual que Leibniz, se dieron cuenta de que la controversia alrededor de la *Philosophia* era algo nuevo y profundamente significativo para toda Europa, y algunos de los cuales conocían de hecho personalmente al grupo filosófico clandestino en los Países Bajos que había comenzado a ejercer una influencia tan poderosa en todo el escenario europeo. Uno de ellos fue Nicolás Steno, antiguo científico danés, que probablemente conoció a Meyer y también a Spinoza, quien en un panfleto publicado en Florencia en 1675 declaró que el escándalo generado por la *Philosophia* en los países protestantes y las discusiones de Wolzogen demostraban que el protestantismo, con sus llamamientos erróneos a sustentar la teología únicamente en las Escrituras, en última instancia no producía más que confusión y perplejidad gravísimas. Sólo la Iglesia de Roma, sostenía, puede proporcionar una guía espiritual veraz y revelar el verdadero camino a la salvación.[108]

5. La *Philosophia* en Inglaterra

En Inglaterra también hubo repercusiones del escándalo provocado por la *Philosophia*. En Oxford, y especialmente entre los llamados platonistas de Cambridge, los miembros de la comunidad académica estaban al tanto, con frecuencia por medio del futuro amigo de Locke, Limborch, de los acontecimientos en los Países Bajos. Otros catedráticos, y

también los ocasionales párrocos eruditos, simplemente reunieron las piezas de lo que estaba sucediendo examinando concienzudamente la literatura teológica recientemente publicada en latín. Incuestionablemente, la respuesta inglesa más significativa a la *Philosophia* fue *The Scriptures Genuine Interpreter*, una obra publicada en Londres en 1678 y escrita por John Wilson, un pastor puritano privado de su sustento por la Corona en 1662 y educado en Cambridge.[109] Abrumado por los argumentos de Wolzogen, quien "habiendo emprendido el patrocinio de la causa protestante contra este adversario [*i.e.* la *Philosophia*], arrojó vergonzosamente las armas y huyó del campo de batalla",[110] Wilson había decidió entrar a la palestra. Tomó su pluma, como explica en su prefacio, consciente, gracias a los

> escritos publicados por algunos reverendos en el extranjero, de los males que este discurso y algunos otros ocasionados por esta publicación habían provocado ya en los Países Bajos; de modo que, no sin justificación, temo que aquellas infundadas nociones y corruptos principios que por este medio son esparcidos en el extranjero, pueden ser rápidamente (si es que no lo han sido ya) propagados entre nosotros mismos.[111]

De su lectura, Wilson percibió que "todo el diseño de [la *Philosophia*], y de aquel otro tratado que está determinado para su edición posterior (escrito, como se suponía, por el mismo autor) está totalmente destinado a socavar y derribar el prestigio de las Escrituras".[112] Está claro, agrega, que la filosofía considera a la Biblia "sin utilidad alguna para instruirnos en lo que no sepamos, ni tampoco para confirmarnos en lo que ya sabemos", puesto que "todo el uso que le permite es únicamente éste: que leyéndola podemos tener la ocasión de sentirnos estimulados a considerar las cosas que se tratan allí y examinar su verdad por medio de la filosofía, y esto mismo podría decirse del Talmud de los judíos o del Corán de los Turcos".[113] La *Philosophia* profesa que ofrece los medios para resolver todas las dificultades de la teología, ¿pero de dónde proviene la extraña noción, demanda Wilson, de que tales cuestiones puedan ser resueltas por la filosofía? "Con frecuencia me he preguntado qué empujaría a alguien hacia esta atrayente e irracional presunción de resolver las agonías de la conciencia desesperada —señala— hasta que me encontré con una pieza de la nueva divinidad en un reciente tratado belga —aquí se refiere expresamente al Tratado teológico-político— y entonces comencé a sospechar de qué chimenea vendría todo ese humo."[114]

La posición fundamental del *Tratado*, declara, es la idea de que la cuestión de la revelación profética se desprende de la "imaginación", que los "profetas en sus narraciones y en todos los asuntos de la especulación (esto es, en todo aquello que no es un asunto del deber moral) no estaban de acuerdo entre sí; y en consecuencia lo que afirma uno no se explica con las palabras del otro", una aseveración "que (con otros pasajes de la misma importancia) de inmediato cuestiona toda la verdad y en consecuencia la autoridad divina de las Escrituras".[115]

Éste era un nuevo tratamiento extremadamente inquietante. “El Ejecutante Belga —afirma Wilson— eleva la negación de la inteligibilidad de las Escrituras más allá de lo que haya hecho ningún otro que haya conocido; y afirma con confianza que las Escrituras son universalmente oscuras y que nada en ellas es, por sí mismo, claro y evidente; y por lo tanto niega que una parte de las Escrituras pueda comprenderse a través de otra.”[116] Empero, ¿qué yace detrás de tan abominable blasfemia?

> ¿De quién es el diseño al que conduce el autor de ese tratado teológico-político? Como no sea aquél del gran enemigo de la humanidad, no lo sé; pero claramente manifiesta una vil apreciación de la Sagradas Escrituras y un deseo de engendrar lo mismo en los otros; pues él asume los más serios sufrimientos con la mayor habilidad y arte para sacar a relucir y exagerar sus aparentes desacuerdos como contradicciones reales, desdeñando a todos los expositores que intentan reconciliarlos como si fueran tontos o locos.[117]

No es sencillo, señala Wilson, clasificar esta nueva amenaza. El “tratadista belga” diserta “en este y otros varios pasajes odiosos que detesto mencionar” de una manera que “aparentemente tiende a promover la causa de los antiescrituralistas, además de brindar su ayuda (que no es poca) a los intereses romanos”. Hay que reconocer, asegura Wilson, “por algunas expresiones aquí y allá, que parecería dar a entender su disgusto por el partido papal”, pero “sabemos que es lo suficientemente coincidente con los principios políticos de estos hombres como para decir mucho más de lo que ha hecho en contra de la causa misma que están proyectando con tanta aplicación”.[118]

No obstante, si bien el “tratadista belga” era, en efecto, como Wilson suponía, la “chimenea” de la que emanaba el humo de la *Philosophia*, todavía faltaban piezas vitales para armar el rompecabezas. En particular, demanda Wilson, “¿dónde está aquella filosofía que el ejecutor [de la *Philosophia*] proclama tan cierta e infalible? ¿En dónde está? ¿En las nubes? De seguro no ha existido entre los hombres, salvo en las locas presunciones de algunos engreídos”.[119] Es posible que el “gran diseño de la *Philosophia* […] se haya hecho expresamente para destituir a las Escrituras por inútiles e infructuosas” y poner en su lugar la filosofía y los principios de la razón, declarando que éstos son “indudablemente verdaderos, libres del peligro del error y por lo tanto no pueden engañar, puesto que están plantados sobre bases inamovibles”, pero, “como dije antes, ¿dónde podemos encontrar la filosofía?”[120]

Además del sistema de Descartes que el ejecutor dice que ha sido superado, Wilson detecta pocas indicaciones reales, fuera de la refutación que hace la *Philosophia* de la doctrina de la Creación de la nada, que afirmen el principio *ex nihilo nihil fit* (nada está hecho de la nada).[121] Con esta argumentación, afirma Wilson, “él debe necesariamente mantener la eternidad de la materia pre-existente”.[122] No obstante, el ejecutor rechaza con desdén la filosofía de Aristóteles.[123] Con toda probabilidad, infiere Wilson, los principios subyacentes no son otra cosa que caos y confusión intelectual disfrazados para

parecer racionales a fuerza de pura insolencia. El ejecutor pretende que el nuevo método filosófico de interpretación de la Biblia "por ser seguro e infalible, cuando se adopte, va a hacer desaparecer inmediatamente todas las discusiones sobre el sentido de las Escrituras, y de esa forma restaurará la paz en el mundo cristiano. Sin embargo, me pregunto cómo puede la filosofía efectuar esto, cuando ella misma está tan llena de disputas y sus profesores son tan diferentes entre sí. Dejemos que primero reconcilien sus propias diferencias antes de emprender una empresa tan grande en otra parte".[124]

Básicamente, concluye Wilson, el autor de la *Philosophia* no le ofrece ninguna ayuda a la humanidad. Sus argumentos son tan débiles que

> no puedo sino maravillarme ante su confianza. Mas, aquel que no tiene mejores armas debe valerse de un embestida de toro. Y éste se ha vuelto ahora el estilo de los escritores polémicos que tienen el juicio lascivo: afilar sus embotados argumentos con una gran confianza en sí mismos y despreciar orgullosamente a sus antagonistas. En ambos se destaca este autor, pero ésta es una excelencia que ningún hombre sabio o serio le envidiaría.[125]

El peligro era real, pero podía ser fácilmente vencido por medio de argumentos sólidos cuidadosamente construidos. Wilson termina con la piadosa esperanza de que otros tratados teológicos como el que él había escrito habrían de "reivindicar con éxito a las Escrituras, ese libro bendito, frente a los desdenes y reproches de los ateístas y los antiescrituralistas".[126]

6. Las repercusiones en Alemania y Escandinavia

Si en Italia e Inglaterra el escándalo en torno a la *Philosophia* no pasó inadvertido, en Alemania y el Báltico éste fue citado con regularidad durante muchas décadas, por cualquier tradicionalista anticartesiano, como la culminación de un proceso por el cual los peligros ocultos pero innatos del cartesianismo se pusieron de manifiesto. Pues la *Philosophia* no sólo había invocado a Descartes al mismo tiempo que declaraba haberlo superado, sino que, como lo expresa Leibniz, muchos oponentes "creían que los cartesianos, al refutar al filósofo anónimo, habían concedido demasiado a la filosofía".[127] Así es como, por ejemplo, una destacada autoridad luterana, August Pfeiffer,[128] en Lübeck, en su tratado sobre la hermenéutica de la Biblia, designa la *Philosophia* como la culminación de la arrogancia y la torpeza cartesianas, el punto en donde se revela el enfrentamiento total e irresoluble entre la teología y la filosofía.[129]

El ataque académico al cartesianismo más influyente del siglo XVII en Alemania y Escandinavia, el *Novitatum Cartesianarum Ganggraena* (1677), escrito por Petrus van Mastricht mientras enseñaba en Duisburg, Cleves —aunque dedicado a William III y

publicado en Ámsterdam—, le reserva algunos de sus pasajes más vehementes a la *Philosophia* y el asunto Wolzogen.[130] Su principal objetivo —irónicamente también uno de los objetivos de Spinoza, que avanzaba desde el otro lado— es destruir el proyecto de Wittichius y sus seguidores de reconciliar la teología y la filosofía (incluyendo la ciencia de Galileo) por medio del cartesianismo. A diferencia de Maresius, pero al igual que Voetius, Mas-tricht juzga que todo el sistema de Descartes, comenzando por el principio de procedimiento de la "duda universal" —el "primum Cartesianismi fundamentum"— es una catástrofe para la humanidad y la Iglesia protestante, que ha destruido el papel tradicional de la filosofía como sirvienta de la teología y endilga a la impía y arrogante "magistratura" de la filosofía por encima de la teología.[131] En todas partes encontraba uno furiosas condenas a la *Philosophia*. Sin embargo, ¿no estaban proclamando Wittichius, Velthuysen, Burman y Wolzogen —las cuatro *bêtes noirs* particulares de Mastricht— que "la razón y la filosofía", y no las Sagradas Escrituras, eran la Revelación divina y auténtica, la única fuente de certeza absoluta?, aun cuando no hubieran llegado tan lejos como el autor de ese execrable texto o se hubieran expresado de manera tan descarada.[132]

Mastricht considera que la *Philosophia* y los escritos de Spinoza, "atheus quidem, sed Cartesianus" (ciertamente un ateo, pero cartesiano), son las amenazas intelectuales más peligrosas y perniciosas de toda a la humanidad. Desde cualquier perspectiva, Spinoza es el principal enemigo.[133] No obstante, no sirve de nada simplemente desprestigiar a Spinoza y al *Exercitator Paradoxus*, como llama al escritor de la *Philosophia*. Pues en realidad no hay una gran brecha entre los métodos de Wittichius y Wolzogen en la exégesis de la Biblia y el principio de Spinoza de que las Escrituras hablan "secundum erroneam vulgo opiniones" (de acuerdo con las opiniones erróneas del vulgo) o la posición del Exercitator: "philosophiam infallibilem esse Scripturae Interpretem" (la filosofía es la intérprete infalible de las Escrituras). Mastricht utiliza sistemáticamente el *Exercitator Paradoxus* para despellejar a los cartesio-cocceianos. Desde su punto de vista, Wittichius, Velthuysen, Burman y Wolzogen estaban empujando a la gente común, de hecho a toda la sociedad, al camino de la ruina, tal como lo hacían el *Executator Paradoxus* y Spinoza, al devaluar la creencia en la Divina Providencia y la inspiración divina de las Escrituras y, como ellos, socavar la fe del pueblo en los demonios, los ángeles y otros espíritus, y enseñarle al mundo que "las ideas claras y distintas" eran la "única ovnis veritatis norma" (el único criterio de verdad).[134] Esto es lo mismo, insiste, que hacer a la teología esclava de la filosofía.

Petrus van Mastricht era un teólogo calvinista. No obstante, siendo el crítico más reconocido del cartesianismo, ni los luteranos divinos, ni los polemistas católicos dudaron en adoptar sus argumentos o citar las frases que decía. Así, la facultad de teología en Uppsala lo citó como su principal autoridad en su esfuerzo por persuadir a la Corona

sueca de condenar el cartesianismo en 1687,[135] mientras que el jesuita napolitano Benedetti hipócritamente aprobó las posiciones de Mastricht, al menos en su ámbito.[136] Michael Foertschius (1654-1724), decano de la facultad de teología de Jena, en su investigación de las principales disputas teológicas de la época, 1708, identifica a Mastricht como el más poderoso replicador de la "abominable" *Philosophia*, Wolzogen y Wittichius por igual.[137]

En Alemania y el Báltico, se reunieron numerosas colecciones de publicaciones relativas al asunto de la *Philosophia*. En Bremen, Gerhard van Mastricht, el hermano de Petrus y síndico del pueblo, tenía ejemplares de la *Philosophia*, la *Responsio* de Serrarius y casi todo lo de Maresius, además del *Tratado* de Spinoza.[138] El *Generalsuperintendent* luterano de las antiguas diócesis de Bremen y Verden administradas por Suecia, Johannes Dieckmann (1647-1720), cuya biblioteca fue subastada en Bremen en 1721, poseía ejemplares de la *Philosophia* y del *Tratado* de Spinoza agrupados junto con las obras de Wolzogen y las de Wittichius y Maresius.[139] La biblioteca de Gustav Schroedter, "Adsessor" de la Iglesia Luterana en la corte de Gottorp, de Holstein, subastada en Altona en 1724, contenía la *Philosophia*, la *Responsio* de Serrarius y el tratado de Wolzogen, junto con una variedad de tratados "contra Wolzogen".[140] Con todo, pocas colecciones semejantes se comparaban con la del médico de la corte y del pueblo de Wolffenbüttel —además de botánico, numismático y en general un *savant*— Johann Heinrich Burckhard (1676-1738), cuya biblioteca fue subastada allí en 1738 y quien perseverantemente había acumulado casi todo lo relevante sobre las disputas en torno a Wolzogen y la *Philosophia*.[141]

Pero la prueba más clara de que la *Philosophia* funcionaba como un foco regular del debate intelectual en el mundo luterano, desde la década de 1670 hasta bien entrado el siglo XVIII, es que se posicionó, al igual que Spinoza, como el punto de encuentro habitual de las discusiones académicas de la hermenéutica de la Biblia. En este periodo, rechazar a los "nuevos ateístas" se volvió un ejercicio básico del capacitación teológica en las universidades de Alemania y el Báltico, y cuando los profesores ejercitaban a sus alumnos en la defensa de la integridad de las Escrituras, el escritor de la *Philosophia* regularmente se unía a Spinoza, Hobbes y La Peyrère como uno de los cuatro habituales antagonistas a ser derrotados. Así, en una serie de discusiones públicas en tres presentaciones, "contra atheos et naturalistas", escenificada en Rostock en mayo de 1702, aunque oficialmente también aparecían Hobbes y Herbert de Cherbury, los dos blancos principales eran, previsiblemente, Spinoza y el "autor de la *Philosophia Scripturae Interpres*".[142] Cuatro proposiciones esenciales fueron defendidas durante esta exposición de tres días de la erudición del Báltico: primero, el Pentateuco de Moi-sés fue confirmado como la "verdadera y auténtica obra de Moisés", en contra de "Spinozam,

Hobbesium et Peyrerium"; en segundo lugar, la declaración de que las Escrituras "aprueban" las nociones erróneas de la gente común fue desmentida en contra de "Wittichiam et Spinozam"; tercero, se demostró que la afirmación de que "la filosofía es la intérprete de las Escrituras" es una falacia, en contra del "autor de la *Philosophia*", con el apéndice de que la refutación de Wolzogen a esta última era totalmente inadecuada; por último, se demostró que sólo el significado literal de la Biblia es válido, en contra de los "cocceianos" y especialmente del "autor de la *Philosophia*". El evento fue declarado un triunfo para los aristotélico-anticartesianos, entonces todavía predominantes en Rostock, siendo el resultado final que la razón no es la "ley universal" y la "filosofía debe reconocer la supremacía dela teología" (philosophia imperium theologiae agnoscere debet).[143]

Con todo, desde luego, las mentes perspicaces no estaban tan seguras. Como tantas otras veces, Leibniz mostró una habilidad particular en reunir y poner todo en contexto. Observó que la conmoción alrededor de la *Philosophia* nunca se resolvió realmente: no existe, concluye, "ningún indicio de que alguna de las reglas precisas definidas hasta ahora haya sido aceptada o rechazada por las partes rivales en relación con el uso de la razón en la interpretación de las Escrituras".[144] Más bien, las discusiones sobre la exégesis de la Biblia, señala, se han fundido en el conflicto más amplio de la relación entre la fe y la razón: "Se habló desde entonces en Holanda de teólogos racionalistas y no racionalistas, distinción que M. Bayle menciona con frecuencia, declarándose al fin contra los primeros".[145]

XII. LA NEGACIÓN DE LOS MILAGROS

NINGÚN elemento de la filosofía de Spinoza provocó tanta consternación y escándalo en su época como su contundente negación de los milagros y lo sobrenatural. De hecho, Spinoza es el único entre los principales pensadores europeos anteriores a medidados del siglo XVIII que descarta los milagros. Hobbes se había aventurado a ponerlos en duda, subrayando que "hombres ignorantes y supersticiosos consideran portentosas ciertas obras que otros hombres saben que vienen de la Naturaleza [...] y no las admiran en absoluto", y destaca la "aptitud del género humano para prestar fe, con excesiva ligereza, a pretendidos milagros".[1] No obstante, Hobbes también asegura que ha habido, y puede haber, milagros, que "un milagro es una obra de Dios (aparte de su operación por vía natural, ordenada en la creación) realizada para hacer manifiesto a su elegido la misión de un enviado extraordinario para su salvación", y que sólo la Iglesia pública puede juzgar con derecho qué es y qué no es un milagro.[2] Vale la pena señalar de pasada que Hobbes no descarta tampoco la magia y reconoce la probabilidad, afirmada en relación con los magos del faraón en el Libro del Éxodo, de que a través de la magia también puedan ocurrir sucesos maravillosos.[3]

De modo que desde el surgimiento del cristianismo y hasta mediados del siglo XVIII sólo Spinoza niega categóricamente la posibilidad de que existan los milagros y los sucesos sobrenaturales causados por la magia. De igual forma, él fue, por mucho, el más conocido negador de los milagros. Así, el profesor luterano Johann Heinrich Müller, en su lección inaugural sobre el tema de los milagros en la Universidad de Altdorf (Nuremberg) en 1714, declaró que entre aquellos que ponen en duda los milagros, "Benedictus Spinoza, el restaurador y promotor más renombrado del mito de que Dios no es distinto del universo, es por mucho el más prominente".[4] De acuerdo con Spinoza, apunta, ni la Encarnación, ni la Resurrección, ni cualquier milagro atribuido a Cristo ocurrió nunca, ni ningún otro milagro relatado en las Escrituras; de hecho, según él, nunca ha habido "milagros". El profesor Wolffiano de Wittenberg, Friedrich Christian Baumeister (1709-1785), en su escrito de 1738, habla de "Spinoza Atheorum pessimus" (Spinoza, el peor de los ateístas), en primer lugar porque explica los milagros bíblicos como efectos naturales "cuyas causas desconocemos".[5]

Dado que los teólogos de la época veían los milagros como el "primer pilar" de la fe, la autoridad y la tradición, la negación de Spinoza de la existencia de los milagros parecía poner en duda todas las creencias aceptadas, la base misma de la cultura contemporánea.[6] Y como con tantas otras cosas de Spinoza, se pueden encontrar claras indirectas, prácticamente un esbozo de sus enseñanzas, en su *Pensamientos metafísicos*, publicada en 1663 como un complemento a su exposición de Descartes. Aquí, como en

su anterior *Tratado breve*, Spinoza sostiene que no hay nada contingente, que "lo posible y lo contingente" son meros defectos de nuestro entendimiento, y que "como nada se hace sin que lo haga el poder divino, es fácil de ver que todo cuanto es hecho, lo es por fuerza del decreto y de la voluntad de Dios".[7] Dado que no puede haber un cambio de opinión ni incongruencia en Dios, se desprende que "debe haber decretado *ab aeterno* que produciría todas las cosas que ahora produce" y como el pronunciamiento de Dios es necesario, "la necesidad de existir estuvo *ab aeterno* en las cosas creadas".[8] Nuevamente, varias páginas más adelante, con bastante osadía, Spinoza reitera que no puede haber cambios "en Dios" o "en los decretos de Dios": "puesto que todo cambio que depende de la voluntad se hace para que su sujeto adquiera un estado mejor, lo cual no puede tener lugar en el ser perfectísimo" y puesto que "ese cambio no se produce sino a fin de evitar algún inconveniente o a fin de adquirir algún bien del que se carece, y como ni una ni una cosa ni otra cabe en Dios, concluimos que Dios es un ser inmutable".[9] "Pues si los hombres entendieran claramente todo el orden de la naturaleza, hallarían todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en las matemáticas."[10] En esta obra temprana, publicada con su propio nombre, Spinoza no podía hacer tan obvia su negación de los milagros, de modo que deliberadamente enturbia el agua reconociendo que "existe […] el poder de Dios ordinario y el extraordinario" y que se ejerce "el extraordinario […] cuando hace algo fuera del orden de la naturaleza, por ejemplo, todos los milagros, como son el habla del asno, la aparición de los ángeles, y cosas análogas". Pero de inmediato los califica, diciendo que, "aunque la verdad es que cabría poner en duda esta última forma de poder, puesto que parece ser mayor milagro que Dios gobernase siempre el mundo según un mismo orden, fijo e inmutable".[11]

Muy diferente en tono y estilo, aunque no en contenido, es el tratamiento de los milagros que hace Spinoza en su *Tratado teológico-político*, de 1670. Las implacables formulaciones del rápidamente famoso capítulo IV, "Sobre los milagros", o "sofismos impíos" como los llamó Henry More,[12] resonarían durante décadas en cada país de Europa gracias a los numerosos intentos por refutarlas y que en ocasiones las amplificaban, como es el caso de la oración de Müller en Altdorf, que incluye largas citas textuales del texto de Spinoza, entre otras publicaciones.[13] El capítulo comienza con una clara insinuación de que Spinoza, uno de cuyos propósitos al publicar el *Tratado* era debilitar la autoridad y el prestigio de la Iglesia pública para que les fuera más fácil a él y sus aliados editar sus libros, no sólo aspira a interpretar el mundo, sino a cambiarlo.[14] Spinoza abiertamente ridiculiza la credulidad de la multitud y la naturaleza absurda de aquello en lo que cree la mayoría de la gente. De hecho, en toda la historia del pensamiento moderno, sólo Marx y Nietzsche han repudiado tan abierta y provocativamente casi todo el sistema de creencias de la sociedad que los rodea como lo

hace Spinoza aquí. “¡A qué no se atreverá la estupidez del vulgo, cuando no tiene ningún concepto sano ni sobre Dios ni sobre la naturaleza, confunde los designios de Dios con lo de los hombres y finge, finalmente, la naturaleza tan limitada, que cree que el hombre es su parte principal!”[15] Puesto que

> las leyes universales de la naturaleza son decretos de Dios —argumenta, se deduce de la necesidad y la perfección de la naturaleza divina que— si sucediera algo en la naturaleza que contradijera sus leyes universales, repugnaría necesariamente también al decreto y al entendimiento y a la naturaleza divina; y si alguien afirmara que Dios hace algo contra las leyes de la naturaleza, se vería forzado a afirmar, a la vez, que Dios actúa contra su naturaleza, lo cual es la cosa más absurda.[16]

De aquí se infiere, argumenta Spinoza, que la noción de “milagro” sólo se puede entender en relación con la creencia de los hombres y “no significa sino una obra cuya causa natural no podemos explicar a ejemplo de otra cosa que nos es familiar, o que no puede explicarla, al menos, quien describe o relata el milagro”. Por tanto, un milagro es simplemente algo cuya causa no podemos explicar “por los principios [filosóficos] de las cosas naturales conocidos por la luz natural” de la razón.[17] En consecuencia, ninguno de los “milagros” u otros sucesos sobrenaturales relatados en la Biblia fueron de hecho milagros o causados por fuerzas sobrenaturales.

Puesto que los “milagros” son construcciones puramente mentales de los hombres, sin ninguna realidad objetiva, se sigue que ni los “milagros” bíblicos, ni ningún otro supuesto “milagro” nos permiten “entender ni la esencia ni la existencia ni la providencia de Dios, sino que, por el contrario, estas cosas se perciben mucho mejor por el orden fijo e inmutable de la naturaleza”.[18] Puede haber muchas cosas que no entendemos, pero son las que entendemos “claramente y con precisión” las que nos proporcionan la oportunidad de alcanzar un “sublime […] conocimiento de Dios y manifiestan con la máxima claridad la voluntad y los decretos de Dios. Así pues, aquellos que, cuando ignoran una cosa, recurren a la voluntad de Dios, desvarían totalmente: ¡forma ridícula, sin duda, de confesar la propia ignorancia!”[19]

Aquí es decisiva la insistencia de Spinoza en que no hay diferencia entre una “obra contra la naturaleza” y una obra sobrenatural. Él asegura que algunos autores declaran que hay sucesos que no contravienen la naturaleza, pero que sin embargo no pueden ser producidos u operados por ella, y por tanto declaran que lo sobrenatural no es necesariamente contrario a la naturaleza. Más adelante, para los newtonianos y otros, la distinción entre “sobrenatural” y “contrario a la naturaleza” sería fundamental. Empero, si en la naturaleza se produjera algo que no se siguiera de sus leyes —replica Spinoza—, “contradiría necesariamente el orden que Dios estableció para siempre en ella”, sería contrario a la naturaleza y las leyes de la naturaleza y, en consecuencia, “la creencia en él nos haría dudar de todo y nos conduciría al ateísmo”.[20]

Por consiguiente, para Spinoza los milagros “sobrenaturales”, al igual que los “milagros” contrarios a la naturaleza, son un absurdo, y cuando las Escrituras hablan de un “milagro” esto no puede denotar “nada más que una obra de la naturaleza que, como dijimos, supera o se cree supera la capacidad humana”.[21] Significativamente, emplea sus concepciones de “milagro” y “naturaleza” para redefinir lo que son la “filosofía” y los “filósofos”. Al subrayar las dificultades que enfrentan los profetas bíblicos en reconciliar el orden de la naturaleza “con la idea que se habían hecho de la providencia de Dios”, Spinoza sostiene que sólo los “filósofos […] procuran entender las cosas no por los milagros, sino por conceptos claros” y por tanto sólo ellos sitúan la salvación o la “verdadera felicidad en la sola virtud y tranquilidad de ánimo” y luchan por “no intenta[r] que la naturaleza les obedezca, sino, al revés, obedecer ellos a la naturaleza”.[22] Pues los filósofos saben que Dios ordena a la naturaleza de acuerdo con leyes universales y no de acuerdo con la naturaleza humana. La implicación clara es que aquellos que reconocen los milagros y se rehúsan a basar su concepción del universo en las leyes inalterables de la naturaleza son meros visionarios ingenuos y no “filósofos”.

Al negar la Voluntad y la Inteligencia de Dios, Spinoza no deja espacio para las nociones tradicionales de Divina Providencia. Sin embargo, astutamente retiene la palabra, redefiniendo “Providencia” para que signifique algo del todo diferente de los “decretos o mandamientos de Dios, y, por tanto, su providencia no son, en realidad, nada más que el orden de la naturaleza; es decir, que cuando la Escritura afirma que esto o aquello fue hecho por Dios o por su voluntad, no entiende sino que eso se hizo según las leyes y el orden de la naturaleza y no, como opina el vulgo, que la naturaleza dejó entonces de actuar o que su orden fue interrumpido algún tiempo”.[23] Esto es evidente, dado que los hombres son conducidos por la superstición y no por la búsqueda de la verdad y, en consecuencia, sostiene Spinoza apropiándose de la máxima de Wittichius y encolerizando en el proceso a protestantes liberales y conservadores por igual, las Escrituras explican las cosas de acuerdo con las creencias ignorantes de la gente común sin intentar “enseñar las cosas por sus causas naturales ni tratar de asuntos puramente especulativos”.[24] Entonces, cuando en el Génesis 9:13 Dios le dice a Noé que va a poner un arcoíris en las nubes, esta acción definitivamente no es otra cosa, argumenta Spinoza, que el reflejo y la refracción de los rayos del sol en las gotas de agua en el cielo. En manera similar, cuando el viento y el fuego son llamados mensajeros y ministros de Dios, en el Salmo 104:4 y otros pasajes similares, claramente “el decreto, el mandato, el dicho y la palabra de Dios —sostiene— no son otra cosa que la misma acción y el orden de la naturaleza”.[25]

Entonces, según Spinoza, la Biblia emplea el lenguaje poético para explicar cosas que, en última instancia, pero sólo muy distantemente, corresponden a la verdad que exponen los filósofos. Al hacerlo, las Escrituras no se preocupan por aproximarse a la verdad, sino

que “tanto en el orden como en el estilo, narra[n] las cosas de la forma que mejor puedan mover a los hombres y principalmente a la plebe a la devoción”.[26] De ahí que, dondequiera que encontremos algo en la Biblia que parece haber sucedido sobrenaturalmente o contrario al orden de la naturaleza, esto no debería desconcertarnos de ninguna manera: más bien “concluimos […] sin restricción alguna, que todo lo que se dice en las Escrituras que sucedió realmente, sucedió necesariamente, como todas las cosas, según las leyes de la naturaleza”.[27] En relación con los hebreos que cruzan el Mar Rojo para escapar del ejército del faraón, relatado en el Éxodo 10:14-19, infiere que un viento del Este sopló con gran vigor durante toda la noche y que cuando se nos dice, después del cruce, que el mar regresó a su anterior profundidad, a pedido de Moisés (Éxodo 15:10), las Escrituras mismas indican que esto sucedió “porque Dios sopló con su viento (es decir, un viento fortísimo)”.[28] No obstante, esta circunstancia decisiva se omite en la narrativa principal, con el fin, dice Spinoza, de realzar el efecto maravilloso del “milagro” en la multitud.

De esto se deduce, continúa, que si se quieren interpretar correctamente los relatos de los sucesos maravillosos y los milagros de la Biblia, primero hay que adquirir el tipo de pericia filológica e histórica adecuadas, “es necesario conocer las opiniones de los primeros que los contaron y de los que nos los transmitieron por escrito” y aprender a distinguir entre lo que la gente creía y lo que en realidad los marcó en sus percepciones. Pues si no, inevitablemente vamos a confundir las creencias de la época con el entendimiento que tuvieron las personas de lo que impresionó sus sentidos, y seremos incapaces de distinguir entre lo que realmente sucedió y lo que fueron “cosas imaginarias y que no fueron más que representaciones proféticas”.[29] Pues muchas cosas se relatan en la Biblia como reales, y que se cree que son reales, pero fueron meramente imaginarias o entendidas a través de la imaginería poética, como por ejemplo, que Dios, el “(ser supremo) descendió del cielo y que el Monte Sinaí humeaba, porque Dios había bajado a él rodeado de fuego”. Precisamente porque los eventos maravillosos relatados en la Biblia fueron creídos como reales y fueron formulados en términos que se ajustaban a las mentes ignorantes y supersticiosas de la multitud, “proiende non debent ut reales a philosophis accipi” (no deberían por ello ser aceptados como reales por los filósofos). Spinoza concluye el capítulo con un punto más concerniente a las metáforas y figuras del discurso habituales en la Biblia hebrea. “Quien no les preste suficiente atención —advierte— atribuirá a la Escritura muchos milagros que sus escritores nunca pensaron contar, y desconocerá en absoluto, no sólo las cosas y los milagros tal como realmente han sucedido, sino incluso la mente de los autores de los Sagrados Códices.”[30]

En este capítulo sobre los milagros, Spinoza procede, como él mismo lo señala, en forma diferente de como lo hace en la mayor parte del *Tratado teológico- político*, porque usa fundamentalmente los argumentos filosóficos y sólo en segundo lugar los

históricos y filológicos, en vez de al revés.[31] En consecuencia, aquí revela más del sistema metafísico que sustenta su ataque a la religión revelada y que, en su opinión, finalmente excluye toda posibilidad de que puedan ocurrir los milagros. Vuelve una última vez al que fuera el tema de toda su vida, revelando ahora su filosofía completamente en el apéndice a la Parte I de su obra maestra, la *Ética*. En general, el estilo de Spinoza aquí es más austero y objetivo que en el Tratado, pero cuando regresa al tema de los milagros, algo de la rebelión y emoción que incendiaron su juventud surge una vez más. Declara que ha demostrado que "Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni en ningún otro orden, que como han sido producidas" (*Ética* I, prop. XXXIII) y por lo tanto nunca ha habido, ni puede haber, ningún suceso maravilloso o milagro.[32] Sin embargo, la mayoría de la gente se niega a aceptar esto y persigue a quienquiera que lo señale: "aquel que busca las verdaderas causas de los milagros y trata de entender las cosas naturales como un sabio y no asomarse a ellas como un necio, es tenido y proclamado en todas partes como hereje e impío por aquellos que adora el vulgo como intérpretes de la Naturaleza y de los Dioses". Esto lo hacen porque "saben que, quitada la ignorancia, se quita el estupor, esto es, el único medio que tienen de argumentar y salvaguardar su autoridad".[33] Aquí está el germen del concepto del oficio sacerdotal como un sistema organizado de impostura y engaño, enraizado en la credulidad y la superstición, que tanta importancia cobró en la historia posterior de la Ilustración, y que sería masivamente amplificado en los libros sobre los oráculos antiguos y el oficio sacerdotal publicados por Blount, Van Dale y Fontenelle en la década de 1680.

El ataque de Spinoza a los milagros dejó una impresión inmediata y profunda en todas partes, tanto en Inglaterra e Italia como en Alemania y Francia. En su poderosa y conmovedora réplica escrita en Florencia en 1671 (aunque no se publicó sino hasta septiembre de 1675),[34] el gran científico-prelado danés, Nicolas Steno, imploró al anónimo "reformador de la Nueva Filosofía" que tuviera cuidado con los innumerables riesgos y peligros que le estaba ocasionando a toda la humanidad, incluido él mismo, y considerara "que está arrojando todo a la confusión" *(omnia turbes)*.[35] El propósito de Spinoza era reformar la "Nueva Filosofía" e introducir un criterio enteramente nuevo de verdad y concepción de la salvación humana y la felicidad. Mas, ¿qué sería de aquellos a quienes les falta el entendimiento intelectual para comprender sus conceptos? ¿No estaba consignando a quienes "no son adecuados para tu filosofía a una forma de vida equivalente a la del autómata destituido de alma, nacido solo con un cuerpo"?[36] Spinoza, "un hombre que alguna vez fue buen amigo mío y espero que incluso ahora no sienta enemistad hacia mí (pues estoy persuadido de que la memoria de nuestra antigua relación cercana aún preserva nuestro amor mutuo)", debería, tras una apropiada reflexión, ceder a las súplicas de aquellos que, al igual que el propio Steno, desean con todo su corazón que reconsidere mientras aún está a tiempo y retroceda de ese abismo fatal. Es de la

máxima importancia, lo exhorta, que Spinoza abra sus ojos antes de que sea demasiado tarde y vea que "sólo en el cristianismo encuentra uno la verdadera filosofía, enseñando de Dios lo que es merecedor de Dios y del hombre lo que es propio del hombre, conduciendo a sus simpatizantes a la verdadera perfección en todas sus acciones".[37]

Steno, un hábil científico experto en terminología cartesiana y spinozista, conocía la base supuestamente científica de las objeciones de Spinoza a los milagros y por qué se negaba a reconocerlos, e intenta demostrar que la experiencia contradice diariamente su filosofía. Él insiste en que es un milagro verdadero y continuado que vemos cada día a nuestro alrededor el hecho de que los pecadores que han pasado 30 o 40 años, o más, dedicados a satisfacer sus apetitos, "abandonen en un momento toda su maldad y se vuelvan los más sagrados ejemplos de virtud".[38] Este milagro colectivo es abrazado por la gloria espiritual de la Iglesia católica y termina en ella. Si Spinoza hiciera a un lado todos los prejuicios y pensara objetivamente como su propia filosofía "tan fácilmente te persuade", y explorara las enseñanzas y promesas de la Iglesia, con seguridad, insta Steno, encontraría una verdad mejor y más elevada. La carta abierta de Steno fue reseñada un año después de su publicación en Florencia, en la *Giornale de' Letterati*, en Roma en 1676. Los editores deseaban hacer pública esta poderosa réplica a la Nueva Filosofía y su afirmación del poder espiritual de la Iglesia, pero sin llamar la atención sobre la filosofía de Spinoza. En consecuencia, en la reseña de la *Giornale* no hay mención alguna a su nombre, la persona a quien Steno apela en forma tan conmovedora se designa meramente como "alguien" que cree que cada uno es libre de pensar lo que quiera en materia de fe.[39]

Otro personaje que se unió a las súplicas de Steno en Italia y le escribió a Spinoza desde Florencia en septiembre de 1675 fue Albert Burgh (1650-1708), hijo del regente de Ámsterdam, a quien el filósofo conocía personalmente. Burgh se había educado en la escuela de Van den Enden y mientras estudiaba en Leiden a finales de la década de 1660 sobresalió como un impresionante erudito joven, experto en los clásicos y en la filosofía y que, como dice en una carta, admiraba a Spinoza "por la sutileza y sagacidad de vuestro ingenio" y por ser un "amante de la verdad y aún ávido de ella".[40] Discípulo declarado de Van den Enden, Spinoza y su círculo, viajó a Italia en 1673, prometiéndole a Spinoza "escribiros al abandonar nuestro país, sobre todo aquello que en mi viaje tuviere alguna importancia".[41] Ansioso por practicar sus habilidades en el debate filosófico, encontró a un sacerdote en Venecia que, no obstante, respondió a sus argumentos libertinos con tal efecto que allí mismo, en Padua, Burgh sufrió una conversión y desechó sus convicciones spinozistas. Poco después, mientras estaba en Roma, gracias al estímulo de Steno (para desesperación de su familia protestante) abrazó la fe católica. La noticias causó sensación en Ámsterdam y alcanzó a Spinoza, quien "referido por otros, apenas pude creer[lo]", mucho antes del arribo de la carta

prometida.[42] Posteriormente, Burgh se volvió monje franciscano.

La epístola de Burgh es una de las más largas y significativas entre las publicadas posteriormente en la *Opera Posthuma*. Aunque de tono más emocional que la misiva de Steno, usa argumentos similares y, de hecho, puede muy bien haber sido escrita en concierto con él. Burghs comienza mencionando que recientemente le envió desde Florencia al profesor Craanen, en Leiden, un relato detallado de su conversión, y espera que Spinoza sepa más de lo que ocurrió por su medio, una interesante información incidental sobre la proximidad personal del filósofo con cierto destacado profesor "cartesiano". Para Burgh, el tema primordial es el criterio y la naturaleza de la verdad.

> ¿Qué es —le pregunta— toda vuestra filosofía sino mera ilusión y quimera? […] ¿acaso os atrevéis a pensar que vuestra doctrina vale más que la de todos aquellos que han destacado a lo largo de la historia en la Ciudad o en la Iglesia de Dios, la de Patriarcas, Profetas, Apóstoles, Mártires, Doctores, Confesores, Vírgenes, la de innúmeros Santos o incluso, si no temes la blasfemia, que la de nuestro propio Señor Jesucristo? ¿Acaso […] vos, humúnculo, vil lombriz de tierra y pronto mera ceniza, pasto de los gusanos, pretendéis —¡increíble blasfemia!— superar la Infinita Sabiduría Encarnada del Padre Eterno?[43]

Nuestra experiencia cotidiana demuestra que es falsa una filosofía que sostiene que nuestro universo está determinado necesariamente por relaciones geométricas. Nuestra realidad está imbuida de lo sobrenatural. La razón no puede explicar "nada de cuanto acontece en los embrujos y encantamientos cuando se pronuncian algunas palabras o cuando simplemente se llevan éstas encima, escritas sobre cualquier superficie, ni de los actos sorprendentes de los posesos por los Demonios".[44]

Sin embargo, el tema central son los milagros. Burgh responde a la negación de los milagros de Spinoza como más tarde lo harían Bossuet, Huet, Denyse y Houtteville, y esencialmente en la misma línea que Limborch, Le Clerc y, posteriormente, Locke. La prueba se encuentra en los testimonios de testigos y en la tradición de la Iglesia. Los milagros cristianos son su propia confirmación y no pueden ponerse en duda. Cualesquiera que fueren los argumentos filosóficos que Spinoza aduzca, él no puede negar los

> innúmeros signos y milagros que, después de Cristo, realizaron sus Apóstoles y discípulos, así como miles de Santos, dando testimonio y confirmación de la verdad de la Fe Católica, gracias al poder infinito de Dios, a su imponente Misericordia y Bondad; signos y milagros que aún en nuestros días tienen lugar en todo el orbe […] Y si, como estoy seguro, no podéis contradecir todo esto, ¿por qué os obstináis? Tended vuestra mano y arrepentíos de vuestros errores y pecados; cubríos de humildad y seréis regenerado.[45]

Si tan sólo considerara apropiadamente el asunto, Spinoza no podría atreverse a negar la importancia del consenso de un número incontable de hombres, "millares que os superan con mucho por su doctrina, su erudición, su verdadera y profunda sutileza, así como por la perfección de su vida, y que unánimemente, con una misma voz, declaran

que Cristo, hijo Encarnado de Dios sufrió pasión y fue crucificado y muerto por los pecados del género humano, que resucitó y fue transfigurado y reina en el cielo junto al Padre Eterno en unión del Espíritu Santo"; y a través de Cristo y "más tarde y en su nombre, los Apóstoles y los demás Santos han realizado y realizan dentro de la Iglesia por la omnipresente virtud Divina milagros innúmeros, que no sólo exceden a la comprensión humana, sino que son contrarios al sentido común".[46]

Spinoza, dice Burgh, intenta argumentar en contra de una prodigiosa acumulación de evidencia transmitida a través de los siglos. Su empresa en contra de los milagros y la verdad del cristianismo es tan fútil como negar que existió una civilización romana antigua en el mundo, cuando permanecen innumerables restos de ésta y se han escrito incontables historias sobre los romanos.[47] El glorioso fundamento de la religión cristiana es "la verdad de los hechos".[48] La Iglesia romana es una secuencia ininterrumpida de testimonios y autoridad que se extiende desde los tiempos de Cristo, a través de cada generación, hasta nuestros días. Esto es una prueba en sí misma, pero además, la Iglesia de Cristo se diseminó por todo el mundo en un tiempo inusitadamente corto, a pesar de los esfuerzos de los emperadores romanos por evitarlo y las crueles torturas y asesinatos de innumerables cristianos. Considérese, exhorta, la durabilidad de la Iglesia, que ha sobrevivido no sólo a religiones y dinastías paganas "las opiniones de los diversos filósofos".[49] Burgh amonesta a Spinoza y lo insta a considerar a los apóstoles y sus discípulos y sucesores, "hombres sin cultura, según el criterio mundano, que, sin embargo, confundieron a todos los filósofos, aun enseñando la Doctrina Cristiana que es contraria al sentido común y supera y trasciende todo humano raciocinio".[50] Aunque los apóstoles y los discípulos fueron considerados hombres "de baja condición, sin fama y sin linaje", con el tiempo incluso los emperadores romanos se volvieron cristianos y la Iglesia creció hasta que la "la Jerarquía Eclesiástica se elevó a la grandeza y el poder que hoy nos cabe admirar".[51] Además, todo esto se logró a través de la caridad, la delicadeza, la paciencia y la confianza en Dios, no mediante las armas o el enfrentamiento de poderosos ejércitos.

Éstos, "los más grandes milagros", también son hechos, y si Spinoza todavía requiere más pruebas, debería ponderar la "antigüedad" de la Iglesia, su "inmutabilidad, ya que su Doctrina y la administración de los Sacramentos en cuanto fueron establecidos por Cristo mismo y por los Apóstoles se conservan intactas" y su "infalibilidad, pues determina con la máxima autoridad, seguridad y verdad todo lo que atañe a la fe según la potestad que a tal efecto le fuera concedida por Cristo". También debería contemplar su "unidad" y el hecho de que ninguna alma puede, bajo ningún pretexto, ser separada de la Iglesia "sin incurrir, en el acto, en una condenación eterna, a menos que se reúna con Ella antes de la muerte mediante la penitencia", así como de la "extensión vastísima [de la religión católica], pues se difunde por todo el mundo de forma visible, lo cual no se puede decir

de ninguna otra Sociedad Cismática, Herética o Pagana ni de Régimen Político o Doctrina Filosófica".[52] La confirmación final se puede encontrar, agrega haciendo eco de Steno, en los innumerables católicos de cualquier sexo que hayan "vivido de manera admirable y santísima y hayan realizado por gracia de Dios omnipotente en la adoración del Nombre de Jesucristo, gran número de milagros", y también en que diariamente hay más conversiones "por las que muchas personas pasan de una mala vida a una mejor que es Cristiana y santa". Tal combinación de humildad y sumisión con las obras buenas y la bendición prueba que "el más perfecto Hereje o Filósofo que jamás haya existido apenas merece consideración ante los Católicos más imperfectos". Todo esto demuestra sin duda que "la Doctrina Católica es la más sabia y […] que supera a todas las demás doctrinas de este mundo".[53]

Burgh concluye exhortando a Spinoza a que reflexione "en la miserabilísima e intranquila vida de los Ateos: por mucho que éstos presuman de alegría y quieran hacer ver que viven felices con el más elevado sosiego espiritual". Si Spinoza persiste en sus "abominables errores […] ¿qué os cabe esperar sino la condenación eterna?" Le ruega que medite cuán horrible es todo esto antes de que sea demasiado tarde. "Pensad bien […] ¡Qué pocas razones tenéis para reíros de todo el mundo salvo de vuestros desdichados admiradores! Qué torpemente soberbio y engreído os han hecho la consideración de vuestro excelente ingenio y la admiración de vuestra muy vana, falsa e impía doctrina".[54] Cuando lo convoca a recuperar sus sentidos y "reconoced vuestra sabia necedad y vuestra desatinada sabiduría", Burgh explica que parte de su "intención verdaderamente cristiana" es "rogaros que no sigáis pervirtiendo a otros" y que no vacile en "obedecer a Dios, que ya otras veces os ha llamado tan a menudo a través de otros, y que, quizá, lo haga por última vez a través de mí".[55]

La respuesta de Spinoza es incisiva pero también crispada con una pasión apenas bajo control. Burgh le pregunta cómo sabe que su filosofía es la mejor de las filosofías. Spinoza lo revira, preguntándole a Burgh cómo sabe que ha encontrado la mejor de las religiones.[56] En cuanto al consentimiento general de miles de hombres y la tradición intacta de la Iglesia, Spinoza la desestima como la "mismísima cantilena de los fariseos".[57] Los judíos, recuerda, "con una credulidad nada menor que la de los fieles de la Iglesia Romana, muestran millares de testigos que, con la misma pertinaz osadía de los Romanos, refieren lo que oyeron de otros como una experiencia propia" y "su Iglesia, que pervive hoy en día difundida, inconmovible y sólida a pesar del odio de Gentiles y Cristianos es para ellos motivo de la misma arrogante jactancia: el principal baluarte de su Iglesia es su antigüedad".[58] Además, los "milagros que narran son capaces de agotar a mil parlanchines, pero lo que más tiene a gloria es que pueden contar con muchos más mártires que cualquier otra nación".[59] En cuanto a la gloria y magnificencia de la Iglesia

católica, Spinoza de inmediato asegura que está singularmente bien organizada para el poder y las ganancias, y que es "mejor para la coerción espiritual de los hombres y el engaño del vulgo, si no existiera el de la Iglesia Mahometana que lo supera con mucho", no sólo en extensión y control sobre sus fieles, sino en su unidad.[60] "Pues desde que comenzó esta superstición nunca nacieron cismas en su Iglesia."[61] Termina exhortando a Burgh a que recupere la cordura, y deseche "esta superstición funesta" a favor de la "razón", conminándolo a que examine concienzudamente algunas historias de la Iglesia y que vea "cuántas falsedades contienen los libros Pontificios y de qué manera y con qué artes se hizo el Romano Pontífice con el Principado de la Iglesia más de seis siglos después del nacimiento de Cristo".[62]

Tanto la misiva de Burgh como la réplica de Spinoza se publicaron en 1677 en la *Opera posthuma*, y este enfrentamiento se volvió famoso, y para muchos infame, en la República de las Letras, y fue estudiado detenidamente por cardenales, pastores protestantes, catedráticos de Cambridge y cortesanos por igual. En Utrecht, el vicario apostólico de la Iglesia católica holandesa, Jan van Neercassel, señaló en septiembre de 1678, en una carta al nuncio papal de Bruselas, que casi "no hay nada más pernicioso para las religiones cristiana y católica que la carta de Spinoza enviada a tan noble joven, Albert Burgh, en Italia".[63] En Hannover, Leibniz, quien supo de la carta de Steno poco después de la muerte de Spinoza, comentó en detalle ambas misivas, la de Steno y la de Burgh, para su príncipe, el duque de Brunswick.[64] En Cambridge, Henry More, quien detestaba la filosofía de Spinoza sobre todo por su negación de los milagros y lo sobrenatural, incluyendo lo demoniaco, calificó la carta a Burgh como quizás el más repugnante de todos sus escritos, abominando su ridiculización de la "justicia divina" que permite "que el Diablo engañe impunemente a los hombres; pero no que los hombres seducidos y engañados por el Diablo permanezcan impunes".[65] Por el contrario, responde More, Satanás será llevado a rendir cuentas y es "una hermosa parte de la justicia divina y la providencia que se ponga a prueba y se juzgue a las almas humanas".[66] Además, mientras que Leibniz simpatizaba en parte con la defensa que hace Spinoza de la razón filosófica, More se burla totalmente de que prefiera esta despreciable filosofía y la "gloria insustancial de proferir subterfugios" en vez de "la paz y la salvación de la raza humana". "Oh filósofo totalmente carente de vergüenza e intelecto —lo llama — o peor aún, el más insolente impostor e hipócrita!"[67]

Empero, fue sobre todo en Italia en donde el enfrentamiento repercutió con más fuerza y Burgh y Steno adquirieron espléndidas reputaciones, tanto en Venecia como en Florencia, Roma y Nápoles por igual. Siendo el más explícito de todos los textos de Spinoza en los que ataca la religión organizada y estando dirigido específicamente en contra de la Iglesia católica, la réplica a Burgh dejó una impresión indeleble, consumando

el estatus de Spinoza como el principal negador de lo milagroso y, como lo expresa Genovesi, el "líder del más pernicioso de los deísmos modernos".[68] Bajo el nombre de "Hermano Franciscus de Hollandia", Burgh se volvió un *consultore* de la Inquisición romana, a la que asesoró sobre los problemas de jansenismo en los Países Bajos y sin duda también sobre la propagación del spinozismo.[69] Muy probablemente, él fue, junto con Steno, uno de los que manifestaron al cardenal Barberini y a la Inquisición, en 1677, la necesidad de impedir la publicación de la *Ética* de Spinoza y la posterior prohibición del *Tratado teológico-político* por parte del Santo Oficio en marzo de 1679.[70] Sobre todo, la negación de la Resurrección ("Resurrectio Christi allegorice est intelligenda"), establecida también en la carta de Spinoza a Oldenburg, continuó posteriormente llamando la atención y causando horror. El cardenal Gotti, entre otros, reiteró la réplica habitual: la verdad del testimonio de los evangelistas no puede ponerse en duda, y añade, haciendo eco de las palabras de More, "Tú, el más insolente de los mortales".[71]

XIII. EL SISTEMA DE SPINOZA

LA MAYOR contribución de Spinoza a la evolución de las primeras expresiones del naturalismo, el fatalismo y la irreligión modernos, como subrayó Bayle —y muchos que le siguieron—, fue su habilidad para integrar dentro de un único sistema coherente, u ostensiblemente coherente, los principales elementos del "ateísmo" antiguo, moderno y oriental.[1] Nadie más hizo esto en los inicios de la era moderna, o nada comparable, y es primordialmente la unidad, cohesión y poder de convencimiento de su sistema, su habilidad para conectar los principales elementos del pensamiento "ateísta" previo dentro de una cadena ininterrumpida de razonamiento, más que la novedad o fuerza de ninguno de sus conceptos constitutivos, lo que explica su lugar central en la evolución del conjunto de la Ilustración radical. No obstante, no debe desestimarse el hecho de que algunas de sus otras contribuciones, entre las que destacan su crítica a la Biblia y la doctrina revolucionaria de la sustancia, fueron muy innovadoras y, en sí, ejercieron un gran impacto internacional.

Con su sistema, Spinoza impartió forma, orden y unidad a toda una tradición de pensamiento radical, tanto retrospectivamente como en sus desarrollos subsecuentes, cualidades que antes le habían faltado y que de ahí en más fueron tal vez sus armas más poderosas para desafiar las estructuras prevalecientes de autoridad y conocimiento adquirido, y combatir el avance de la Ilustración moderada. Éste fue un sistema que alcanzó su máxima y más madura expresión cuando concluye la *Ética* en 1675, pero cuyas esencias, como hemos visto, ya existían desde 1660.

El punto de partida de Spinoza en la *Ética* es una serie de propuestas sobre la naturaleza de la realidad o la sustancia, entre ellas la premisa de que "toda sustancia es necesariamente infinita" (I, Prop. VIII), que continúa en una progresión aparentemente lógica hasta su famoso principio —el "fundamento de toda su teoría impía", como lo llama Spinelli—,[2] de que "aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia" (I, Prop. XIV). Mientras que el inexpugnable primer paso de Descartes es su "cogito, ergo sum", el de Spinoza es su afirmación de que nuestra idea de la totalidad de lo que es, de un ser infinito y eterno —Dios (o la naturaleza)—, es clara, congruente, autónoma e innegable.[3] Puesto que todo lo que existe, argumenta, existe en Dios (o la naturaleza), y la sustancia —como él la define—[4] es lo que es absolutamente independiente en sí mismo, sólo puede haber una sustancia y por lo tanto una única serie de reglas que gobiernan el conjunto de la realidad que nos rodea y de la cual somos parte. Lo que sea que haya sido "determinado por Dios para producir un efecto —argumenta— no puede considerarse indeterminado" (I, Prop. XXVII). De aquí, él infiere que cada cosa que es finita "no puede existir, ni ser determinada para producir un efecto,

a menos que esté determinada por otra causa" que, al ser también finita y determinada, debe a su vez estar determinada por otra causa igualmente finita y determinada, y así hasta el infinito. De ahí, se deduce lógicamente que "en la naturaleza no hay nada contingente, sino que todas las cosas han sido determinadas por la necesidad de la divina naturaleza de existir y producir un efecto en una cierta dirección" (I, Prop. XXIX). Por tanto, también la cadena de la necesidad es infinita, e infinitamente compleja, y sólo se puede conocer en parte a través de la ciencia humana, no porque los elementos de la cadena estén conceptualmente más allá del alcance de la razón humana, sino porque la ciencia no puede rendir cuenta de manera empírica del conjunto de semejante secuencia.[5]

Aquí es donde Spinoza introduce su distinción entre *Natura Naturans* (naturaleza naturalizante) y *Natura Naturata* (naturaleza naturalizada). La primera designa lo que existe independientemente en sí misma y se concibe a través de sí misma, es decir, "Dios, en tanto es considerado como una causa libre", esto es, la naturaleza entendida como un poder o potencial creativo de la naturaleza,[6] las reglas que rigen la obra del universo, denotando esto último, por contraste, la realidad o estado determinado de la naturaleza: "por naturaleza naturalizada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o de los atributos de Dios". De esto, Spinoza deduce que "el entendimiento en acto, ya sea finito, ya infinito, como también la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben referirse a la Naturaleza naturalizada pero no a la naturalizante" (I, Prop. XXXI); lo que significa que todas las manifestaciones de la mente o la sustancia mental son parte de la sustancia única de Spinoza extendida al pensamiento y por lo tanto están regidas por la misma serie de reglas —las leyes de la naturaleza— que cualquier otra parte de la *Natura Naturata*. De ahí se sigue que "la voluntad no puede llamarse causa libre, sino solamente necesaria" (I, Prop. XXXII), y de forma similar, que la "voluntad y el entendimiento se vinculan a la naturaleza de Dios de la misma manera que el movimiento y el reposo, y en absoluto, como todas las cosas naturales, que (por la Proposición XXIX), deben ser determinadas por Dios a existir y obrar de un cierto modo". Esto da lugar a la proposición de Spinoza de que Dios no produce ningún efecto mediante el libre albedrío, y que "la voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios más que las restantes cosas naturales, sino que se vincula a ella de la misma manera que el movimiento y el reposo y todas las demás cosas naturales que hemos demostrado, se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y son determinadas por ella a existir y obrar de un cierto modo".[7]

Desde ahí, Spinoza avanza a una de sus más famosas proposiciones: "Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni en ningún otro orden, que como han sido producidas" (*Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt,* I, Prop. XXXIII)[8]. En este apéndice a la Parte I de la

Ética, Spinoza declara haber demostrado que, mientras Dios es la "causa libre de todas las cosas" y la única causa libre, todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no a través de la libertad de su voluntad, sino "por la naturaleza absoluta o potencia infinita de Dios".[9] Debe señalarse que, contrario a lo que se afirma con frecuencia, esto no es "panteísmo" en ningún sentido significativo.[10] Dado que nada es contingente, los hombres también están determinados en su conducta. El que supuestamente los hombres sean libres, Spinoza lo atribuye a que tienen conciencia de sus deseos y apetitos, mientras que al mismo tiempo no son capaces de percibir "qué causas los disponen a apetecer y querer, porque las ignoran".[11] En realidad, argumenta, los hombres siempre actúan, y están determinados a hacerlo, con un fin o meta, esto es, buscan lo que perciben será en su beneficio. Además, puesto que ven, "en sí mismos y fuera de sí no pocos medios que contribuyen en gran medida a la consecución de su utilidad, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces", están psicológicamente dispuestos para imaginar que todas las cosas naturales existen y fueron creadas "como medios conducentes para su utilidad". Esto hace que los hombres crean que hay algún agente que creó todas estas cosas para su uso: "después de considerar las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas".[12] De ahí que los hombres infirieran "que había algún o algunos rectores de la Naturaleza" y concluyeran que los "Dioses dirigen todas las cosas para uso de los hombres con el fin de ligarlos a sí y ser tenidos por ellos en el más alto honor".[13]

A partir de aquí, argumenta, es fácil ver por qué los hombres elaboraban diferentes descripciones de Dios, o de dioses, y de sus deseos e intenciones, y también por qué buscaban "diversas maneras de adorar a Dios, para que Dios los amase más que a los otros y dirigiese toda la Naturaleza en provecho de su ciega ambición e insaciable avaricia".[14] La religión está, por lo tanto, en la base de un procedimiento psicológico natural en su origen y evolución del pensamiento, que se convirtió en "superstición" y dejó profundas raíces en la mente humana. Los fenómenos destructivos y perturbadores, tales como las tormentas, terremotos, epidemias, etc., se explicaron entonces como efectos de la ira y el resentimiento divinos ante las supuestas infracciones de los hombres, falta de respeto a los dioses o impropiedades en su adoración y creencias. Pese a que la evidencia de cada día demuestra que esto es falso, sostiene Spinoza, y que los sucesos afortunados o desgraciados afectan a los píos y los impíos por igual sin distinción, el prejuicio supersticioso de que lo que ocurre está dirigido por la voluntad divina en respuesta a los pensamientos, acciones y conducta de los hombres está arraigado demasiado profundamente como para borrarlo. Es mucho más fácil sostener que los procedimientos y juicios de los dioses superan por mucho el entendimiento de los hombres. Tampoco habría habido nunca un cambio en la propensión de los hombres a

nublar su mente con “supersticiones” e “ideas inapropiadas”, si “la Matemática, que no trata de los fines, sino tan sólo de las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otro tipo de verdad”.[15] En realidad, la “Naturaleza no se ha prefijado ningún fin y las causas finales no son, todas, sino ficciones humanas”.[16]

Sin embargo, la mayoría de las personas no comprenden estas verdades fundamentales; entonces, “cuando ven la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos, y porque ignoran las causas de tanto arte, concluyen que aquella fábrica es obra no de arte mecánica, sino divina o sobrenatural, y está constituida de tal manera que una parte no estorbe a la otra”.[17] Es por ello que quien busca las causas naturales de aquello que la mayoría de los hombres considera inventado sobrenaturalmente, para “entender las cosas naturales como un sabio y no asombrarse de ellas como un necio”, en general es condenado por hereje.[18] Una consecuencia más de la disposición supersticiosa e ignorante del hombre de imaginar que todo lo que sucede, sucede por su causa, es juzgar que lo más valioso o significativo de cada cosa o suceso es lo que le resulta a él más útil o beneficioso, y considerar como las más excelentes a aquellas por las cuales él está más complacido. De ahí que los hombres deriven sus nociones abstractas del “bien” y del “mal”, e ideas tales como cálido, frío, hermoso, feo, etc., en términos de lo que a ellos les parece bueno, cálido o hermoso y, al mismo tiempo que se creen a sí mismos libres y responsables de su conducta hacia los dioses, propongan los conceptos de “bien” y “mal”, elogio y culpa, pecado y mérito en relación con sus actitudes y acciones. No obstante, debido a que las cosas que los hombres imaginan varían y entran en conflicto, no es de ningún modo sorprendente, señala Spinoza de paso, “que entre los hombres hayan nacido todas esas controversias que conocemos y de ellas finalmente el escepticismo”.[19] “Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la Naturaleza son solamente modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino únicamente la contextura de la imaginación.”[20]

La segunda parte de la *Ética*, y el segundo estadio del sistema de Spinoza, concierne a la relación entre cuerpo y mente y las obras de la mente. Comienza con definiciones de “extensión” y “mente”, y las proposiciones de que “el pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante” (II, Prop. I), e igualmente que “la extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa” (II, Prop. II). El vínculo que conecta el razonamiento establecido en la Parte I es la proposición (II, Prop. VII): “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”. Ésta es una afirmación compleja y atrevida que el lector moderno difícilmente puede aceptar sin un cuestionamiento serio.[21] Pero el rígido y dogmático paralelismo que establece Spinoza entre cuerpo y mente tiene cierto poder de convencimiento si se entiende en el sentido de que su doctrina de la sustancia única necesariamente implica una manifestación paralela

de la extensión para cada manifestación mental, independientemente de que esta última esté expresada en la forma de una idea suficiente o insuficiente, o sea meramente un capricho, una sensación o una forma primitiva de sensibilidad.[22] Las dos cadenas del fenómeno están separadas conceptualmente, pero no en la realidad, siendo distintos aspectos de una y la misma realidad, y por lo tanto no pueden interactuar o influirse mutuamente. Con todo, están inherentemente vinculados en términos de causa y efecto.

Si todos los cuerpos pertenecen a la misma sustancia, como argumenta Spinoza, entonces, es necesario explicar la individualización de los cuerpos; para ello alega que todos los cuerpos "se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y de la lentitud, y no en razón de su sustancia".[23] Su posición de que todo el movimiento es inherente a la materia y no hay tal cosa como una "extensión" estática, como pensaba Descartes, proporciona de hecho una herramienta conceptual para explicar las vastas diferencias en textura, penetración, peso, etc., entre los diferentes tipos de sólidos, líquidos y gases. El hecho, además, de que un cuerpo en movimiento o en reposo deba estar determinado por otro cuerpo para moverse o permanecer en reposo, que a su vez ha sido igualmente determinado por otro para moverse o reposar y así hasta el infinito,[24] significa que bajo el atributo de la "extensión" todo el universo consiste en una interacción de cuerpos mecánicamente relacionados. Todas las formas por las cuales un cuerpo se ve afectado por otro, sostiene Spinoza, se derivan en parte de la naturaleza del cuerpo afectado y en parte del cuerpo que lo afecta.[25]

La mente humana como la sensibilidad del cuerpo, y por lo tanto como parte del cuerpo, "no conoce al cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afectaciones con que es afectado el cuerpo" (II, Prop. XIX); esto es, nuestra mente, y de hecho cualquier mente, es en esencia conciencia del impacto de otros cuerpos sobre el cuerpo, en otras palabras, sensaciones, impresiones y emociones. Debido a que la mente humana es la idea misma o conciencia del cuerpo humano, no puede conocerse, "sólo en tanto percibe […] el cuerpo humano mismo". Ni tampoco puede la mente humana percibir algún cuerpo externo como existe en la realidad, excepto a través de sus ideas de las impresiones de su propio cuerpo. Esto lleva a la doctrina clave de que las "ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto se refieren sólo al alma humana, no son claras y distintas, sino confusas" (II, Prop. XXVIII). En consecuencia, las ideas incorrectas o falsas no están menos basadas en la realidad que las ideas correctas, pero provienen de una naturaleza inadecuada, mutilada y confusa de las percepciones de nuestros sentidos. Con esto, Spinoza creía haber explicado por qué la mayor parte de las ideas de los hombres son confusas o falsas y por qué la humanidad sólo muy lentamente y a tientas transita su camino hacia la razón y, por último, la filosofía.

La percepción de los sentidos es entonces la base de todas las ideas, pero en sí lleva sólo a ideas falsas. Los hombres suponen que son libres porque son conscientes de sus

deseos y acciones, pero en realidad son ignorantes de las causas por las cuales están determinados a desear y actuar como lo hacen. De igual manera, incluso aunque sepamos la distancia real entre el Sol y la Tierra, aún imaginamos que está más cerca de nosotros de lo que está, dice Spinoza, porque el efecto sobre nuestros cuerpos es lo que determina nuestra percepción del Sol. Las ideas verdaderas y falsas, por tanto, son igualmente "reales" y sólo es posible diferenciarlas introduciendo el criterio de la lógica, las medidas y las proporciones matemáticas. Sólo la razón puede proporcionarnos ideas "adecuadas" y, de acuerdo con Spinoza, una demostración basada en la razón es aquella que usa medidas y cálculos matemáticamente verificables para diferenciar lo que es verdad de lo que es falso. La verdad es entonces el criterio de sí misma y de lo que es incorrecto; "el que tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de ello" (II, Prop. XLIII). Dado que la proporción matemática es el único criterio de verdad de Spinoza, la diferencia entre verdad y falsedad debe ser exacta y absoluta. De aquí, la lógica precisa de la racionalidad matemática, se deduce que "no es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias" (II, Prop. XLIV) y que esta necesidad de demostración racional es idéntica a la necesidad de las cosas y corresponde a la necesidad de la naturaleza eterna de Dios. Puesto que la mente es la sensibilidad del cuerpo, entonces "en el alma no hay ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito" (II, Prop. XLVIII). Entonces, la naturaleza determina a la mente de la misma manera que a las cosas físicas.

Puesto que las ideas falsas son impresiones reales que involucran ideas completas o truncas, éstas bien pueden ser seguidas por más hombres, y más persistentemente, que las ideas verdaderas. Sin embargo, puesto que son inadecuadas, las falsas ideas siempre van a ser "inciertas", en el sentido técnico particular de Spinoza, en las mentes de todos los hombres; precisamente porque estas ideas son "inadecuadas" y pueden refutarse mediante el razonamiento, es que aquellos que sostienen ideas falsas, por muy obstinados que sean, en ciertas circunstancias podrían llegar a entender. Las ideas falsas son "inciertas", incluso en la mente más dogmática, en el sentido de que no puede aducirse ninguna prueba viable para defenderlas: "pues por certidumbre entendemos algo positivo, pero no la privación de duda".[26] Una idea, en tanto y en cuanto es una idea, según Spinoza, debe involucrar una afirmación o negación sobre algo real que es verdadero o falso en el sentido de ser una interpretación demostrablemente adecuada o inadecuada de hechos reales.

Spinoza concluye la Parte II de la *Ética* con un paso crucial, explicando su doctrina de que "en el alma no se da ninguna volición, o sea, afirmación y negación, aparte de aquella que implica la idea en cuanto es idea" (II, Prop. XLIX). Esto es, no hay voluntad

propia que no sea una idea, lo que lleva el corolario de que “la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo”.[27] Esta doctrina de las ideas y la voluntad nos enseña que actuamos sólo por mandato de Dios, y cuanto más lo hacemos, más perfectas son nuestras acciones y mayor nuestro entendimiento de Dios (o la Naturaleza). Esta doctrina, entonces, además de darnos una completa paz mental, “nos enseña en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud, a saber: en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a obrar sólo aquello que el amor y la moralidad aconsejan”. Por ello, dice, podemos ver claramente cuán lejos se apartan los hombres de una verdadera valoración de la virtud cuando esperan ser recompensados por Dios por sus buenas acciones. La doctrina, en su opinión, también nos enseña a permanecer en calma y ser constantes frente a la fortuna, y a estar preparados para las experiencias beneficiosas tanto como para las adversas. “Puesto que todo se sigue del eterno decreto de Dios con la misma necesidad con que de la esencia del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.”[28] Tal doctrina también contribuye a la vida social, sostiene, puesto que nos enseña a no odiar, ni despreciar, burlarnos o envidiar a nadie, y también que debemos estar contentos con lo que tenemos y ayudar a nuestro prójimo “no por misericordia mujeril, por parcialidad o por superstición, sino por la sola guía de razón […] según lo exijan el tiempo y la ocasión”.[29]

La tercera parte de la *Ética* se ocupa de las emociones y la conducta del hombre. Comienza diciendo que la razón puede comprender la irracionalidad, la inadecuación y el absurdo de lo que hacen los hombres, y por qué lo hacen, ya que nada en la naturaleza ocurre debido a un defecto suyo, pues la naturaleza es siempre la misma y su virtud y poder de acción son uno y el mismo en todas partes. “Por tanto, uno y el mismo debe ser también el método para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la Naturaleza.”[30] De ahí que las emociones humanas tales como el odio, la ira, la envidia, el amor, etc., consideradas en sí mismas, se deriven de la misma necesidad y fuerza de la naturaleza que el resto de las cosas particulares. El término técnico de Spinoza para emoción es “afecto” y, en concordancia con sus principios establecidos, entiende por “afecto” *(affectus)* “las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones”.[31]

Al explicar su teoría de las emociones, Spinoza nos recuerda que la mente y el cuerpo no son una interacción sino una misma identidad. De ahí que “ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a nada más (si lo hay)” (III, Prop. II). La doctrina central en torno a la cual organiza esta parte de su sistema es el concepto de *conatus*, esto es, el esfuerzo natural o la inclinación, la tendencia motriz, por así decirlo, de cada cuerpo existente. De acuerdo con Spinoza, “ninguna cosa puede ser destruida, sino por una causa externa” (III, Prop. IV) y “cada

cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser” *(Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse persevare conatur)* (III, Prop. VI). Esto es más que un mero instinto natural de autopreservación. Más bien, lo que quiere decir es que la lucha por persistir en la esencia o naturaleza propia: “el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia real de la cosa misma” (III, Prop. VII). Esto significa que los seres y las cosas son capaces de no hacer otra cosa que lo que se sigue necesariamente de su naturaleza determinada. De ahí que el apetito o el deseo en el hombre sea la simple manifestación del *conatus*, el esfuerzo de la mente humana por perseverar en su ser.[32]

La naturaleza del hombre es tal que “el alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo” (III, Prop. XII). Cuando, por el contrario, “el alma imagina cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras que excluyan la existencia de aquéllas” (III, Prop. XIII). Estas proposiciones, sostiene Spinoza, son la clave para entender el odio y el amor.[33] El amor no es otra cosa que la alegría (o placer = *laetitia*) con la idea acompañante de una causa externa, y el odio no es otra cosa que la tristeza (o dolor = *tristitia*) con la idea acompañante de una causa externa.[34] De ahí que aquel que ama lucha necesariamente por tener presente y preservar la cosa que ama; mientras que aquel que odia lucha por eliminar y destruir la cosa que odia. Aquel que imagina que lo que ama es destruido se va a ver entristecido, mientras que aquel que imagina que lo preserva se va a regocijar; e inversamente, aquel que imagina que lo que odia es destruido se va a regocijar. Esto lleva a la conclusión de que “todo aquello que imaginamos que conduce a la alegría [placer], nos esforzamos en promover que suceda; pero lo que imaginamos que repugna, o sea, que conduce a la tristeza [dolor], nos esforzamos por alejarlo o destruirlo” (III, Prop. XXVIII). Porque *laetitia* (alegría-placer) y *tristitia* (tristeza-dolor) son las emociones primarias relacionadas con el *conatus*, el impulso individual por conservarse a sí mismo, “entre todos los afectos que se refieren al alma en cuanto obra no se dan otros que los que se refieren a la alegría [*laetitia*] o al deseo” (III, Prop. LIX).

El deseo, sostiene Spinoza, es el apetito junto con la conciencia de él; y el apetito es la esencia misma del hombre en tanto está predeterminado a hacer lo que lo preserva y potencia su ser. “La alegría [placer] es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección”, mientras que la “tristeza [dolor] es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección”.[35] En la cuarta y penúltima parte de la *Ética*, Spinoza se centra en las consecuencias de la inadecuación o “esclavitud” que resulta de la incapacidad del hombre de moderar o limitar sus emociones. Estar bajo el dominio de la emoción es una forma de sometimiento, dice, porque “el hombre sometido a los afectos no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera que a

menudo está compelido, aun viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor”.[36] Aquí Spinoza introduce su famosa doctrina de la relatividad del bien y del mal. Puesto que, como cree haber demostrado en la Parte I, Dios (o la naturaleza) no existe para un fin, ni tiene libertad, ni inteligencia (o bondad), los términos “bien” y “mal” no significan un carácter absoluto o intrínseco, “son, pues, en realidad, solamente, modos de pensar, es decir, nociones que solemos forjar porque comparamos entre sí los individuos de la misma especie o del mismo género”.[37] En efecto, argumenta, la misma cosa puede ser alternativamente buena, mala o neutral, dependiendo de las circunstancias, como la música animada lo es en relación con la melancolía, los dolientes o los sordos. Relativamente, no obstante, en relación con el hombre estos términos asumen un significado: “Por bueno, entenderé lo que sabemos ciertamente que nos es útil […] por malo, en cambio, lo que sabemos ciertamente que impide que seamos poseedores de algún bien”.[38] De esto, Spinoza deduce que “el conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que el efecto de la alegría [placer] o la tristeza [dolor] en cuanto somos conscientes de él” (IV, Prop. VIII), lo que a su vez nos lleva a su doctrina clave: “cada cual apetece o aborrece necesariamente, por las leyes de su naturaleza, lo que juzga que es bueno o malo” (IV, Prop. XIX).

De aquí se deriva el novedoso y aparentemente paradójico concepto de Spinoza: que “la virtud es la potencia humana misma, que se define por la sola esencia del hombre, esto es, que se define por el solo esfuerzo con que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser. Luego, cuanto más se esfuerza cada cual por conservar su ser y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está”.[39] No obstante, no se puede decir que se actúa realmente desde la virtud cuando lo hace sobre la base de ideas inadecuadas. La virtud verdadera en el hombre necesariamente encierra la búsqueda por entender lo que realmente promueve su autoconservación y la ventaja individual. Esto, entonces, lleva directamente a la doctrina ética central de Spinoza: “obrar absolutamente por virtud no es en nos-otros nada más que obrar, vivir y conservar su ser (estos tres términos significan lo mismo) bajo la guía de la razón, teniendo por fundamento la búsqueda de la propia utilidad” (IV, Prop. XXIV).

Puesto que nadie se esfuerza por preservar su ser con otro fin distinto de éste mismo, no puede haber un sistema moral racional o significativo que no esté basado en la lucha por preservar el ser propio. Pero dado que sabemos que nada es definitivamente bueno o malo, excepto lo que nos ayuda u obstaculiza en el ejercicio de nuestra razón, sólo a través de la razón puede alcanzarse la verdadera virtud y sólo por la razón puede el hombre realmente promover su propia ventaja. Esto lleva a la proposición de que “el sumo bien del alma es el conocimiento de Dios, y la suma virtud del alma conocer a Dios” (IV, Prop. XXVIII). Cuando están esclavizados y desgarrados por sus pasiones, los hombres naturalmente se enfrentan unos con otros y entran en conflicto. No obstante,

“en cuanto los hombres viven según la guía de la razón, sólo entonces concuerdan siempre necesariamente en naturaleza” *(Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt)* (IV, Prop. XXXV).[40] Cuando cada hombre busca su propio beneficio de acuerdo con la razón, los hombres son más útiles unos para otros y la vida social se desarrolla mejor. Pues cuanto más busca cada persona su propio beneficio y se esfuerza por preservarse, más dotada de virtud está, o lo que es lo mismo, mayor es su poder de actuar en concordancia con las leyes de su propia naturaleza, esto es, de vivir según la guía de la razón.

Se sabe que los hombres raramente viven “según la guía de la razón”. Más bien están constituidos de tal manera que usualmente son envidiosos del otro y onerosos para él. No obstante, la experiencia de cada día muestra que al ayudarse unos a otros los hombres pueden procurarse con más facilidad las cosas que necesitan, y al unir fuerzas evitan mejor los peligros que los amenazan. “El sumo bien de los que siguen la virtud es común a todos y de él todos pueden gozar igualmente” (IV, Prop. XXXVI). Si los hombres vivieran según la guía de la razón, todos poseerían este “sumo bien” sin injuriar a nadie más. Empero, como los hombres están, por el contrario, en su mayoría guiados por sus pasiones, se ven arrastrados en direcciones contrarias y caen en la contienda. Para que los hombres puedan ser capaces de vivir armónicamente y ayudarse los unos a los otros, es necesario que cada persona renuncie a su derecho natural individual y de esta manera cada uno confíe en que el otro no lo va a atacar ni perjudicar. Además, existe un mecanismo en la naturaleza humana por medio del cual puede alcanzarse esta meta. Debido a que ningún “afecto” puede ser controlado, excepto por una emoción más fuerte que la primera, y contraria a ella, cada uno puede ser llevado a evitar hacer daño sólo por el temor de sufrir una injuria mayor que ese daño.

Por consiguiente, para que una sociedad se pueda conservar debe apropiarse del derecho que cada uno tiene por naturaleza de vengarse a sí mismo y de juzgar en lo concerniente a “lo bueno y lo malo”. En esas circunstancias, la sociedad adquiere el poder de imponer un marco común de conductas permitidas y proscritas, de hacer leyes y sostenerlas, y de mantener esas leyes, no por la fuerza de la razón, que no puede refrenar las pasiones, sino por medio de advertencias, elementos disuasorios y penalidades. Una sociedad semejante, sostenida por medio de leyes y el poder que tiene de preservarse a sí misma, se llama Estado, y aquellos que viven bajo él y son defendidos por sus leyes, ciudadanos. Sólo en el contexto del Estado puede decidirse, y “por consenso común se decide lo que es bueno y lo que es malo”.[41] El pecado, en consecuencia, no es otra cosa que la desobediencia de las normas de la sociedad y las leyes del Estado, y sólo puede ser castigado por las dependencias del Estado. “Puesto que son buenas aquellas cosas que ayudan a las partes del cuerpo para que cumplan su función y puesto que la alegría [placer] consiste en que la potencia del hombre, en cuanto

consta de alma y cuerpo, se favorezca o aumente, son buenas todas aquellas cosas que proporcionan alegría [placer]."[42] Sin embargo, a no ser que se vea atemperado por la razón y la prudencia, la mayoría de las formas de deseo por la alegría (placer) son excesivas y pronto sucede un efecto contrario, dado que las cosas no existen con la finalidad de afectarnos con alegría y su *conatus* no está determinado para proporcionarnos ventaja, y porque la mayoría de las alegrías (placer) están conectadas sólo con una parte del cuerpo; y también debido a que cuando seguimos nuestras emociones apreciamos la mayor parte de los placeres del momento y no podemos apreciar las consecuencias futuras "con ecuanimidad".[43]

La parte quinta y final de la *Ética* se ocupa de mostrar qué es la "libertad del alma o beatitud".[44] Comienza por realizar algunos señalamientos críticos y desechar la concepción de Descartes de la unión de cuerpo y mente, y "todo lo que afirma acerca de la voluntad y su libertad".[45] Aquí el concepto clave de Spinoza es que "si una conmoción del ánimo, o sea, un afecto, la separamos del pensamiento de una causa externa y la unimos a otros pensamientos, se destruirán el amor o el odio a la causa externa, como asimismo las fluctuaciones del ánimo que nacen de estos afectos" (V, Prop. II). En consecuencia, cuanto mejor entendemos y más conocemos una emoción, más la tenemos bajo nuestro control y menos sufre el ánimo por ella. Esto lleva a la famosa doctrina: "el alma entiende todas las cosas como necesarias, en tanto tiene una potencia mayor sobre los afectos, o sea, padece menos en virtud de ellos" (V, Prop. VI). Entonces, por ejemplo, para hacer a un lado el miedo, "se ha de recapitular e imaginar a menudo los peligros comunes de la vida, y de qué modo pueden evitarse y superarse lo mejor posible mediante la presencia y la fortaleza de ánimo".[46]

"Es […] común a todos aquellos a quienes es adversa la fortuna y que son impotentes de ánimo", argumenta Spinoza, lamentarse y expresar resentimiento hacia aquellos que tienen lo que a ellos les falta. Así, el pobre hombre que es codicioso no deja de hablar de los vicios del rico y del mal uso que hace de su dinero. Los ambiciosos que están frustrados se obsesionan con la vaciedad y el abuso del poder y el estatus. Un hombre rechazado por su amante puede muy bien no pensar en otra cosa que en la inconstancia y falsedad de las mujeres. Sin embargo, con tales pensamientos uno sólo se desespera y les muestra a los otros que no puede vivir tranquilamente con su propia falta de éxito. Spinoza insiste en que contra esta tendencia de nuestra naturaleza el hombre puede cultivar su razón y aprender a "gobernar sus afectos y apetitos por el solo amor de la libertad".[47] De aquí se deriva el argumento de Spinoza de que "el alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas, se refieran a la idea de Dios" (V, Prop. XIV). La ventaja de proceder así es que en las afecciones propias el amor está generalizado al máximo y el odio minimizado, pues "nadie puede tener odio a Dios" (V, Prop. XVIII).

Habiendo “terminado con todo lo que concierne a esta vida presente”,[48] Spinoza imprime a las secciones finales de la *Ética* una cualidad enigmática e inescrutable, por lo que, para muchos, esta parte carece del aire de infalibilidad y eficacia lógica prevaleciente hasta entonces. Ya en el *Tratado breve*, Spinoza enuncia su doctrina del alma humana estableciendo su mortalidad, esto es, en tanto y en cuanto está unida al cuerpo perece con el cuerpo; pero en otro sentido contiene una especie de inmortalidad, esto es, en tanto es parte de la causa de la existencia del alma, es decir, Dios (o la Naturaleza) debe al igual que la totalidad de todas las cosas permanecer inmutable e inmortal.[49] Esto reaparece más tarde en la *Ética* como la famosa enseñanza de que “el alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella subsiste algo que es eterno” (V, Prop. XXIII). Al explicar esto, Spinoza subraya que nosotros no le atribuimos duración al alma, “sino mientras dura el cuerpo”. Como, sin embargo, aquello que se concibe con una cierta necesidad eterna en virtud de la esencia misma de Dios es, no obstante, algo; este algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno”.[50] Este elemento de inmortalidad, como sea que se explique, claramente tiene que ver con la habilidad de la mente para comprender las ideas eternamente verdaderas y la noción de que al pensar en cosas eternas, como todos deben hacer en algún grado, uno participa de la eternidad.

Estrechamente conectada con este elemento de la inmortalidad del alma humana, argumenta Spinoza, está la más elevada forma del conocimiento. Nuestro conocimiento, explica en la Parte II de la *Ética*, es de tres tipos y se alcanza por tres diferentes caminos. El “conocimiento del primer género, opinión o imaginación” está basado en las representaciones obtenidas “por los sentidos, mutiladas, confusas y sin orden para el entendimiento”, esto es, el conocimiento de la percepción sensorial o lo que Spinoza también llama “conocimiento por experiencia vaga”.[51] La razón o “conocimiento del segundo género” es la inferencia correcta de “nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas”, esto es, la deducción lógica en términos de proporciones geométricamente relacionadas. El género “tercero, que llamaremos ciencia intuitiva procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”.[52] La diferencia, aparentemente, entre el segundo y el tercer tipo de conocimiento, es que el segundo requiere pasos formales de razonamiento, como algo distinto de la comprensión directa intelectual de las propiedades características de la última, y también en que la segunda no llega a alcanzar la esencia profunda y el esquema más amplio de las cosas.[53] El vínculo entre este tercer tipo de conocimiento y los elementos de inmortalidad en la existencia humana es que “el sumo esfuerzo del alma y su suma virtud es entender las cosas mediante el tercer género de conocimiento” (V, Prop. XXV) y “de este tercer género de conocimiento nace la suma satisfacción del alma que puede darse” (V, Prop. XXVII). El deseo de conocer las cosas de

acuerdo con el tercer tipo de conocimiento no puede surgir en el hombre, afirma Spinoza, sobre la base de la percepción de los sentidos del primer tipo de conocimiento, sino sólo como una consecuencia de la razón. Además, “el tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal en cuanto el alma misma es eterna” (V, Prop. XXXI), de ahí que, cuanto más capaz es alguien de alcanzar “este género de conocimiento, es tanto más consciente de sí y de Dios, esto es, es tanto más perfecto y bienaventurado”.[54] En consecuencia, declara Spinoza, “el amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno” (V, Prop. XXXIII) y “nada se da en la Naturaleza que sea contrario a este amor intelectual o que pueda quitarlo” (V, Prop. XXXVII). Esto conduce a la proposición final, en la cuasi religión filosófica universal de Spinoza: “la beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir nuestras concupiscencias”.[55]

XIV. SPINOZA, LA CIENCIA Y LOS CIENTÍFICOS

1. EL PENSAMIENTO RADICAL Y LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA

En agosto de 1663, Henry Oldenburg, presidente de la Royal Society y uno de los observadores más atentos de la ciencia británica y europea de la época, le escribió a Spinoza exhortándolo a que uniera sus fuerzas a las de Robert Boyle (1627-1691), en ese tiempo una figura central de la ciencia inglesa: "quisiera que se unieran por obra mía vuestros ingenios para el cultivo de la Filosofía sólida y verdadera. Séame permitido aconsejaros a Vos que sigáis con vuestro agudo genio matemático sistematizando los principios de todas las cosas, del mismo modo que solicito de mi amigo Boyle que ilustre y confirme esta Filosofía mediante reiterados y precisos experimentos y observaciones".[1] La notable ausencia o marginación de Spinoza en la mayoría de las historias y diccionarios científicos podría hacer pensar que la propuesta de Oldenburg es inadecuada. Mucho más frecuente es encontrar posiciones como ésta: "en lo que a las ciencias naturales y las matemáticas concierne […] si bien Spinoza era absolutamente competente y estaba familiarizado con algunos de los mejores trabajos de su época, su contribución a la investigación y la teoría fue menor".[2] No obstante, existen motivos para argumentar, como sugiere Oldenberg, que Spinoza tuvo de hecho un lugar especial en la historia del pensamiento científico.

Spinoza había sido practicante de la ciencia y colaboró de manera importante en el desarrollo del microscopio antes de Leeuwenhoek, por lo que su filosofía estuvo profundamente influida por su concepción de la ciencia y el método científico. En efecto, sin duda se hubiera horrorizado ante cualquier insinuación de que él y su filosofía estaban alejados de la ciencia moderna, no sólo porque dedicó mucho tiempo a realizar experimentos, estudiarlos y discutir sus resultados con otros científicos, así como a armar microscopios y telescopios, sino porque, además, era esencial para la concepción de su filosofía que su pensamiento estuviera firmemente anclado en las reglas y procedimientos de las matemáticas y la ciencia.[3] Pues Spinoza, como pensador, declaraba estar buscando las "ideas verdaderas" sobre la naturaleza y su forma de operar, concebidas en términos de causas y efectos matemáticamente verificables. Esto lo condujo a adoptar una noción de racionalidad científica extraordinariamente precisa y completa, que lo llevó a rechazar una y otra vez, con frecuencia burlonamente, argumentos, creencias y tradiciones que entraban en conflicto con las leyes de la naturaleza expresadas en términos mecanicistas y matemáticamente verificables. El hecho de ser más extremo, más maximalista en este sentido que cualquier otro pensador científico anterior a La Mettrie y Diderot —y mucho más que Boyle o Newton—, lo hace un personaje valioso y excepcional en la historia de

la modernidad y el pensamiento científico.

Los cartesianos postulaban una dicotomía de la sustancia, concebían que la realidad operaba dentro de dos esferas o series de reglas totalmente separadas que gobernaban la realidad, y que sólo una de ellas era mecánica y estaba sujeta a las leyes físicas de causa y efecto. Boyle, Newton y otros empiristas ingleses insistían en que sólo de lo que se ha comprobado, por medio de la experimentación, que opera mecánicamente, se puede saber con certeza que está sujeto a las leyes de causa y efecto, lo cual deja fuera de lo que es humanamente conocible muchas cosas. Por tanto, sólo Spinoza y sus seguidores postulan que los conceptos mecanicistas producidos por los avances científicos del siglo XVII tenían aplicación universal, de modo que todo lo que existe obedece al mismo sistema de reglas sin que haya otra realidad posible o modo del ser más allá o fuera de las leyes del movimiento que rigen la naturaleza. "Por tanto —concluye Spinoza— no sucede nada en la naturaleza que repugne a sus leyes universales, ni nada que no esté acorde con ellas o no se derive de ellas."[4] Esto, desde luego, es inherente a su doctrina de "una sustancia única".

La discusión de los "milagros" en el *Tratado teológico-político* ilustra claramente que los modos de explicación y los criterios científicos ocupan una posición central en la estructura total del sistema de Spinoza. Él rechaza las críticas de "aquellos que cultivan las ciencias naturales", quienes prefieren permanecer ignorantes de las causas naturales, porque cerrar la mente a la ciencia equivale a cerrarse al único criterio de verdad confiable y seguro que poseemos.[5] Nada sucede o existe más allá de las leyes de la naturaleza y por tanto no puede haber milagros; y aquellos que se cree o se supone que han ocurrido, de hecho tienen causas naturales que en su momento los hombres fueron incapaces de comprender. Como norma, Spinoza busca las causas naturales de cada fenómeno que ha impresionado o atemorizado a los hombres, incluyendo el amor que profesa la humanidad a los milagros. Es tanto el llamado de los "milagros", observa, que a la fecha los hombres no han cesado de inventarlos con el propósito de convencer a la gente de que Dios los ama más que al resto, y que son la causa final de su creación y su continua conducción del mundo.[6] Inventar e invocar "milagros" y persuadir a otros de que crean en ellos es entonces un fenómeno natural, como también lo es que quienes los proclaman y elaboran suelan denunciar como "impíos" a aquellos que buscan explicarlos como sucesos naturales.[7]

En el centro de la filosofía de Spinoza, entonces, se encuentra el argumento de que "en la naturaleza no acontece nada que no siga de sus leyes, que estas leyes se extienden a todo lo que es concebido por el entendimiento divino, y que, finalmente, la naturaleza observa un orden fijo e inmutable", esto es, que las mismas leyes del movimiento y leyes de causa y efecto se aplican en todos los contextos y en todas partes.[8] Ciertamente, éste es un sistema metafísico que no puede probarse o refutarse científicamente. Sin

embargo, también es una teoría "científica" concebible sólo a partir del surgimiento de "la perspectiva mecanicista del mundo" del siglo XVII, que sostiene que las leyes demostradas por la ciencia a través de la experimentación y el cálculo matemático son universalmente válidas y el único criterio de verdad. Spinoza excluye de un golpe los "milagros", lo sobrenatural, lo mágico y la Providencia divina. En el centro de la valoración generalizada en la Europa de finales del siglo XVII de que Spinoza era "ateísta" se encuentra la percepción evidentemente correcta, de escritores tales como Boyle, Henry More, Musaeus, Huet y Loescher, de que la negación de Spinoza de los milagros, la Providencia, Satanás, los demonios, los ángeles, los espíritus y el alma inmortal del hombre se deriva de su argumento de que todo lo que sucede en el universo, o podría suceder, sigue *ex fixo et immutabili Naturae ordine*, es producto del orden fijo e inmutable de la naturaleza.[9] Un vehemente opositor de finales del siglo XVII denuncia a Spinoza como el fundador de una nueva idolatría: la adoración del "espectro" de la "certeza matemática".[10] De ahí que el concepto de verdad de Spinoza, y el criterio para juzgar lo que es verdadero, sea la "lógica matemática", y la racionalidad matemática aplicada universalmente proporciona, de Spinoza a Marx, el vínculo esencial entre la revolución científica y la tradición del pensamiento radical.[11]

No sólo se basaba la visión de Spinoza de los milagros, la Providencia y la crítica de la Biblia en lo que él y sus científicos contemporáneos llamaban "principios de las cosas naturales", sino que así era cada ramificación de su sistema. Es un hecho que su filosofía no nos parece "científica" hoy en día; pero esto se deriva de lo que (para nosotros) es una terminología extraña y el formato en el cual se expresa. A su entender, su filosofía estaba basada en la ciencia moderna experimental y deductiva. En su tratado sobre el "mejoramiento del entendimiento", Spinoza formula criterios para juzgar la validez o invalidez de todo razonamiento, de una manera que no distingue entre el método científico y el procedimiento filosófico. Spinoza basa su caso en la proposición de que el único criterio de verdad son los "principios de la naturaleza" expresados como ecuaciones matemáticamente verificables. El "dogmatismo epistemológico de Spinoza", como acertadamente se ha observado, "probablemente es el más alejado del escepticismo de todas las nuevas filosofías del siglo XVII. Es una genuina teoría antiescéptica que trata de erradicar la posibilidad o el absurdo de dudar o suspender el juicio".[12] La réplica de Spinoza a los escépticos es simplemente que "con ellos no hay que hablar de las ciencias […] Porque, si se les demuestra algo, no saben si la argumentación prueba o si es deficiente".[13] Su punto es que las verdades científicas y matemáticas —es decir, todas— son aquellas que son lógicamente demostrables a partir de pruebas correctamente aducidas. Los datos pueden explicarse correcta o incorrectamente, pero no tanto que no seamos capaces de juzgar si la explicación es correcta o no. Si la validez de las demostraciones matemáticas se pone en duda, entonces no puede conocerse nada en

absoluto y ninguna ciencia o filosofía investigadora es posible. Sin embargo, semejante posición escéptica, declara, sólo es defendible si uno no puede "ver ninguna imposibilidad ni necesidad", a despecho de la lógica matemática y las leyes mecánicas, lo cual, desde su punto de vista, simplemente no es posible. Uno no puede honestamente negar la fuerza lógica de la proposición de que dos y dos son cuatro. Spinoza pone el ejemplo de la redondez de la Tierra.[14] Sólo la ciencia puede probar que la tierra es redonda. Uno podría muy bien no creer que sea redonda hasta que se lo demuestren las pruebas, pero es imposible que alguien que las tiene dude o se oponga sinceramente a ellas.

La ciencia, en consecuencia, es esencial para adquirir un conocimiento significativo de la realidad y por lo tanto para el autoconocimiento humano, la felicidad y la salvación. Mas la ciencia no sólo nos ayuda a comprender la realidad, y a eliminar los miedos y las ansiedades irracionales; también mejora la vida humana de otras maneras al emancipar al hombre de las ansiedades y presiones que surgen de las necesidades básicas del cuerpo. "Dado que la salud es un medio no menospreciable para alcanzar este fin", afirma, como quien ha sufrido largamente de una enfermedad crónica, "habrá que organizar toda la Medicina, y de ningún modo se deberá despreciar la Mecánica, ya que muchas cosas que son difíciles se hacen fáciles con ella y así podemos ganar mucho tiempo y comodidad en la vida".[15] "Y a partir de esto cualquiera podrá ver que quiero dirigir todas las ciencias hacia un solo fin y objetivo, a saber, alcanzar esa suprema perfección humana de la cual hemos hablado; así, todo aquello que en las ciencias no nos hace avanzar hacia nuestro fin deberá ser desechado como inútil."[16]

El surgimiento de la "visión mecanicista del mundo", que comenzó con Galileo y Descartes, y en particular la formulación y el refinamiento de las leyes del movimiento, intensificaron por sí mismas la antítesis conceptual creciente en la cultura y el pensamiento europeos entre lo "natural" y lo "sobrenatural". En otras palabras, la agudización de esta antítesis es un fenómeno típico y generalizado del siglo XVII. Descartes, Hobbes, Leibniz, Malebranche e innumerables figuras menores contribuyeron de diferentes maneras a fortalecer la conciencia y estimular el debate sobre esta dicotomía creciente de la realidad. Con todo, como el profesor luterano Johannes Heinrich Müller afirmó en su conferencia inaugural sobre los milagros, en Altdorf en 1714, sólo Spinoza crea una antítesis absoluta e irreconciliable entre estas esferas o maneras de aprehender la realidad cada vez más diferentes, al desechar lo "sobrenatural" como un producto de nuestra imaginación. Al reformular los principios del ateísmo de los clásicos griegos, sostiene Müller, Spinoza es el principal "propagador" y "restaurador" de las ideas que ponen lo "natural" en conflicto fundamental con lo "milagroso", y por ello amenaza toda la base de la civilización cristiana (y, podría haber agregado, también la judía y la islámica): las ideas, la fe, la autoridad, la moral y el orden político y social.[17] En caso de que alguien del auditorio no estuviera familiarizado con el *Tratado* de

Spinoza, Müller declamó textualmente varios pasajes clave, en donde se afirma la absoluta validez de las leyes de la naturaleza demostradas por la ciencia y que nada puede ocurrir contrario a la naturaleza, la cual se apega a un orden eterno, fijo e inmutable. Esto, desde la perspectiva de Müller, representaba el desafío filosófico-teológico-científico fundamental de la época. Después de ponderar brevemente las críticas de Henry More y Frans Kuyper al sistema de "una sustancia" de Spinoza, juzga la respuesta cartesiana, y sobre todo la de Re-gnerus van Mansvelt, como el camino más efectivo para rescatar el universo de dos esferas, que separa el cuerpo del espíritu y da lugar a lo sobrenatural.[18]

El elemento más importante y excepcional en el pensamiento científico de Spinoza, entonces, es simplemente que la filosofía natural, o la ciencia, es de aplicabilidad universal y que no hay un área reservada fuera de ésta. Esto implica un fuerte contraste entre la racionalidad científica de Spinoza y la de cualquier otro filósofo o científico líder de la época, incluso Descartes. "Recuerdo", apunta Oldenburg en octubre de 1665, haciendo eco inconscientemente de los señalamientos de Meyer en su prefacio al volumen de Spinoza sobre Descartes,[19] "que habéis dicho en alguna ocasión que muchas de las cosas que, según Descartes, superan la comprensión humana —incluso cuestiones más sublimes y delicadas— pueden ser entendidas de modo evidente por los hombres y ser explicadas con toda claridad".[20] Todas las cosas que Descartes ha dicho que sobrepasan el entendimiento, declara Meyer, pueden, de acuerdo con Spinoza, "ser no sólo conocidas clara y distintamente, sino también explicadas con mucha comodidad, con tal que el Entendimiento humano se oriente en busca de la verdad y del conocimiento de las cosas por un camino distinto del que abrió y allanó Descartes".[21] En efecto, la visión del mundo mecanicista de Descartes estaba siendo radicalmente extendida para abarcar toda la realidad.

2. Spinoza y Huygens

Varios contemporáneos atestiguan la habilidad de Spinoza para preparar lentes y construir microscopios y telescopios, entre ellos, Leibniz, quien inició su correspondencia con Spinoza cuando estaba en Francfort en octubre de 1671, con la indicación de que "entre las muchas capacidades vuestras que la fama ha divulgado, sé que está vuestra gran habilidad en materia de óptica".[22] De acuerdo con su primer biógrafo, Lucas, Spinoza trabajaba en sus lentes y microscopios todos los días durante varias horas, "actividad en la que sobresalía de tal manera que si la muerte no se le hubiera anticipado, es de creer que habría descubierto los más bellos secretos de la óptica".[23] Los problemas relacionados con la óptica eran un interés permanente, y en particular intentó demostrar

las causas naturales del arcoíris, un fenómeno impactante por el cual los hombres se han sentido sobrecogidos y al que han atribuido por milenios causas sobrenaturales. Se sabe que trabajó duramente en este asunto, tal vez a mediados de la década de 1660, y escribió un tratado al respecto; pero insatisfecho con los resultados, él mismo, según Jelles, destruyó el manuscrito poco antes de su muerte. En su catálogo de 1719 de las obras de Spinoza, Charles Levier, el editor spinozista que trabajaba en La Haya, describió este tratado como el "tratado del Iris, o del arcoíris, que arrojó al fuego".[24] No obstante, incluso ahora, no es seguro que el texto esté irrevocablemente perdido.

Entre quienes mejor conocían los trabajos de Spinoza con microscopios figura el preeminente científico de la Edad de Oro holandesa, Christian Huygens. En la década de 1660, el microscopio holandés —a finales del siglo XVII el más avanza-do en Occidente — todavía estaba en una etapa rudimentaria, y cuando mucho ampliaba 30 o 40 veces, pero su importancia potencial como instrumento de investigación científica era evidente y Huygens consideraba que Spinoza, el científico regente de Ámsterdam, Johannes Hudde, y a él mismo eran los tres especialistas que lideraban las labores para mejorar y extender sus capacidades. Huygens fue a conocer personalmente a Spinoza a principios de la década de 1660 y habló con él sobre cuestiones científicas en numerosas ocasiones, particularmente a mediados de esa misma década.[25] De las cartas enviadas por Huygens desde París a su hermano en Voorburg, durante 1667-1668, en las que generalmente se refiere a Spinoza con una pizca de desprecio social, como "nostre Juif", "nostre Israelita", "le Juif de Voorburg", o simplemente "l'Israélite", se desprende que Huygens y Spinoza no estaban de acuerdo en cuanto al tamaño y la curvatura de las lentes de los microscopios. Al deliberar con su hermano, Huygens no oculta el hecho de que Spinoza era en algunos aspectos más competente incluso que él mismo con los microscopios.[26] En una ocasión, en abril de 1668, aseguró que "la experiencia confirma lo que dice Spinoza: que en el microscopio los objetivos más pequeños representan los objetos con mayor resolución que los grandes, con las amplitudes proporcionales a su tamaño" y agrega que "la razón de esto sería descubierta".[27] En otro tema de investigación óptica, en donde Huygens creía que había encontrado algo nuevo, le sugiere a su hermano que no le diga nada de esto a "l'Israélite", con quien él evidentemente permanecía en contacto desde París, no fuera a ser que Hudde y otros "se introdujeran en dicha especulación que aún tiene muchas otras utilidades".[28]

Bajo la superficie, la rivalidad apenas reprimida entre Huygens y Spinoza se extendía mucho más allá de las lentes y los microscopios. Para ambos, el tema central en la ciencia de la época era revisar y afinar las leyes del movimiento y la mecánica de Descartes. El hecho de que Spinoza participaba prominentemente en el debate científico holandés en el más alto nivel, entrevistándose con Hudde, De Volder y otras mentes científicas clave, así como con Huygens, está demostrado, entre otras pruebas, por la

carta que en 1676 le enviara desde Dunkirk un ingeniero hidráulico holandés —que entonces trabajaba para los franceses— a Huygens, en donde recuerda que cuando estuvo en Ámsterdam en 1665, 11 años atrás, había aprendido mucho sobre las admirables proezas de Huygens en ciencia "en varios encuentros y conversaciones maravillosas en compañía de Johannes Hudde, Benedictus de Spinoza y [Burchardus] de Volder [en ese tiempo] profesor de la universidad de Leiden".[29] Aunque siempre en términos superficialmente afables, en especial entre 1663 y 1665, cuando Spinoza en varias ocasiones visitó a los hermanos en su residencia señorial de "Hofwijck", en Voorburg,[30] las relaciones de Spinoza con el susceptible Huygens se convirtieron en una inextricable mezcla de reconocimiento mutuo y antagonismo soterrado. Hijos de Constantijn Huygens, secretario de dos príncipes de Orange, y acostumbrados a la vida cortesana, los Huygens se consideraban de un estatus social incomparablemente más alto que el de su amigo judío. No obstante, mientras el atisbo de irritación hacia el filósofo en la actitud de Huygens se derivaba principalmente de su obsesiva necesidad de aislamiento y un sentido de rivalidad relacionado con el formidable intelecto de Spinoza, su relación era mucho más complicada por la humilde autosuficiencia e independencia de Spinoza, que contrastaba de gran manera con la dependencia del primero, en un inicio respecto de su padre y, desde 1665, del patrocinio de Luis XIV, por el apoyo y los recursos necesarios para su investigación y la manutención de su elevado estatus social.[31]

Spinoza respetaba a Huygens y sus logros científicos, pero también se fue volviendo cada vez más crítico de él, una actitud nuevamente marcada por claros signos de irritación. Desde luego, los dos hombres eran inusualmente ambiciosos, pero de diferentes maneras. Huygens, vanidoso y autoritario, más manifiestamente sediento de gloria y reconocimiento internacional, quería tan sólo ser el más grande científico de su época, el que llenara el tipo de nicho que la cultura moderna occidental por lo general le concede a Newton, un científico sin duda más grande y con quien Huygens se ofendió en 1673 y dejó de hablarle.[32] De modo que ambos, Huygens y Spinoza, fueron genios, pero cada uno cultivaba grandiosos planes que sutilmente irritaban las sensibilidades del otro. A diferencia de Boyle, es poco probable que Huygens haya rechazado el sistema de Spinoza como tal. Pues, al contrario que su padre devotamente calvinista, Constantijn, Christian sólo fue nominalmente leal a la fe de su crianza, adhiriendo en forma privada al deísmo racionalista, lo que lo hacía muy receptivo a la visión general de la "ciencia" que defendía Spinoza.[33] Huygens era un maestro de los experimentos y los instrumentos científicos, pero no un empirista puro, y creía, al igual que Spinoza, que una visión del mundo matemáticamente anclada en el mecanicismo era un requisito y un marco esencial para la investigación con propósitos científicos.[34] El que su deísmo estaba profundamente arraigado se demuestra en su negación, cuando estaba desesperadamente enfermo, a permitir que le llevaran al clérigo, si bien, luego de su recuperación, incitó a

su hermano a que le reprochara el no haber mostrado suficiente preocupación por la salvación de su alma.[35] Huygens había abandonado los milagros, la teología y la fe, pero esto no le significó una relación más estrecha con Spinoza, ya que al gran físico le desagradaba discutir temas teológicos y era impecablemente discreto en público, mientras que Spinoza ya se había mostrado como un "ateísta" en la década de 1660 y después de la publicación de su *Tratado* era universalmente considerado como un opositor al cristianismo. Si Huygens alguna vez respondió a la carta de Leibniz de diciembre de 1679, en donde le preguntaba qué pensaba de la *Ética* de Spinoza y las "démonstrations prétendues" —no sobrevivió ninguna respuesta— es muy poco probable que haya revelado sus pensamientos más íntimos sobre la materia.[36]

En la raíz de las diferencias entre Huygens y Spinoza existía una fricción latente —de la que al menos uno de los dos era consciente en algún grado— en cuanto a cómo practicar la ciencia y qué metodología utilizar.[37] Ésta era una tensión no carente de afinidades con el enfrentamiento paralelo entre Spinoza y Boyle. Huygens, cultivado en Descartes, llegó a rechazar no sólo las pruebas de Descartes de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, sino también la mayor parte de sus formulaciones en física y mecánica, atribuyendo sus errores a una excesiva adicción al razonamiento abstracto divorciado de la observación y la experimentación.[38] En esta línea, supuestamente Spinoza le parecía a Huygens "cartesiano" más o menos incorregible, que participaba en la investigación científica sin involucrarse sistemáticamente en el trabajo experimental. Spinoza, por su parte, aunque le gustaban los experimentos, invariablemente subordinaba la experimentación y sus resultados a lo que, para él, era un marco de trabajo filosófico y teórico más amplio y correcto en términos generales.

Los principales puntos de discusión y desacuerdo se referían a las leyes del movimiento. En el verano y el otoño de 1666, durante la Segunda Guerra Anglo-holandesa, hubo un marcado enfriamiento en las relaciones entre Huygens y la Royal Society en Londres, por razones personales tanto como relativas a la guerra, y en ese tiempo Oldenburg le escribió varias veces a Spinoza preguntándole por las investigaciones de Huygens, entre ellas por su revisión de las leyes de Descartes sobre el movimiento.[39] Spinoza respondió con dos cartas que traicionaban claramente sus sentimientos encontrados hacia Huygens y su obra. "Ya ha pasado demasiado tiempo —escribió, expresando sus dudas acerca de si el prometido tratado de Huygens sobre la dinámica aparecería algún día— desde que él comenzó a alardear de que había descubierto, mediante cálculo, que las reglas del movimiento y las leyes de la naturaleza son totalmente distintas de las propuestas por Descartes y que las de Descartes son casi todas falsas."[40] Huygens en efecto había estado muy preocupado por las leyes del movimiento desde finales de la década de 1650 y para 1659 ya había escrito en borrador su tratado sobre la fuerza centrífuga, *De vi centrifuga*.[41] Sin embargo, no había revelado

sus conclusiones a otros científicos holandeses, entre ellos, Spinoza. “Y, sin embargo —le asegura Spinoza a Oldenburg, suponiendo erróneamente que el silencio de Huygens significaba que no había logrado alcanzar una reformulación de las leyes del movimiento—, no ha expuesto hasta ahora un solo ejemplo de ello”, aunque “hace más o menos un año le he oído decir que todo lo que había descubierto, tiempo ha, por el cálculo, lo ha comprobado después en Inglaterra mediante experimentos”, lo cual, agrega, “me cuesta creer”.[42]

Oldenburg entendió que Spinoza se refería a que las leyes del movimiento de Descartes eran de hecho inválidas. Empero, en su siguiente carta, Spinoza —quien, especialmente en esa coyuntura, no tenía más motivos que Huygens para ser abierto y cándido hacia Oldenburg— trató de disipar esta impresión: “yo sólo afirmé —si no me falla la memoria— que tal era la opinión del señor Huygens, pues yo no dije que fuera falsa, entre todas las Reglas de Descartes, más que la Sexta, sobre la cual el propio Huygens está en un error, a mi parecer”.[43] La Sexta Regla del Movimiento de Descartes sostiene que “si el cuerpo A estuviera en reposo y fuera exactísimamente igual al cuerpo B, que se mueve hacia él, en parte sería empujado por B y en parte sería repelido por él hacia el lado contrario”.[44] Esto es en efecto inválido, pero no menos que la mayoría del resto de las leyes del movimiento de Descartes.

Spinoza evidentemente deseaba decirle a Oldenburg lo menos posible, dado que sabemos que estaba en desacuerdo, en relación con las leyes del movimiento, tanto con Descartes como con la que suponía era la posición de Huygens. Descartes había sentado las bases y efectivamente fue el primero en visualizar cómo sería un sistema totalmente mecanicista de la física.[45] Spinoza está de acuerdo con él en que la materia es una única sustancia que abarca toda la realidad física y, en consecuencia, que no hay vacío y el cambio en cualquier cosa debe provenir de una fuerza superior *(variatio in aliqua re procedit a vi fortiori)*.[46] No obstante, como se desprende especialmente (pero no sólo) de su correspondencia con Tschirnhaus, en cuanto al resto, Spinoza ya hacía tiempo que había rechazado las leyes de la naturaleza de Descartes. En un escrito a Tschirnhaus de mayo de 1676, Spinoza afirma que “a partir de la extensión, tal y como la concibe Descartes, esto es, como una mole en reposo, no sólo es difícil, como decís, sino absolutamente imposible demostrar la existencia de los cuerpos. La materia en reposo permanecerá en su reposo por cuanto ella sola respecta y no será llevada a moverse si no es por una causa exterior más potente”, y luego agrega: “Por esta razón no he dudado en afirmar alguna vez que los principios cartesianos de las cosas naturales son inútiles cuando no absurdos”.[47] Al subrayar la imposibilidad de explicar la existencia de cuerpos individuales en el contexto del concepto de “extensión” de Descartes, Spinoza de hecho puso el dedo en uno de los mayores errores lógicos o elemento de incoherencia de la filosofía de Descartes.[48]

Para Descartes, el movimiento es externo a la materia y es Dios quien lo introduce en el mundo material; en forma más ambigua, Spinoza afirma en el libro en el que expone los principios de Descartes que "Dios es causa principal del movimiento" y que "Dios es la causa del movimiento y del reposo […] Luego también ahora los conserva con el mismo poder que los creó […] y, evidentemente, en la misma cantidad en que los creó por primera vez".[49] De hecho, ya en el *Tratado breve*, de 1661, queda claro que Spinoza concebía el movimiento como inherente a la materia e inseparable de la "extensión".[50] Además, su intento por resolver la dificultad de Descartes y explicar la existencia de cuerpos individuales dentro de un continuo infinito de "extensión" descansa precisamente en su concepción del movimiento como inherente a la materia, según la cual la diferenciación de los cuerpos y los diferentes tipos de materias proviene del efecto de movimiento, de modo que las diferencias entre los objetos y los diferentes estados del mismo objeto "surgen sólo de las diferentes proporciones de movimiento y reposo".[51] De esto nada queda exceptuado, de ahí que nuestros propios cuerpos posean una proporción diferente de movimiento y reposo, como niños nonatos de la que tienen durante la vida fuera del útero, o más tarde, cuando están muertos.[52]

En consecuencia, no hay en Spinoza, en contraste con Descartes, Malebranche, Leibniz o Locke, tal cosa como movimiento o fuerza motriz externa a la materia, la cual, en la mente de finales del siglo XVII, era una idea profundamente revolucionaria y escandalosa.[53] Tampoco existe tal cosa como la inercia, siendo el reposo meramente un equilibrio entre presiones opuestas. Contra tales argumentos, los cartesianos, hasta principios del siglo XVIII, persistieron tenazmente en defender su doctrina de que como "ningún cuerpo puede moverse a sí mismo —como lo expresa Régis—, sólo Dios es la causa primera y total de todo el movimiento que existe en el mundo".[54]

La noción de que el movimiento es inherente a la materia, que los cuerpos "se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo",[55] y la idea relacionada de que tal cohesión o solidez de cuerpos se desprende de la presión del aire a su alrededor —una forma de presión de los cuerpos sobre los cuerpos, todas juntas comprenden una idea "científica" revolucionaria que penetra todo el conjunto del sistema de Spinoza.[56] En algunos sentidos, ésta implica una concepción increíblemente "moderna" de la física y la biología, aunque, como él mismo le señaló a Tschirnhaus, no había tenido tiempo de desarrollarla.[57] Al definir el movimiento como integral a la sustancia, en vez de externo, y el factor que da individualidad a los cuerpos, Spinoza no sólo desafía el axioma cartesiano de que "la fuerza motora no es otra cosa que la voluntad que tiene Dios de poner en movimiento la materia";[58] sino que proporciona el primer germen de la idea de que la creación y la evolución de los cuerpos vivientes e inanimados son procesos naturales inherentes a las propiedades de la naturaleza misma.

Este “principio de mutación intrínseca” *(principium mutationis intrinsicae)*, que fue más tarde defendido por De Volder, y que, como señaló Leibniz, nos conduce irresistiblemente a una concepción spinozista del mundo,[59] se volvió un rasgo característico de la tradición del pensamiento radical, desmarcándolo del newtonismo, así como del cartesianismo y del leibnizismo. Así, Adriaen Verwer, en su tratado antispinozista de 1683, identifica la tesis de que el movimiento es integral a la materia, y la negación del concepto cartesiano del reposo absoluto, como uno de los principales rasgos definitorios del spinozismo popular que se encontró en Ámsterdam en esos tiempos. A Spinoza le seguirían en adoptar esta posición De Volder, Overcamp, Cuffeler, Tschirnhaus, Toland y Wyermars y, más tarde, La Mettrie, Diderot y todos aquellos que luego fueron definidos como “nouveaux Spinosistes”, refiriéndose a científicos y pensadores que visualizaron la creación de la vida y la mutación de las formas de vida como un proceso de la evolución natural.[60]

3. Spinoza *versus* Boyle

Otra tendencia central del pensamiento científico de Spinoza es su crítica a Boyle. Spinoza no era de ninguna manera hostil a los experimentos y la investigación práctica. Aunque carecía de los recursos para emprender él mismo experimentos elaborados, le encantaba estudiar insectos y otros objetos bajo sus microscopios y, durante la década de 1660, estuvo presente intermitentemente en intrincados experimentos en Ámsterdam y en la residencia de Huygens. No obstante, creía que por sí mismos la observación, experimentación y registro de datos eran neutrales, no concluyentes y engañosos. Los datos observados sólo eran materia prima del discurso científico y nos decían poco por sí mismos. El empirismo como teoría científica tenía poco sentido para él porque el experimento científico únicamente podía probar o refutar proposiciones una vez que se había elaborado un marco teórico coherente. Pues de otra manera no había puntos de referencia o criterios contra los cuales oponer los hallazgos empíricos. De ahí que, infería Spinoza, la filosofía experimental por sí misma no pueda demostrar las leyes fijas e inmutables de la naturaleza ni determinar los límites generales y la extensión del conocimiento científico. En este sentido, Spinoza sí relegó la observación y la experimentación al segundo nivel de confirmar o contradecir hipótesis, y fue sobre esta base que criticó a Boyle y al empirismo de la Royal Society.

Por consiguiente, Spinoza y Boyle cultivaron concepciones antitéticamente diferentes del carácter y los procedimientos de la ciencia.[61] Boyle consideraba la “forma experimental de filosofar” como la única base segura del conocimiento confiable y hacía hincapié en la “oscuridad y las imperfecciones de nuestro conocimiento humano”,[62]

porque "el conocimiento de la razón abstracta es tan limitado y engañoso" que el pensador "que busca el conocimiento sólo en sí mismo, va a permanecer ignorante de la mayor parte de las cosas, y difícilmente escape a estar equivocado en una gran parte de las cosas que sabe".[63] Boyle, de hecho, despreciaba a aquellos "filósofos ateístas" que le daban primacía a la razón: "esos mentirosos que pretenden filosofar y entienden tan poco los misterios de la naturaleza como creen en el cristianismo".[64] Es por la "razón sin límites", argumenta, que algunos filósofos "han errado tanto que niegan todas las sustancias inmateriales, y en cambio prefieren degradar tanto a la deidad misma, como para imputarle una naturaleza corpórea antes que permitir que todo tenga un ser; esto no lo comprende su imaginación, que ellos mismos reconocen que no es otra cosa que una facultad corpórea".[65] El objetivo de Boyle era construir, sobre la base del trabajo puramente experimental, un universo sistemáticamente mecanicista pero carente de la conducción creativa inherente y que alojara, o al menos relegara a la esfera de lo incognoscible, lo que está sobre, más allá o que "desbarata" el orden natural de las cosas; en otras palabras, lo que es sobrenatural o, como él lo llama, "prenatural".[66]

Principal inspirador del "argumento del diseño", Boyle creía que la única manera en que podemos "concebir cómo una fábrica tan grande como el mundo puede preservarse en orden y no correr detrás del caos" es "considerar bien la inhallable sabiduría del arquitecto divino".[67] Sostenía, siguiendo a Bacon, que un empirismo estricto proporcionaba la única base sólida para una actitud genuinamente científica, y que una postura sólidamente empírica conduce, por sí misma, a adoptar una actitud reverente ante la religión revelada y el divino creador providencial, no sólo sobre una base piadosa, sino también científica:

> la filosofía experimental da un descubrimiento tan claro de la excelencia divina manifiesta en la estructura y la conducta del universo, y las criaturas que contiene, que podría prevenir a las mentes de atribuir efectos tan admirables a una causa tan lamentable e incompetente, como una opción ciega, o al tumultuoso impulso de las partículas atómicas de la materia insensible, y en consecuencia nos dispone al reconocimiento y la adoración de un poder más inteligente y a un autor benigno de las cosas, a quien con más razón se le puede atribuir tan excelentes productos.[68]

Como científico y pensador maduro, Boyle dedicó mucho tiempo y energía a confrontar las filosofías e ideas de la naturaleza opuestas a su empirismo mecanicista, construcciones conceptuales que, para él, deterioran la fe en la Divina Providencia y los milagros. En particular, luchó contra el escolasticismo aristotélico, una fuerza todavía potente en Inglaterra y otras partes durante finales del siglo XVII, y contra el tipo de materialismo ateísta asociado con Epicuro, Hobbes y Spinoza.[69] Boyle, sin embargo, prefirió aludir, más que combatir directamente, al pensador holandés, de modo que por lo general se respondían sólo indirectamente, a través de su amigo común, Oldenburg,

como durante el curioso intercambio entre los dos sobre los experimentos de Boyle con el salitre. Cuando Oldenburg no está involucrado, las observaciones de Boyle sobre los nuevos materialistas y epicúreos son demasiado vagas para nosotros como para estar seguros de a quién se está refiriendo. Por tanto, en su *Free Enquiry* de 1682, él advierte que

> incluso en tiempos recientes ha irrumpido una secta de hombres que tanto pretenden profesar el cristianismo como filosofar, quienes (si no estoy mal informado de su doctrina) simbolizan muy bien a los antiguos paganos y hablan mucho, en efecto, de Dios, pero se refieren a uno que no es realmente diferente del universo animado e inteligente, en su relato se trata de algo muy diferente al verdadero Dios en el que nosotros los cristianos creemos y adoramos.[70]

A pesar de las referencias al "cristianismo", ésta puede ser una alusión a Spinoza y su círculo, puesto que Boyle agrega: "veo que algunos hombres más inteligentes que conocedores consideran a los líderes de esta secta como los descubridores de los misterios insólitos de la física y la teología natural, no obstante, sus hipótesis no parecen ser del todo nuevas para mí", con lo cual cita a los filósofos ateístas de la Antigüedad y, en particular, un pasaje de Lucan que en términos generales iguala a Dios con la naturaleza.[71]

Mientras que insiste en separar la filosofía experimental de las preocupaciones metafísicas,[72] Boyle, al igual que Newton y Locke, utiliza sin vacilar el empirismo como el pivote de un sistema filosófico-teológico-científico más amplio, basado en lo que consideraba el incontrovertible respaldo experimental que le da la ciencia "al argumento del diseño" y la fe en la Divina Providencia y la inmortalidad del alma.[73] Por su parte, a Spinoza le disgusta el planteamiento de Boyle y toda la política de la Royal Society. Su crítica del empirismo inglés comenzó ya en su encuentro con Oldenburg en 1661, si no antes. En Rijnsburg, Oldenburg recuerda más tarde, él y Spinoza hablaron "de Dios, de la Extensión y del Pensamiento infinitos, de la distinción y conveniencia de estos atributos, de la manera en que están unidos al alma y el cuerpo humano, y aun de los principios de las filosofías de Descartes y Bacon".[74] Spinoza evidentemente había criticado a ambos, pues Oldenburg lo insta a que explique nuevamente "qué defectos observáis en las filosofías de Descartes y de Bacon". Spinoza, en su réplica, bruscamente desecha los principios de Bacon por ser de poca utilidad, declarando que aquél habla "con absoluta confusión".[75] Por la mención que hace Oldenburg, hacia el final de la carta, de la publicación pendiente de *Certain Philosophical Essays* (1661) y su promesa de enviarle una copia, parece que también ya habían estado discutiendo sobre Boyle.

Al reenviarle un ejemplar de los *Essays* de Boyle a Spinoza, más tarde ese mismo año, Oldenburg le pide que comente en particular la descripción de Boyle de sus experimentos con el salitre (salitre = nitrato de potasio) y la naturalez de la solidez y la

fluidez. Spinoza cumple en abril de 1662 con una carta en donde detalla varias objeciones a los supuestos y métodos de Boyle. Expresa sorpresa de que éste deba emprender un experimento tan elaborado para probar que las cualidades tangibles de la materia, tales como el calor, el color y el sabor, dependen sólo de circunstancias materiales como el movimiento, puesto que, dice, esto "ha sido ya suficientemente demostrado por Verulam y posteriormente por Descartes"; "tampoco —agrega— creo que este experimento nos ilumine más que otros muchos más sencillos".[76] Luego pasa a ocuparse de la demostración de Boyle, consistente en que reuniendo las partes del nitrato de potasio se provoca una agitación de las partes que genera calor y un sonido sibilante. "En lo que al calor respecta —señala sardónicamente—, ¿no será acaso igualmente claro que si se frotan entre sí dos leños incluso fríos, se inflamarán por ese sólo movimiento? […] En cuanto al sonido, no veo que en el experimento de Boyle se halle nada más notable que en la ebullición normal del agua y en otras cosas banales."[77]

En la misma carta, Spinoza igualmente descalifica los experimentos de Boyle sobre la fluidez. Su demostración de que las partes invisibles de un líquido están aparentemente en estado de agitación y, en condiciones cambiantes, pueden ser visibles o invisibles para nosotros, arranca de Spinoza el irónico comentario de que "la cosa parece con claridad cuando se repara en que vemos bien cómo se mueve nuestro aliento en invierno y, sin embargo, en verano o en el interior de una habitación caliente no lo podemos ver".[78] Lo significativo aquí, es la negación de Spinoza a que Boyle pueda probar por medio de "experimentos, sean éstos químicos o de otro tipo" cualquier asunto relacionado con la fluidez o solidez de los cuerpos: "por el razonamiento y por el cálculo podemos, en efecto, dividir los cuerpos al infinito y, por consiguiente, también las Fuerzas que el movimiento de éstos exige; pero nunca podremos probar esto mediante experimentos".[79] Aquí está, en efecto, el quid de la controversia entre Boyle y Spinoza. A los ojos de este último, los experimentos pueden ilustrar, pero nunca probar concluyentemente las proposiciones generales que podemos abrazar con certeza extrapolando "en orden geométrico" a partir de lo que ya conocemos.[80] De ahí que ningún experimento pueda probar que no existen los milagros ni los ángeles o los espíritus, y que nada sobrenatural puede ocurrir o que, como afirma Spinoza en el capítulo XXV del *Tratado breve*, sobre la base de sus premisas, que "los demonios […] es imposible que […] puedan existir".[81] De hecho, ¿qué experimento podría acaso establecer que algo no puede ser creado de la nada? No obstante, desde la perspectiva de Spinoza, todas estas "verdades" pueden demostrarse por medio de la razón filosófica y deben ser reconocidas si es que deseamos alcanzar la verdad y el más alto grado de perfección humana.

Boyle finalmente respondió a algo de la crítica de Spinoza en una conversación con Oldenburg, quien le transmitió su reacción a Spinoza en abril de 1663. Boyle, no sin cierta pizca de exasperación, declara que hay una gran diferencia entre los sucesos

cotidianos que aduce Spinoza y los experimentos, en donde sabemos en qué contribuye la naturaleza y qué cosas intervienen. La madera, señala, es un elemento más complejo que el salitre, mientras que para hacer hervir el agua se necesita una flama externa, cosa que no sucedía en su experimento.[82] A través de Oldenburg, Spinoza le agradeció a Boyle, "el haberse dignado a responder a mis anotaciones, aunque fuera de pasada, al encontrarse embargado por otros asuntos. Confieso en realidad que no son de tanta importancia como para que hombre tan erudito gaste su tiempo, que pudiera haber dedicado a más elevadas reflexiones, en contestarlas".[83]

> Ignoro —observa, sin embargo— en virtud de qué se atreve Boyle a afirmar que él conoce cuáles son las condiciones naturales dadas en el caso del que hablamos […] me parece, pues, más fácil que se origine el estremecimiento del aire que produce el sonido a partir de la ebullición del agua […] que el que ello ocurra a raíz de un experimento cuyas condiciones se ignoran totalmente y en el que se observa cierto calor sin que se sepa cómo ni por qué causas se origina.[84]

La subordinación de Spinoza, o mejor dicho, su integración de la investigación empírica dentro de las operaciones de la razón filosófica basadas en la proporcionalidad "geométrica", pasa como un hilo conductor a través de todo el cuerpo de su obra y es un tema central de su *Principios de la filosofía de Descartes* de 1663. No es un rechazo a los experimentos o una negación de la experiencia, sino una impugnación al empirismo de Bacon y Boyle, por ser inherentemente limitados e incapaces, por sí solos, de fundamentar una ciencia con sentido. Pues Spinoza, contrariamente a Boyle, creía que eran los sentidos, no el intelecto, los que eran engañosos y débiles. Pues los sentidos no pueden mostrar nada a aquellos que buscan la verdad, a excepción de los fenómenos de la naturaleza cuyas causas quieren investigar. En consecuencia, es la razón y el intelecto los que hacen el verdadero trabajo, aunque actúen sobre la base de la experiencia.[85]

Boyle, mientras tanto, por muy desagradable que le resultara Spinoza, continuó considerando sus objeciones, si bien no le daba respuestas directas. "No es raro que el Señor Boyle y yo hablemos de vuestro Saber y de la profundidad de vuestras meditaciones", le señalaba Oldenburg a Spinoza en abril de 1665, y agregaba: "¡Cuánto quisiéramos que el producto de vuestro genio viera el día y pudiera ser aplaudido por los sabios! Esperamos que estéis en este momento dedicado a no defraudar nuestra esperanza".[86] A mediados de la década de 1670, cuando se conocieron las implicaciones del *Tratado teológico-político*, las aprehensiones de Oldenburg y la antipatía de Boyle crecieron y se convirtieron en un profundo sentimiento de indignación y hostilidad. Las armoniosas relaciones iniciales entre Spinoza y la Royal Society de Londres llegaron efectivamente a su fin.[87] Sin embargo, Boyle continuó preocupándose por las ideas de Spinoza, y alrededor de 1675, escribió varios ensayos sobre el tema de los milagros, la Resurrección y la Divina Providencia, en donde trataba de presentar a los dudosos y

vacilantes como “menos audaces, para condenarlos a todos por desertores de la razón que se someten a la Revelación”, conscientemente, como apunta uno de sus secretarios, en “respuesta a Spinoza”.[88]

Aunque Boyle el empirista era profundamente crítico del cartesianismo en varios aspectos, también adhería a una concepción estrictamente dicotómica del universo, dividiendo la realidad entre aquellas cosas hechas por Dios propiamente para ser conocidas por el hombre y la esencia incognoscible de Dios, los misterios divinos y lo sobrenatural; de la misma manera consideraba que el movimiento era introducido en el mundo desde el exterior por Dios. Asimismo, era un defensor de la concepción mecanicista de la realidad, declarando que, mientras los milagros encierran la suspensión de las leyes normales de la naturaleza, Dios usa su poder milagroso de manera muy económica y, en tanto sea posible, opera a través de las leyes mecánicas de la naturaleza. Para Boyle, así como para Descartes, puesto que Dios es “el creador de la materia y el único introductor del movimiento local en ella, todas las leyes del movimiento fueron en un principio suyas y dependían de su libre albedrío”.[89] Sobre esta base, argumenta Boyle, se aclara la existencia de los milagros. Él considera que las “leyes arbitrarias” —en contraposición a las leyes necesarias de Spinoza— que Dios “estableció en la pequeña porción de su trabajo en la que habita el hombre deberían controlarse o retirarse de vez en cuando (aunque muy raramente)”.[90]

Por consiguiente, postula Boyle, deberíamos “interpretar los pasajes de las Sagradas Escrituras en donde se registran estas maravillas”, siendo que Dios es el autor de las leyes de la naturaleza tanto como de los fenómenos sobrenaturales, “como para no desautorizar, superar o alejarse del orden natural de las cosas; entonces, es absolutamente necesario entender la verdad de las relaciones así como fueron pronunciadas por los historiadores inspirados”.[91] De ahí que, cuando Dios eliminó las ranas, una de las Diez Plagas con que había castigado a los egipcios, “les causó la muerte en las casas y en los campos y dejó que los egipcios se deshicieran de los cadáveres, cosa que no pudieron hacer, pero, como relata el texto, la tierra hiede”.[92] A cada momento del día queda demostrado que las “leyes mecánicas de la naturaleza” pueden ser superadas, agrega Boyle con un gesto “empírico”, por lo que él llama “las nociones arbitrarias en el cuerpo humano, que no pueden explicarse por la mera filosofía natural”.[93] Claramente, la “prueba” que nuestros sentidos proporcionan de la voluntad “arbitraria” del hombre, argumenta Boyle, demuestra que las cosas pueden ocurrir “por medio de algún otro poder, además del meramente mecánico”.[94] De esta manera, Boyle propone una visión de la ciencia dentro de la tendencia prevaleciente y ampliamente aceptable, al demostrar que las leyes de la naturaleza no gobiernan toda la realidad y existen poderes incorpóreos que penetran y transcienden las “operaciones regulares de la naturaleza”, derribando y anulando de esta manera la universalidad “ateísta” de Spinoza y la invariabilidad de las

“operaciones regulares de la naturaleza”.

XV. FILOSOFÍA, POLÍTICA Y LA LIBERACIÓN DEL HOMBRE

1. LA BÚSQUEDA DE LA "LIBERTAD"

Muchos comentaristas de la historia del pensamiento político han señalado las afinidades entre Hobbes y Spinoza.[1] No obstante, más importantes desde la perspectiva histórica e incluso tal vez teorética son las diferencias. La distinción clave entre Hobbes y Spinoza como pensadores políticos yace en sus concepciones nítidamente contrastantes de "libertad". Hobbes adelanta lo que Quentin Skinner llamó "el ejemplo clásico" de la visión "negativa" de la libertad política, al sostener que "libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales".[2] En Hobbes, la libertad del individuo se reduce a aquella esfera que el soberano y las leyes del Estado no buscan controlar: "La libertad de un súbdito radica, por lo tanto, solamente, en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano" que incluye "la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, un propio género de vida, e instruir sus niños como crea conveniente, etcétera".[3]

Así, toda participación en el proceso político, la formulación de las leyes y la formación de opinión quedan excluidas. Hobbes, de hecho, desprecia el concepto republicano o positivo de libertad que, observa, los lectores del siglo XVII conocían por sus lecturas de los textos clásicos.[4] A semejante libertad la considera antitética, no sólo respecto de la monarquía sino de la continuidad y la estabilidad política, y acusa a los simpatizantes de tales ideas de "fomentar tumultos" y de "ejercer un control licencioso de los actos de sus soberanos". A la libertad política que pregonan los republicanos, la considera una ilusión perjudicial, un mito manipulado por agitadores y facciones en su propio interés, para socavar y debilitar al soberano. En relación con la libertad personal del tipo que él reconoce, sostiene que es la misma en calidad y extensión si uno vive en una monarquía o en una república.[5]

Muy diferente es la concepción de libertad de Spinoza, que está integralmente vinculada a su defensa de la democracia y la teoría radical de la tolerancia, así como a su sistema filosófico general. Cuando su amigo Jelles le preguntó, en 1674, cuál era la diferencia básica entre su filosofía política y la de Hobbes, Spinoza respondió que la suya consiste "en que yo siempre conservo incólume el Derecho natural y no pienso que a la Autoridad Política Suprema de ninguna ciudad le corresponda más derecho sobre sus súbditos que el que está en proporción con la potestad por la que aquélla supera al

súbdito, que es lo que siempre ocurre en el estado Natural”.[6] Entonces, en lugar de asignarle un poder avasallador al soberano por medio de un contrato, como sostiene Hobbes, Spinoza deja al ciudadano su derecho natural intacto, acordando un automático e inevitable “derecho de resistencia” (y poder de resistencia) dondequiera que el Estado se demuestre incapaz de afirmar su autoridad sobre sus súbditos, una incapacidad que es más probable cuanto más se aleje de la democracia.[7] En efecto, Spinoza fue el primer pensador europeo importante de la época moderna —aunque aquí se vio precedido por Johan de la Court y Van den Enden— en adoptar el republicanismo democrático como la forma más elevada y racional de organización política, y la más adecuada a las necesidades de los hombres. La monarquía, por el contrario, es considerada la menos perfecta, racional y adecuada para las genuinas preocupaciones de la sociedad humana.

Spinoza no concibe la libertad política en el sentido “negativo” que afirma Hobbes, y que más tarde fue adaptada en una dirección liberal por Locke, sino como una tendencia o condición del hombre que asegura formas de organización política útiles a las necesidades de la comunidad y el interés común o bien común, y las más aptas para excluir la corrupción y el despotismo. En consecuencia, Spinoza no define la libertad negativamente como una ausencia de obstáculos o confinada a la esfera privada, sino que la visualiza, como Maquiavelo y más tarde Rousseau, como un bien positivo o poder inalienable, más apto para florecer en determinados tipos de Estado que en otros. Esto incluye tipos de interacción específicos entre el Estado y el individuo y depende de que se inculquen exitosamente ciertas actitudes y se desalienten otras, tanto en los individuos como en la sociedad.[8]

Spinoza hace particular hincapié en la relación, crucial para su filosofía, entre “razón” y “virtud”. El esquema básico del pensamiento político de Spinoza se expone más acabadamente en la Parte IV de la *Ética*, en donde caracteriza a la “esclavitud” como una condición interna de la mente o sometimiento mental, resultado de severas condiciones externas.[9] La “esclavitud” es en esencia la falta de poder o capacidad para buscar el beneficio propio, entonces, potencialmente es tanto consecuencia de impulsos y pasiones desenfrenados, de la urgencia para actuar de acuerdo a ideas “inadecuadas” como de trabas externas. “Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar lo que le es útil —sostiene Spinoza en la *Ética,* IV, Proposición XX—, esto es, conservar su ser, y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está; y, por el contrario, en cuanto cada cual descuida conservar lo que le es útil, esto es, su ser, es impotente.”[10] Mientras Spinoza identifica la “virtud” con el “potencia”, definitivamente una manera muy particular de concebir la virtud, su extraño uso se acerca a lo que por lo general se identifica con su insistencia en que la “virtud” humana está anclada en la “razón”. Puesto que el sumo “bien” de la mente, la suma “virtud”, es conocer a Dios, esto es: comprender la realidad de las cosas racionalmente,[11] la esencia del hombre, su lucha o poder, conserva mejor su

existencia cuando se ajusta a las inevitables leyes de la naturaleza, lo que resulta en un ordenamiento racional de la vida propia que, por definición, va a ser "virtuosa". El hombre irracional, al estar guiado por el impulso y gobernado por ideas "inadecuadas", es inconstante, no confiable y capaz de vivir en conflicto y discordia con los otros. De aquí se sigue (Proposición XXXIV) que "en cuanto los hombres están dominados por afectos que son pasiones, pueden ser contrarios unos a otros".[12] La cohesión social y la estabilidad política se vuelven posibles sólo en donde los hombres aprenden a vivir de acuerdo con la guía de la "razón". Cuanto más progresa la pasión, más estabilidad política y menos conflicto hay, y por tanto más promueve el Estado el interés de todos, que es en esencia su justificación y propósito.

Un "hombre libre", sostiene Spinoza, es "el que vive según el solo dictamen de la razón" y "no es guiado por el miedo […] sino que desea el bien directamente, esto es, desea obrar, vivir, conservar su ser, teniendo por fundamento buscar la propia utilidad". Esto lleva, a primera vista, al asombroso resultado de que "el que nace libre […] no tiene sino ideas adecuadas y, por ende, no tiene ningún concepto del mal".[13] Esto parece bastante paradójico, dado que Spinoza ya había observado que uno a veces puede preservar mejor el ser propio actuando deshonesta, en vez de honestamente.[14] Sin embargo, la dificultad parece desaparecer si uno toma el precepto de Spinoza en el sentido del hombre ideal, que en abstracto es enteramente libre y nunca va a actuar con falsedad, pero en la práctica uno tiene que sobrevivir en un mundo lleno de injusticia, abusos y violencia.[15] En el mundo real que habitamos no existe tal cosa como el individuo completamente "libre" o completamente honesto, de modo que la razón y la virtud propia podrían, en ocasiones, llevarlo a actuar o a hablar engañosamente.

Esta concepción de la libertad enraizada en la razón y la noción de que la razón gobierna la autoestima del hombre o virtud, todo lo cual resulta en un trato honesto y en la búsqueda de la armonía y la paz entre los hombres, se elabora más en la última obra de Spinoza, el *Tratado Politicus*. Antes, en el *Tratado teológico-político*, Spinoza, en concordancia con el pensamiento político de Johan y Pieter de la Court (cuyas modificaciones a las ideas de Hobbes aprobaba ampliamente)[16] y Van den Enden, sitúa a la república democrática, por encima de la monarquía y la aristocracia, como el mejor tipo de gobierno, porque es la forma de Estado "más natural" y se aproxima más a esa libertad que asegura la naturaleza a cada hombre.[17] En una democracia, la libertad se acrecienta cuando uno es consultado y puede participar en algún grado en la toma de decisiones, cualquiera que sea el estatus social y antecedentes educativos que tenga, por medio del debate, la expresión de las opiniones y el mecanismo del voto. "En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural."[18]

Desde luego, semejante libertad también puede cultivarse en los otros tipos de

Estado. No todas las monarquías y aristocracias son tan despóticas como para reducir la masa de la humanidad a algo cercano a la esclavitud. No obstante, cualquier Estado, monarquía o aristocracia que, sin ser democrático, pone el bienestar del conjunto de la población, y no sólo del gobernante o la oligarquía, como su ley suprema, esto es, cualquier Estado en el cual se alienta la libertad, debe inevitablemente aproximarse a una democracia, porque en un Estado semejante, la identificación y promoción del bien común a través de la libre expresión de la opinión deben infundir y dominar su vida política.[19] A diferencia de los esclavos, que no sirven a su interés sino al de otros, el hombre libre que vive en una sociedad en donde se persigue el bien común está, por definición, actuando racional y libremente cuando muestra respeto y deferencia escrupulosos por las leyes de su país. En consecuencia, "el Estado más libre será aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón ya que en él todo el mundo puede ser libre, es decir, vivir sinceramente según la guía de la razón".[20] En un tratado posterior, Spinoza afirma con igual énfasis que "cuanto más libre consideramos, pues, al hombre, menos podemos afirmar que puede no usar su razón y elegir lo malo en vez de lo bueno"; incluso (como se implica en la Parte IV de la *Ética*) aunque "no está en potestad de cualquier hombre usar siempre de la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana".[21]

Puesto que, según Spinoza, el "bien" y el "mal", lo justo y lo injusto, la honestidad y la deshonestidad sólo pueden existir en una sociedad civil dentro del contexto de la ley y la formulación de la ley, y la aplicación de la ley y los castigos, y no tienen una existencia previa en el estado de naturaleza, él insiste —como hacen todos los escritores en la tradición radical de finales del siglo XVII y principios del XVIII— en el interés de todos, en el parangón y la acuciante necesidad de la obediencia general a la ley, en la igualdad ante la ley y en la justa y consistente aplicación de los principios de justicia de la sociedad. Sin embargo, el hombre libre actúa racional y libremente también cuando obedece las leyes que no cree que sirvan al bien común. Sean cuales fueren las circunstancias, "la libertad humana es tanto mayor, cuanto más capaz es el hombre de guiarse por la razón" y más se somete resueltamente a las leyes de su país y a las órdenes de su soberano.[22] Esto tampoco encierra ninguna contradicción, dice Spinoza, puesto que "el estado político, por su propia naturaleza, se instaura para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias; y por eso busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, todo aquel que se guía por la razón".[23]

Spinoza detesta las facciones, la inestabilidad, las rebeliones, las guerras y el "despectivo descuido de la ley", y considera al caos totalmente destructivo del bien común y el interés de la sociedad. Aun así, no puede decirse que se opusiera a la revolución política.[24] Pues de acuerdo con su sistema, el Estado sólo puede ser fuerte y estable si se aproxima a la democracia y "la sociedad busca, ante todo, aquello que la

sana razón enseña ser útil a todos los hombres”.[25] Sólo entonces puede imponer la obediencia de la mayoría, sin la cual el Estado sería presa inevitable de las facciones internas y la discordia. Pues la paz, el orden y la armonía genuinos en la sociedad sólo pueden subsistir sobre la base de tal consentimiento común. Si los gobernantes gobiernan sin respetar el bien común, esencialmente en su propio interés, entonces no puede haber estabilidad política, por muy brutales que sean sus métodos de represión. “La paz no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma”, esto es, que involucra la participación de los hombres. “Aquella sociedad, cuya paz depende de la inercia de unos súbditos —afirma— que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad.”[26] De ahí que, mientras un hombre libre y racional nunca desobedece la ley o se opone al gobierno, la sedición y el desorden que a veces llevan a la revolución son a veces la consecuencia inevitable de la incapacidad de respetar el bien común. Al tener el derecho de oponerse a las leyes y la política en el pensamiento y en la expresión de la opinión, el hombre libre y racional puede contribuir a cambiar la forma de gobierno y supuestamente debería hacerlo en situaciones de represión crónica e inestabilidad.

2. La monarquía derrocada

“Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera, se deduce fácilmente —sostiene Spinoza— del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida.”[27] De ahí que el mejor Estado sea aquel “en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos”.[28] La medida de un Estado es el grado de orden, paz y respeto de la ley que lo mantiene. Pues la naturaleza humana, argumenta Spinoza, es siempre la misma, de modo que si el crimen y el desorden prevalecen más en una sociedad que en otra, esto sólo puede ser porque la primera “no ha velado por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos”.[29] Un Estado defectuoso propenso a la contienda interna, en donde las luchas son una amenaza constante y las leyes se violan con frecuencia, “no difiere mucho del mismo estado natural, en el que cada uno vive según su propio sentir y con gran peligro de su vida”.[30]

Spinoza murió antes de terminar su *Tratado político*, dejándolo justo cuando estaba por comenzar el tratamiento extendido de la democracia hacia el que se encaminaban las secciones escritas sobre la monarquía y la aristocracia. En esta obra, asegura que existe un mecanismo general en las sociedades humanas que tiende a la creación de monarquías y parte de la aristocracia y la democracia.[31] Sin embargo, su republicanismo democrático impregna poderosamente el conjunto del texto sobreviviente.[32] De hecho, su tratamiento

de la monarquía puede con justicia ser llamado una caricatura filosófica, en la cual se desprecia continuamente el principio monárquico y se lo describe como inadecuado y corrupto en comparación con una república democrática. Con el fin de presentar la monarquía como una forma de gobierno propicia para la armonía, la paz y el bien común de sus súbditos, Spinoza hace recomendaciones que, en efecto, la desvirtúan privándola de todo rasgo genuinamente monárquico y la convierten, de hecho, en una "república coronada" o una cuasi república, con un títere real adaptado a la voluntad de la mayoría. Spinoza sostiene que cuanto más se transfiere el poder (y el derecho) del Estado a un hombre, "la condición de sus súbditos [es] más mísera".[33] Por lo tanto, para establecer una monarquía estable es crucial que esté basada en cimientos que aseguren tanto la seguridad del rey como la paz para el pueblo, de modo que el rey disfrute de más poder (y derecho) "cuánto más vele por la salvación de la multitud".[34] De hecho, señala, reducir el poder de la monarquía al mínimo absoluto es el único camino plausible para asegurar el bienestar de la gente, puesto que la organización del poder en una monarquía implica que "aquel a quien se ha confiado todo el derecho del Estado, siempre temerá más a los ciudadanos que a los enemigos".[35] Entonces, "no velará por los súbditos, sino que les tenderá acechanzas, sobre todo a quienes son más renombrados por su sabiduría o más poderosos por sus riquezas".[36] De este modo, los reyes son criaturas miedosas y naturalmente propensas a oprimir a sus súbditos.

Para evitar que sus hijos fungan como centro desde donde emana la oposición, los gobernantes monárquicos, que según Spinoza suelen temer más que amar a sus hijos, los educan de modo tal que sus dotes en las artes del manejo del Estado, la guerra y la paz sean tan reducidas como sea posible, y así evitan la posibilidad de que se vuelvan populares gracias a estas virtudes; en este asunto, "los cortesanos secundan gustosísimos los deseos del rey y ponen el máximo empeño en que el sucesor del rey sea inculto, para que les resulte fácil manejarlo".[37] La constante filtración de poder a manos de los ministros y favoritos en los Estados monárquicos motiva a Spinoza a sentenciar que, estrictamente hablando, la monarquía es imposible: "quienes creen que es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad, están muy equivocados".[38] Pues el poder de un solo hombre es por mucho demasiado pequeño para dar abasto con la carga de tal posición, de modo que inevitablemente busca consejeros, comandantes y favoritos que lo asistan, confiando a ellos su propia seguridad e intereses. "Y así, el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta, es, en la práctica, una verdadera aristocracia, no manifiesta, sino latente y por eso mismo pésima."[39] Esto exacerba si el rey es niño, inválido, corto de inteligencia, desequilibrado o excesivamente anciano, cuando la conducción real de los asuntos y por lo tanto la soberanía real yace en las manos de los más allegados al monarca.

Absolutamente esencial para un pueblo es la necesidad de impedir que su rey posea el

control efectivo del ejército o de los asuntos de la guerra y la paz.[40] Es mejor que el ejército sea reclutado solamente del cuerpo ciudadano, un sistema rotativo que involucre a todos los hombres en lo que debería entenderse como una labor pública, es decir que no recibirían un pago por defender a su Estado. Pues si se contratan mercenarios o se recluta a algunos ciudadanos por un servicio pagado de largo plazo, "el rey los apreciará más que al resto, entiéndase a unos hombres que sólo conocen el arte de la guerra y que, en la paz, a causa de su excesivo ocio, se dejan corromper por la comodidad, y que, al carecer de fortuna familiar, no piensan más que en rapiñas, discordias intestinas y guerras"; una monarquía semejante, sostiene Spinoza "es en realidad un estado de guerra", en el cual "sólo el ejército goza de libertad, mientras que los demás son esclavos".[41] Es posible que Spinoza haya moderado aquí la apasionada antimonarquía de los hermanos De la Court, a quienes elogia y refiere con frecuencia,[42] pero no hay bases para suponer que desprecia menos que ellos o Van den Enden la adulación a los príncipes y la exaltación de los monarcas prevaleciente en la Europa de la época. En una ocasión, lleva su caricatura de la monarquía al punto de declarar que, "como la salvación del pueblo es la suprema ley o el supremo derecho del rey", a un monarca no se le debe permitir promulgar un decreto o pasar algún juicio que sea contrario a las posiciones del consejo de Estado, el cual, Spinoza recomienda, no sólo tiene que tomar todas las decisiones importantes, sino estar compuesto por un gran número de consejeros que no deberían ser elegidos por el rey, sino que estaría conformado por candidatos electos escogidos por las diferentes localidades del reino. Si en la monarquía es natural fomentar la contienda y la guerra, y una de las principales virtudes de las repúblicas democráticas es que prefieren la paz,[43] se puede forzar a los reyes a ajustarse a las necesidades de paz y armonía de la sociedad si los dejan sin poder en relación con el consejo de Estado. Además, predice crédulamente Spinoza, si el consejo es realmente representativo y amplio, no querrá el militarismo ni la guerra, pues la mayoría nunca los va a promover puesto que siempre amenazan la seguridad, la libertad e implican mayores impuestos.[44]

También es esencial que los miembros del consejo de Estado no sean electos de por vida "sino por tres, cuatro o cinco años, como máximo", de modo de alentar el compromiso político y ofrecer a tantos ciudadanos como sea posible la esperanza de entrar un día al consejo.[45] Así, en su lucha por salvaguardar la libertad política y la libertad de expresión en monarquías acotadas, Spinoza destaca el papel vital de los deberes públicos ciudadanos, tanto en lo consultivo como en lo militar, y la necesidad de que participe el pueblo en el proceso político. Concluye sus discusiones de la monarquía con el sardónico señalamiento de que, mientras que no hay Estado alguno que incorpore todas las salvaguardas que recomienda para asegurar el "mejor" tipo de monarquía, de lo que sí podemos estar seguros, por la evidencia de la historia, es de que una monarquía tan circunscrita "es la mejor". Cita entonces (sin duda irónicamente) el ejemplo de

Aragón como una monarquía admirable y la lealtad ejemplar de los aragoneses hacia sus gobernantes, quienes "mantuvieron con igual constancia, inviolables las instituciones del reino".[46] Sin embargo, finalmente perdieron el control sobre sus constituciones cuando perdieron su libertad bajo el poder de Felipe II, "quien los sojuzgó con más éxito, sin duda, pero no con menor crueldad que a las Provincias Unidas", de modo que posteriormente "no mantuvieron de la libertad más que especiosas palabras y normas inútiles". Spinoza cierra con la observación de que "la multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente amplia, con tal de que logre que el poder del rey se determine por el solo poder de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo".[47]

3. Spinoza, Locke y la lucha ilustrada por la tolerancia

De la misma manera que las alas beligerantes moderada y radical de la Ilustración producían teorías rivales y antagónicas sobre religión, ciencia, moral, ley y política —la primera pregonando el poder monárquico y la segunda el republicanismo democrático—, las dos Ilustraciones forjaron nociones de tolerancia poderosamente contrastantes.[48] Por un lado, estaba lo que llegó a conocerse ampliamente como la cara aceptable de la tolerancia, una tolerancia enraizada en los arminianos holandeses —Episcopius, Limborch, Le Clerc— y después de ellos, John Locke. El gran teólogo veneciano, Concina, la caracterizó correctamente en 1754 como esencialmente un "*tollerantismo* entre las Iglesias cristianas".[49] Su esencia era la libertad de culto y la coexistencia pacífica de las Iglesias disidentes junto a cada Iglesia pública o nacional. Lo que la gran mayoría de los escritores del siglo XVIII no estaban en absoluto dispuestos a avalar era el otro tipo de tolerancia: la demanda de los radicales de libertad de pensamiento y expresión, incluyendo la expresión de ideas incompatibles con los principios centrales de la religión revelada sostenidos por las Iglesias.[50]

Aunque William Carroll, como parte de su esfuerzo por enlodar a Locke vinculándolo con Spinoza, declara que los dos filósofos comparten los mismos "principios de tolerancia universal en materia de religión",[51] en realidad sus concepciones respectivas son notablemente diferentes. Pues la teoría de Locke es en esencia una concepción teológica, en la que afirma que a cada individuo le corresponde no sólo asumir la responsabilidad de buscar la salvación de su alma, como aconsejan Episcopius y Limborch, sino también desempeñar abiertamente esa forma de culto para buscar la salvación.[52] La tolerancia de Locke, entonces, gira principalmente en torno a la libertad de culto y discusión teológica, y pone poco énfasis en la libertad de pensamiento, discurso y persuasión, más allá de lo que se refiere a la libertad de conciencia que, en

principio, podría ser judía o musulmana, así como cristiana.[53] Por el contrario, la tolerancia de Spinoza (y Van den Enden), posteriormente expuesta por Walten, Leenhof, Wyermars, Toland, Collins d'Argens y Mandeville, entre otros, es esencialmente filosófica, republicana y explícitamente antiteológica.[54] Las libertades de pensamiento y discurso, llamadas *libertas philosophandi* por Spinoza, es la meta primera, mientras que salvar las almas no desempeña ningún papel en su defensa de la tolerancia ni en el establecimiento de límites a la tolerancia, lo cual, concede Spinoza, puede ser recomendable en una sociedad determinada.

Precisamente por ser una concepción teológica, en Locke la tolerancia acepta de mala gana a ciertos grupos, sobre bases doctrinales, y a otros los excluye enfáticamente.[55] En este autor, tres limitaciones son especialmente evidentes. Primero, su tolerancia es lo que se ha llamado "privilegio" o "inmunidad" de la forma de culto distinta de la oficial, en Inglaterra prescrita por la Corona y el Parlamento o *mutatis mutandi*; por la autoridad soberana en otros países. Este culto tolerado sólo puede pertenecer inequívocamente a aquellos que se adhieren a una congregación organizada permitida, para la que se puede pedir una exención, tal como, en el caso inglés, los disidentes protestantes, cuáqueros, católicos, judíos y, potencialmente, musulmanes.[56] Aquellos que no se suscriben a una forma precisa de culto, sean agnósticos, deístas o *indifferenti*, si bien no son expresamente excluidos, languidecen en un vago limbo, careciendo de un estatus definido o libertad reconocida. Si una lealtad o estatus espiritual individual es tal que ninguna congregación o confesión pueda ser especificada, en ese caso no queda claro exactamente si se justifica la tolerancia.

En segundo lugar, hay una ambigüedad bien conocida en Locke (a diferencia de Episcopius y Limborch, quienes son más contemporizadores en este punto) en relación con los católicos. La cuestión de si ellos deben ser tolerados queda en duda en Locke, porque la autoridad secular no está obligada a permitir Iglesias que reivindiquen una autoridad, tal como la del Papa, que para sus seguidores trasciende la soberanía territorial e incluso es capaz de anularla. Una tercera restricción importante de Locke es la exclusión rotunda de los "ateos", una categoría amplia y flexible en el lenguaje contemporáneo, que abarcaba a los deístas no providencialistas y a los panteístas. Ellos, dado que rechazaban la Divina Providencia, participaban en una forma no reconocida de culto y no buscaban salvar sus almas, por definición no tenían derecho a la tolerancia.[57] "No deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios", entre otras cosas porque "las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo". De acuerdo con Locke, el "prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo".[58]

Por el contrario, para Spinoza la libertad de culto, lejos de constituir la esencia de la tolerancia, es una cuestión muy secundaria, un tema que sólo discute breve y

periféricamente. Pues en Spinoza la tolerancia tiene que ver fundamentalmente con la libertad individual, no con una coexistencia de las Iglesias y menos aún con la libertad de las estructuras eclesiásticas para incrementar el número de seguidores, aumentar sus recursos y construir sus instituciones educativas. Mientras que cada quien, argumenta, debería poseer la libertad para expresar las creencias religiosas que haya escogido, las grandes congregaciones deberían prohibirse, a no ser que pertenezcan a la religión estatal que, en Spinoza (al igual que en Rousseau), idealmente sería una religión filosófica, no una cristiana, una "muy sencilla fe universal", en la cual, subraya, "el culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en la justicia y en la caridad o en el amor al prójimo".[59] Sin duda, excluía a las grandes congregaciones disidentes (entre ellas la de su propia crianza en Ámsterdam) debido a que éstas creaban un mecanismo autónomo de control sobre el individuo, independiente de la ley y la soberanía. Si bien a los disidentes se les debía permitir tener tantas Iglesias como quisieran, éstas invariablemente tenían que ser pequeñas y estar alejadas entre sí. "Es, sin embargo, muy importante que los templos dedicados a la religión patria sean grandes y suntuosos y que sólo los patricios o los senadores puedan realizar directamente el culto principal" o ser sus "defensores e intérpretes".[60] Esto nuevamente refleja la visión de Spinoza de que un clero o una jerarquía eclesiástica muy autónomos perjudican fatalmente al Estado, pues la mayoría de la gente los considera divinamente sancionados y los ve como una forma de autoridad mayor a la del soberano.[61]

La brecha que separa las concepciones de tolerancia de Locke y Spinoza, que se origina en la preocupación de Locke por salvar las almas y en la de Spinoza por asegurar la libertad individual, se ve ensanchada por el interés de Spinoza de cercenar gradualmente el poder eclesiástico.[62] De hecho, siempre fue característico de la teoría de la tolerancia de la Ilustración radical el tratar de erosionar o desacreditar la autoridad eclesiástica y subsumirla tanto como fuera posible en la soberanía política. Esta tendencia, ya conspicua en los hermanos De la Court y Van den Enden, así como en *De Jure Ecclesiasticorum*, más tarde resurge poderosamente en Toland, Radicati, Tindal y Mandeville.[63] Así, Radicati se niega a aceptar que las Escrituras justifiquen cualquiera de los privilegios y pretensiones de los papas, obispos y el clero, ya se trate de la adquisición de propiedades o de cualquier otra cosa, y se burla de los "trucos del clero regular y secular para mantener al vulgo en la sujeción y la obediencia".[64] En marcado contraste, la tolerancia en Locke necesariamente conlleva que el Estado abandone los asuntos pertinentes a la esfera eclesiástica una vez que se han concedido los derechos, exenciones y prerrogativas reconocidas por las Iglesias.

Para los propósitos de Spinoza, es esencial impedir que quienes manejan los asuntos del Estado estén divididos en sectas y facciones que apoyen a credos y cleros rivales. Pues, si lo hacen, no sólo están el poder y la capacidad del Estado irreparablemente

dañados, sino que, a medida que crece la influencia de jerarquías eclesiásticas en competencia, los patricios gobernantes u oficiales elegidos van a volverse cada vez más presa de "supersticiones" —la forma abreviada que utiliza Spinoza para referirse a la sumisión a la autoridad eclesiástica y los principios teológicos—, puesto que las facciones políticas rivales están obligadas a alentar a los hombres de Iglesia de cada bando para extender su influencia sobre la gente común o para enfrentarlos entre sí y de esta manera intentan "quitar a los súbditos la libertad de decir lo que sienten".[65] En otras palabras, se ve en Spinoza una relación inversa entre el grado de influencia que adquieren las jerarquías eclesiásticas cuando están separadas de la elite gobernante y el grado de libertad que gozan los individuos para expresar sus puntos de vista. De ahí que el individuo sea más libre cuanto menos dominado esté por una Iglesia organizada.

Por consiguiente, en la república democrática de los radicales no es la aspiración del individuo a la redención espiritual lo que impulsa la tolerancia, como en Locke y la corriente principal de la Ilustración, sino más bien la búsqueda de la libertad individual, la libertad de pensamiento y la libertad para publicar ideas que puedan ser "filosóficas", en el nuevo sentido acuñado por Spinoza y sus seguidores —y más tarde adoptado por los deístas ingleses y los *philosophes* franceses—, que significa ideas arraigadas en sistemas de pensamiento con base en la "razón natural" y, por tanto, incompatibles y opuestas a la concepción teológica de Dios, el hombre y el universo, de las Iglesias. Dado que en la visión del mundo de Spinoza y sus seguidores las creencias e ideas individuales tienen un estatus más elevado y son más benéficas para la sociedad cuando son "filosóficas" y están basadas en la "razón natural" en vez de en doctrinas teológicas, la tolerancia de la Ilustración radical suele implicar y a veces afirmar explícitamente —como, por ejemplo, cuando Spinoza se niega a permitir grandes congregaciones disidentes— el derecho del Estado a usar su poder para aminorar el dominio de la teología en la sociedad y en la educación. Pues, para las mentes radicales, la tolerancia y la libertad individual se ven reducidas en la medida en que se incrementa la influencia eclesiástica y se maximizan cuando la influencia eclesiástica en la cultura, la educación y la política se minimizan.

Desde la perspectiva de Spinoza, dado que el derecho del Estado es el poder del Estado y no es posible controlar las mentes de los hombres, es esencial que el Estado no intente hacerlo: "si nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera, sino que cada uno es, por el supremo derecho de la naturaleza, dueño de sus pensamientos, se sigue que nunca se puede intentar en un Estado, sin condenarse a un rotundo fracaso, que los hombres sólo hablen por prescripción de las supremas autoridades, aunque tengan opiniones distintas y aun contrarias".[66] Además, el propósito último del Estado, insiste Spinoza, cualesquiera abusos que puedan ocurrir en la realidad, "es, pues, la libertad" *(finis ergo reipublicae revera libertas est)*.[67] Cuando se conforma el Estado, cada sujeto renuncia a su derecho a actuar como le place, pero no a su

derecho a razonar y juzgar por sí mismo y, puesto que cada uno tiene este derecho, se entiende que todos también retienen el derecho (y el poder) de hablar libremente y expresar sus puntos de vista personales sin que esto perjudique al Estado. La sedición sólo surge cuando los ciudadanos expresan puntos de vista directamente hostiles a la constitución del Estado o en abierto desafío (como algo distinto de una desaprobación pasiva) a las leyes y decretos del Estado.

Spinoza sostiene entonces que una república apropiadamente reglamentada "concederá a cada uno tanta libertad de filosofar como, según hemos demostrado, le concede la fe".[68] Aquí, Spinoza se está refiriendo nuevamente al asombroso pasaje en donde expone los siete artículos básicos de su religión filosófica —o, para aquellos que lo prefieren, teológica— ideal de Estado, declarando que no hay ninguna diferencia entre abrazar estos principios filosófica o teológicamente, o incluso entre las conclusiones que los individuos puedan derivar de su significado:

> tampoco concierne en nada a la fe si uno cree que Dios está en todas partes según la esencia o el poder; que dirige las cosas por su libertad o por la necesidad de su naturaleza; que prescribe las leyes como un príncipe o las enseña como verdades eternas; que el hombre obedece a Dios por la libertad de su arbitrio o por la necesidad del divino decreto; que finalmente, el premio de los buenos o la pena de los malos es natural o sobrenatural.[69]

En pocas palabras, Spinoza niega que las doctrinas teológicas y las enseñanzas de las Iglesias contengan absolutamente ninguna verdad. Desde su punto de vista, adoptado después por la tradición radical en su conjunto, el origen y propósito de los principios teológicos es promover la obediencia al Estado y sus leyes o, como lo expresa Radicati, "los legisladores instituyeron la religión con el fin de fortalecer y justificar sus leyes".[70] Puesto que el único propósito de las doctrinas teológicas es inspirar la buena conducta y la obediencia, y la obediencia y la caridad son las medidas de la piedad genuina, "cada uno está obligado a adaptar estos dogmas de fe a su propia capacidad e interpretarlos para sí del modo que, a su juicio, pueda aceptarlos más fácilmente, es decir, sin titubeos y con pleno asentimiento interno".[71] Nada demuestra más claramente el estatus híbrido de Rousseau como pensador político que combinó elementos del radicalismo con la Ilustración moderada, e incluso de Spinoza con Locke, que su insistencia, en el último capítulo del *Contrato social*, en que el Estado sostiene una simple religión civil universal distinta del cristianismo, que consiste en unos pocos principios centrales, una idea que supuestamente tomó de Spinoza; aunque más adelante estipuló que estos principios centrales deben incluir la creencia en una "divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente; la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos".[72]

Entonces, según Spinoza y sus seguidores, la verdad sólo puede alcanzarse

filosóficamente y a través de la razón natural, y no puede encarnar en doctrinas teológicas. Por esta razón, la libertad de pensamiento y expresión, y no la libertad de conciencia y culto, constituyen la esencia de la tolerancia en el pensamiento de Spinoza. Imposible o no, se han hecho y se siguen haciendo esfuerzos constantes por prescribir por ley qué debería y qué no debería pensarse, leerse y creerse. Según Spinoza, la motivación de algunos hombres para tratar de llevar la ley a favorecer determinadas creencias y suprimir otras es superar a los rivales, ganar autoridad y el aplauso de la multitud y obtener así un cargo elevado. Tales decretos se introducen para beneficio personal, pero también, argumenta, a gran costo del público. Pues al censurar esta o aquella posición, el Estado alienta o exacerba las disputas doctrinales. Estas leyes, insiste, "han sido con frecuencia dictadas para condescender o más bien ceder ante la ira de aquellos que no pueden soportar los caracteres libres, y que, por una especie de torva autoridad, pueden cambiar fácilmente la devoción de la más sediciosa en rabia e instigarla contra quienes ellos quieran".[73]

> Por consiguiente —argumenta—, para que se aprecie la fidelidad y no la adulación y para que las supremas potestades mantengan mejor el poder, sin que tengan que ceder a los sediciosos, es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz […] esta forma de gobernar —señala— es la mejor y la que trae menos inconvenientes, ya que está más acorde con la naturaleza humana.[74]

Al insistir en que "cuanta menos libertad se concede a los hombres, más se aleja uno del estado más natural y con más violencia, por tanto, se gobierna", Spinoza abre un espacio mucho más grande para la libertad de expresión y prensa que el que se encuentra en la tolerancia de Locke o Rousseau, y simultáneamente proporciona un método para medir el grado de libertad, o de falta de libertad, en una sociedad.[75] Pues aún en su máxima expresión, la libertad de conciencia y culto no proporciona ni puede proporcionar el acceso irrestricto a todos los puntos de vista, en especial si se trata de argumentos filosóficos que contravienen los *fundamenta* de la religión revelada; ni tampoco creyeron Locke y Rousseau que debería hacerse. Hacia el final de su *Tratado teológico-político*, Spinoza aborda lo que para él personalmente era la prioridad más urgente en el debate sobre la tolerancia: la cuestión de la libertad para publicar puntos de vista sin importar cuán desagradables fueran para algunos o la mayoría de los segmentos de la sociedad. Indudablemente, ninguna otra teoría de la tolerancia en la Alta Ilustración aprueba la libertad total para publicar, ni la de Le Clerc, la de Locke, ni la de Bayle. Aquí también encontramos una brecha que separa a Spinoza de Hobbes. Pues Hobbes considera que "es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres, cuando hablan las multitudes, y quién

debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados".[76] No obstante, mientras Hobbes sostiene que "en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos de los hombres respecto a su paz y concordia", Spinoza enseña que mientras que el individuo debe someterse a la soberanía en lo que respecta a sus acciones, es libre de pensar, juzgar y expresar sus puntos de vista, tanto verbalmente como por escrito.

Todos los intentos de reprimir la expresión de los puntos de vista y censurar libros, reprende Spinoza, no sólo reducen la libertad legítima, sino que ponen en riesgo al Estado. El antagonismo entre los protesantes y contraprotestantes, que llevó a la república holandesa al borde de la guerra civil en 1618, deja "más claro que la luz del día que son más cismáticos quienes condenan los escritos de otros e instigan, con ánimo sedicioso, al vulgo petulante contra los escritores, que estos mismos escritores, que sólo suelen escribir para los hombres cultos y sólo invocan en su apoyo a la razón".[77] Recapitulando, al final del *Tratado teológico-político*, Spinoza concluye que "nada es más seguro para el Estado que el que la piedad y la religión se reduzcan a la práctica de la caridad y la equidad; y que el derecho de las supremas potestades, tanto sobre las cosas sagradas como sobre las profanas, sólo se refiere a las acciones y que, en el resto, se concede a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense".[78]

4. La igualdad y la búsqueda del "hombre natural"

El concepto de "igualdad" arraigado en el "derecho natural" es preponderante en la conformación del pensamiento político de Spinoza. Su divergencia con Hobbes en relación con la retención del "derecho natural" por parte del Estado y su negación a reconocer "ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza" en cuanto a las motivaciones y lo que hacen todas las criaturas vivientes de acuerdo con las leyes de su propia naturaleza,[79] indujeron a Spinoza, y más tarde en pos de él a toda la tradición radical del pensamiento, a reconsiderar al "hombre natural" y evaluar el estado de naturaleza de manera muy diferente a la de Hobbes. Mientras que el estado de naturaleza en Hobbes es un reino oscuro y temible al que nadie quisiera volver a echar un ojo una vez que habita en el entorno seguro de una sociedad civil bajo un soberano, para los radicales el "hombre natural" sigue siendo crucialmente relevante para la vida en la sociedad civil y se volvió una herramienta favorita para el análisis social y político, pues ayuda a diferenciar entre lo que es superfluo o contrario a la naturaleza en el medio social y político y lo que es inherente a su naturaleza.

Es en gran medida beneficioso para el hombre, subraya Spinoza, "vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón" y "en cuanto pueda, con seguridad y

sin miedo".[80] Incuestionablemente, para "vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos" y formar una comunidad.[81] Sin embargo, en los dos tratados políticos, Spinoza continuamente invoca al "estado de naturaleza" como un parámetro para evaluar el fenómeno político y moral e identificar qué es mejor y más esencial en la existencia humana. De ahí que la democracia sea declarada mejor que la monarquía y la aristocracia, porque es el estado "más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo".[82] Transferir el derecho (poder) soberano individual de actuar, como sucedía en el estado natural, a la mayoría, en vez de a uno o a unos pocos, significa que nadie se pone por encima del resto: "en este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural".[83] En el caso de los antiguos hebreos, cuyo Estado —sostiene Spinoza— originalmente era una democracia cercana al estado de naturaleza, todos los hombres participaban en la política, los cargos públicos no estaban restringidos a una elite cerrada, "las leyes se mantenían incorruptas" y eran escrupulosamente observadas, y sólo hubo una guerra civil. Por tanto los hombres eran reprimidos y ayudados sobre una base igualitaria. Sin embargo, cuando los israelíes, mal aconsejados, instituyeron en su lugar una monarquía, la gente se vio excluida de la toma de decisiones, "casi no pusieron fin a las guerras civiles" y, como siempre sucede en tales circunstancias, el rey recientemente instalado trató de cambiar las leyes en su propio beneficio, reduciendo al pueblo de tal manera que "no le resulte tan fácil quitar a los reyes su dignidad, como dársela".[84]

En el *Tratado político* Spinoza reafirma su visión de que la mejor forma de Estado es la democracia, "en la que absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y son, además, autónomos y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo Supremo y a desempeñar cargos en el Estado"; y que la monarquía sólo puede ser estable y benéfica si el poder del monarca está estrechamente restringido y la ley suprema es el "bien común" y no la del gobernante.[85] De ahí que para que una monarquía sea viable deba incorporar en gran medida el principio de igualdad, proporcionando acceso irrestricto a los cargos consultivos, instituyendo el servicio militar universal entre los ciudadanos varones y propendiendo hacia la igualdad ante la ley. Mientras que algunos escritores de la época desdeñaban a la gente común como más revoltosa, inconstante, irracional e inclinada al vicio que sus superiores sociales, Spinoza sostiene que "la naturaleza es una y la misma para todos. Es el poder y la cultura lo que diferencia".[86] Si la gente común no sabe nada de los asuntos del Estado, esto es porque quienes gobiernan en las monarquías modernas procuran que se mantengan en la ignorancia.

Así como la igualdad era básica para el "estado de naturaleza", también lo era la ausencia de propiedad territorial. "En el estado de naturaleza, no hay bien que cada uno menos pueda indicar y apropiarse —indica Spinoza— que el suelo y todas las cosas

vinculadas al suelo."[87] En consecuencia, cuando se crean la sociedad civil y el Estado, "el suelo, con todo cuanto se vincula a él, pertenece esencialmente al conjunto de los ciudadanos; es decir, a todos aquellos que, habiéndose unido, aseguran su defensa o a la persona a la cual se ha transferido con este objeto el poder de todos". Por lo tanto, la tierra es esencial para las personas, "para la protección del derecho y la libertad de todos" y deben tener cuidado de regular su uso y disponibilidad.[88] Este notable vínculo entre igualdad, democracia y libertad, y el tema de la propiedad originaria de la tierra, unidos al "estado de naturaleza" y el "derecho natural" del hombre, inició una preocupación con el "hombre natural" que atraviesa toda la Ilustración radical desde Spinoza y Van den Enden, vía Lahontan, Tyssot de Patot y Radicati, hasta Rousseau, y finalmente, hasta el igualitarismo militante revolucionario de Robespierre y los jacobinos. El propio Spinoza muy probablemente aborrecía los tumultos populares y temía la revolución política. Pero al mismo tiempo que reconoce que la transición del "estado de naturaleza" a la sociedad civil bajo el Estado devenga enormes beneficios, también demuestra que la monarquía y la aristocracia, es decir, la desigualdad institucionalizada que dominaba la sociedad europea de su tiempo, no eran otra cosa que formas de corrupción y degeneración de la igualdad y el republicanismo democrático que representan la condición normativa más "natural" para el hombre. La desigualdad y la jerarquía dominantes en la sociedad y la cultura europeas en sus días, por lo tanto, carecían totalmente de legitimidad.

Las imágenes de las sociedades primitivas que evolucionaron hasta convertirse en utopías terrenales basadas en la "religión natural", con frecuencia con reminiscencias spinozistas y caracterizadas por un alto grado de igualdad social, se volvieron un tema familiar de la cultura intelectual de la Alta Ilustración; en buena medida gracias al impacto generalizado de los *Voyages* de Lahontan, quien retrata a los indios iroqueses canadienses como salvajes nobles y sabios, inspirado en la visión spinozista del hombre y el universo, y a la novela spinozista, *Voyages et aventures de Jacques Massé* (*ca.* 1714). Ésta es una tradición que explícitamente se opone al crudo y supuestamente distorsionado retrato que Hobbes hace del "hombre natural" y tiene su máxima expresión en Radicati, quien burlonamente rechaza la descripción de Hobbes del estado de naturaleza, declarando que

> los salvajes y los brutos de la misma especie que únicamente siguen las leyes de la naturaleza son más sociables entre sí que los hombres civilizados, puesto que viven juntos con gran bondad y cordialidad, y observan las leyes de la equidad en todo, disfrutando cada uno de los frutos de la tierra y —un toque típicamente radicatiano— de sus mujeres, y tolerando que el resto haga lo mismo, sin envidia ni ambición, siendo todos iguales y teniendo todo en común.[89]

Escritores tales como Lahontan, Tyssot de Patot y Radicati también anticipan a Rousseau, pues adelantan la noción de degeneración moral con el avance de la sociedad civil: "en donde no hay desigualdad, tampoco hay emulación ni envidia, y en donde no

hay envidia, no hay ambición”.[90] Como parte de su argumento contra Hobbes, Radicati ofrece el ejemplo de los “antiguos habitantes de las Islas Canarias, quienes, antes de ser descubiertos por los cristianos, siempre habían vivido en el gozoso estado de naturaleza”. En su opinión, aquellos buenos hombres “se alimentaban de hierbas y frutas, se acostaban sobre las hojas en el bosque, iban desnudos, y sus mujeres y todo el resto de cosas, las tenían en común”.[91]

Radicati adhiere fervientemente a la propuesta de Spinoza de que la democracia es la forma política más cercana al estado de naturaleza. Al mismo tiempo, declara que “la religión de Cristo no difiere de la religión de la naturaleza”, pero posteriormente fue pervertida por las Iglesias y el clero. Las leyes de Cristo “tienen una semejanza exacta con aquellas de la naturaleza […] él propuso establecer una democracia perfecta entre los hombres, el único método que podía utilizar para hacerlos felices”.[92] Con este propósito, afirma, Cristo “introdujo una comunidad de bienes, prohibió la lujuria y los ricos, y ordenó que ningún hombre debía ser distinguido de otro, sabiendo que en un gobierno realmente democrático los hombres debían tener todas las cosas en común y ser todos iguales”.[93] La tendencia inevitable de las oligarquías a desarrollarse, y de las familias más astutas y poderosas a incrementar su riqueza a expensas del resto y a mantener “a todo el resto en la dependencia”, que se ve en las repúblicas existentes en Europa, sólo puede contrarrestarse, argumenta Radicati, estableciendo un “gobierno perfectamente democrático”, lo cual significa abolir toda jerarquía social y desigualdad de la riqueza, pues esta “distinción de las familias, lejos de ser el lazo de la sociedad es una ocasión perpetua de división”.[94]

Radicati era un extremista y en varios aspectos fue más lejos que otros radicales de comienzos del siglo XVIII. No obstante, refleja poderosamente la tendencia más amplia. No eran pocos los que coincidían en que “cada nación tiene derecho a deshacerse del yugo de un tirano por todos los medios”,[95] y en que un genuino “gobierno democrático es aquel en el cual toda la autoridad está en manos del pueblo indistintamente y los hombres son iguales en nobleza, poder y riqueza”.[96] Empero, era una voz única en su insistencia en que, para alcanzar una verdadera igualdad, única forma de hacer viable una sociedad democrática, debe haber propiedad comunal,[97] y en declarar que la democracia genuina requiere la abolición del matrimonio y la familia: las mujeres deben tenerse en común, dado que “ningún padre debe conocer a sus hijos, ni el hijo a su padre, puesto que tal superioridad y conocimiento no se adecua con esa comunidad de bienes y esa igualdad que son la base de la comunidad”.[98]

Un parangón de la moderación comparado con Radicati, Rousseau en su *Discours sur l’Inegalité* (1755) deplora de igual modo a Hobbes por afirmar que “por no tener ninguna idea de la bondad, el hombre es naturalmente malvado […] es vicioso porque no

conoce la virtud”. Por el contrario, sostiene Rousseau, la moral incorrupta prevalece en el “estado de naturaleza” y especialmente la admirable moderación de los salvajes en expresar el impulso sexual.[99] Él elogia a “los caribes, de todos los pueblos existentes el que menos se ha apartado hasta aquí de la naturaleza, son precisamente los más pacíficos en sus amores, y los menos sujetos a celos, aunque viven bajo un clima ardiente que siempre parece dar a estas pasiones una actividad mayor”.[100] En general, Rousseau ensalza la moderación y la falta de agresión del “hombre natural”, y la ausencia de esclavitud en su medio: pues en el estado de naturaleza, cada quien es su propio amo.[101] De acuerdo con Rousseau, “El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil”.[102] Desde entonces, guerras y terribles desórdenes han sido la regla. Por el contrario, “la desigualdad apenas es sensible en el estado de naturaleza, y […] su influencia es casi nula en él”.[103]

Si bien la noción de Rousseau de que la moral de la humanidad se degenera progresivamente desde el momento en que se establece la sociedad civil diverge marcadamente de la posición de Spinoza, según la cual el estado de naturaleza es siempre el mismo y no hay virtud antes de la sociedad civil, existe un fuerte hilo unificador en que, para ambos filósofos, la prístina igualdad del estado de naturaleza es nuestra guía y criterio últimos, no sólo en la determinación del carácter y la legitimidad de cualquier acuerdo político de una sociedad, sino también en darle forma al bien común, “volonté générale”, o la *mens una* de Spinoza, que es la única capaz de asegurar la estabilidad y la salvación política.[104] Sin el criterio supremo de la igualdad, incluso la voluntad general carecería de sentido. Para ambos hombres, el Estado es la antítesis misma de la jerarquía y la dominación, puesto que significa el establecimiento y la preservación de la libertad sobre la base de la igualdad. Cuando en las profundidades de la Revolución francesa los clubes jacobinos en toda Francia apelaban regularmente a Rousseau en sus demandas de reformas radicales, y en particular de cualquier cosa diseñada para incrementar la igualdad —tal como la redistribución de la tierra—, al mismo tiempo, y aunque en buena medida no eran conscientes de ello, estaban invocando una tradición radical que se remontaba a finales del siglo XVII.[105]

XVI. LA PUBLICACIÓN DE UNA FILOSOFÍA PROHIBIDA

1. El *Tratado teológico-político*

Con frecuencia se afirma que el *Tratado teológico-político* de Spinoza circuló en la República de Holanda, pese a la hostilidad general que enfrentó, más o menos sin problemas hasta su prohibición formal en 1674, y que en el primer periodo luego de su publicación, el pensionario holandés, De Witt, intervino personalmente para impedir su prohibición.[1] De Witt, indudablemente participó de las deliberaciones de alto nivel sobre este inquietante libro sin precedentes. Ciertamente lo leyó como parte de sus responsabilidades oficiales y varias veces discutió el problema de Spinoza con los delegados de las diócesis del centro y sur de Holanda. Los registros de la Iglesia protestante muestran que los delegados de las dos diócesis presentaron y sometieron los pasajes que consideaban particularmente ofensivos del libro a los gobiernos de la ciudad y los Estados de Holanda, y que este material se le entregó personalmente al pensionario.[2] Aunque no hay una prueba inequívoca, De Witt en efecto parece haber preferido no prohibir formalmente el *Tractatus*. No obstante, es un error deducir de esto que él veía la obra de alguna manera favorable o que ésta circuló libremente hasta después de su caída en 1672. De hecho, es incorrecto suponer que no fue sino hasta su prohibición formal en julio de 1674 que se suprimió la impresión, venta y circulación del *Tractatus*.[3]

De acuerdo con los términos de la legislación holandesa antisociniana de 1653, el gobierno de la ciudad tenía amplios poderes para inspeccionar las librerías e incautar las existencias de ejemplares de obras como la *Philosophia* de Meyer, el *Tratado* de Spinoza y, al menos intermitentemente, simplemente lo hacían. Los libros de Meyer no fueron expresamente prohibidos por decreto en Holanda (a diferencia de en Friesland y Utrecht) hasta 1674; no obstante, fueron prohibidos en pueblos en donde salieron ejemplares a la venta.[4] Un ejemplo claramente documentado de las primeras acciones en contra del *Tractatus* fue la redada a las librerías en Leiden en mayo de 1670. Apenas una semana después de que el consistorio local de la Reforma reaccionara por primera vez a los "contenidos y despropósitos, o más bien obscenidades [del Tratado], requiriendo seriamente que el mismo fuera incautado y suprimido",[5] los burgomaestres resolvieron "que cierto tratado titulado *Theologico Politicq* fuera confiscado [de las librerías] por el comisario debido a sus pasajes irreligiosos".[6] En Utrecht, la obra fue prohibida en toda la provincia en septiembre de 1671, siguiendo la petición que hiciera el sínodo provincial a los Estados; sin embargo, esto sucedió muchos meses después de la supresión del libro

en la ciudad.[7]

Por consiguiente, no fue una mala interpretación lo que llevó al profesor de Utrecht, Graevius, a escribirle a Leibniz en abril de 1671 diciéndole que el *Tratado*, al que designa *liber pestilentisimus*, puesto que abre la puerta al ateísmo "tanto como es posible [...] fuera prohibido por las autoridades".[8] Tampoco eran los ortodoxos tradicionalistas calvinistas los únicos en aborrecer tanto a Spinoza y su influencia como para apoyar rotundamente la supresión de su obra, como ilustra esta carta de un ferviente cartesiano. La mayoría, si no todos, los profesores cartesio-cocceianos liberales y teólogos reaccionaron en forma similar, incluso Frans Burman de Utrecht, quien, al leer el libro en abril de 1670, quedó muy impresionado, extrajo fragmentos, apuntó en su informe que Spinoza lo había escrito y posteriormente convocó a sus aliados en el país y en el extranjero, entre ellos a su amigo Jacobus Alting, en Groninga, a unir fuerzas con él para "atacar y destruir este libro totalmente pestilente".[9]

La noción de que el *Tratado* de Spinoza alguna vez circuló libremente es entonces un mito que carece de toda base en los hechos. La participación de De Witt en las deliberaciones sobre Spinoza significa que este texto tuvo un carácter totalmente excepcional y, según la percepción de las autoridades eclesiásticas y cívicas, incomparablemente sedicioso. En un encuentro en junio de 1670, el consistorio de Ámsterdam, al preparar las propuestas para el sínodo de Holanda del Norte, instó a una acción más efectiva en contra de la "impresión de libros licenciosos y, en particular, el apabullante libro titulado *Tratado teológico-político*".[10] Cuando se reunió en Schiedam en julio de 1670, el sínodo de Holanda del Sur discutió "todo tipo de libros viciados e impíos", identificando al *Tractatus* como una obra "tan vil y blasfema como ninguna que se haya conocido o que el mundo haya visto alguna vez, y sobre la cual el sínodo debía quejarse a más no poder".[11] Los delegados de Ámsterdam leyeron pasajes en voz alta a los sínodos del Norte de Holanda, en agosto de 1670,[12] y para mayo de 1671, las advertencias sobre el "abominable libro" habían llegado a Groninga.[13] En sus conferencias con De Witt sobre la cuestión de los libros sediciosos, durante los años 1670-1672, los delegados de los sínodos holandeses repetidamente demandaron un edicto especial de los Estados que suprimiera las cuatro obras más perniciosas, desde sus perspectiva, de los últimos tiempos: el *Tratado teológico-político*, la *Philosophia*, el *Leviatán* de Hobbes y la compilación sociniana de Frans Kuyper, la *Bibliotheca Fratrum Polonorum*.[14]

Sin embargo, las deliberaciones se rezagaron interminablemente. El tema no era si estos libros debían ser prohibidos. Como observó el propio De Witt en los Estados de Holanda, en abril de 1671, y confirmó la corte alta provincial, todos estos títulos eran incuestionablemente ilegales según el edicto de septiembre de 1653 y automáticamente

estaban sujetos a la supresión y confiscación por parte de los gobiernos de la ciudad.[15] La cuestión era si convenía acudir a un nivel más alto de condena pública, pues de esta manera se centraría la atención específicamente en estas obras y posiblemente algunas otras, y por lo tanto se les daría más notoriedad de la que ya tenían. Algunos regentes eran más permeables que otros a los esfuerzos de la Iglesia pública por intensificar la censura de los libros en la república. Se formó un comité de los Estados, encabezado por De Witt, para deliberar, y todavía estaba deliberando cuando invadieron los franceses en junio de 1672.[16] Fortalecidos por la histeria, la ira y el miedo que paralizó a la población protestante en el verano de 1672, los sacerdotes llamaron al pueblo a expiar sus pecados y a los gobiernos de la ciudad a cerrar sus teatros, burdeles y bailes, así como a contener el lenguaje impropio, el adulterio y la "osadía creciente de los papistas". Tampoco olvidaron renovar su presión sobre los Estados para detener la "libre impresión y distribución de muchos libros perniciosos, tales como la *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, la obra irreligiosa llamada *Leviatán*, la infame *Philosophia Scripturae Interpres* y el incomparablemente impío *Tratado teológico-político*".[17]

Aunque no se sabe si alguna vez se reunió con Spinoza, De Witt indudablemente sabía mucho sobre él. Pero ¿cuál era su actitud hacia el filósofo? Aun cuando el pensionario estuvo en conflicto con la facción calvinista ortodoxa, no dudó en permitir el regreso de los cartesio-cocceianos a la Iglesia y la vida académica y se opuso vehementemente a cualquier fortalecimiento del papel de la Iglesia en los asuntos de censura intelectual, no hay razón para pensar que íntimamente estuviera en alguna medida menos inclinado a condenar a Spinoza de lo que estaba obligado a hacerlo de manera oficial en los encuentros con los delegados sinodales y entre los Estados toda vez que el nombre y los escritos de este último aparecían, como ocurría con frecuencia. Es muy posible que considerara a Spinoza y sus seguidores una genuina amenaza no sólo a la religión y a la filosofía cartesiana, con la cual él personalmente simpatizaba, sino también a la estabilidad de la sociedad y el régime del regente. Un fragmento sobreviviente de un diario del clasicista Jacob Gronovius, quien estaba entonces en contacto con el pensionario por varios asuntos, revela que en los círculos gobernantes holandeses "Spinosa" era tenido entonces por el más peligroso de los "ateístas" holandeses, y considerado por De Witt un infiel que se merecía la prisión.[18] De acuerdo con Gronovius, De Witt estaba particularmente alarmado ante la posibilidad de que la gente dejara de creer en "la recompensa y el castigo en el más allá". Cuando Spinoza escuchó que el pensionario desaprobaba su *Tratado*, envió a una persona requiriendo una entrevista. Sin embargo, De Witt al parecer respondió que "él no deseaba ver a semejante hombre cruzando el umbral de su puerta".[19]

El *Tratado* de Spinoza siempre fue considerado una publicación ilegal y sus adeptos, desde el inicio, una "secta" clandestina. El coronel Jean-Baptiste Stouppe, el oficial suizo

que comandó la guarnición francesa en Utrecht en 1672-1673 y que escribió la antiholandesa *Religion des Hollandois* (1674), describió la situación con bastante precisión —una descripción retomada textualmente más tarde por Bayle en su *Dictionnaire*— cuando observó que los seguidores de Spinoza "no osan exhibirse, ya que su libro derriba los fundamentos de todas las religiones y además fue condenado por un decreto público de los Estados y a pesar de que se prohibió venderlo, no dejan de ofrecerlo públicamente".[20] En su réplica publicada ante la insinuación de Stopue de que las autoridades holandesas eran excesivamente tolerantes e indolentes en reprimir a Spinoza, el pastor de Wallon, Jean Brun, les recordó a sus lectores que los regentes habían buscado suprimir el *Tratado*, "desde su publicación lo condenaron y prohibieron su venta por medio de un decreto público" como admitió el mismo Stouppe. Él tenía pruebas, agregó el pastor, de que el libro estaba circulando "en Inglaterra, Alemania, Francia e incluso en Suiza, así como en Holanda".[21]

Spinoza había arriesgado el cuello y ahora necesitaba ser excesivamente cuidadoso. Tenía uno o dos amigos entre los regentes, entre los que destaca Hudde, pero esto difícilmente era suficiente para protegerlo. Dada la vehemencia de la protesta, no es sorprendente que haya recibido con aprehensión la visita de un simpatizante anónimo del profesorado holandés —presumiblemente De Volder o Craanen—[22] por quien supo que una traducción holandesa de su *Tratado* estaba ahora por ser publicada. Por demás preocupado, dado que la publicación en lenguaje vernáculo intensificaría inevitablemente la conmoción y lo presentaría aún más como enemigo público, contactó al fiel Jelles pidiéndole su ayuda para localizar la traducción y "si es posible, que impidáis que el libro se imprima".[23] Le pidió a Jelles que hiciera esto por él y "por la causa", explicándole que éste era también el requerimiento de "muchos amigos" que no deseaban ver el libro prohibido (por un decreto especial de los Estados), como seguramente sucedería si apareciera en holandés. Parece extraño que Spinoza no tuviera conocimiento de los planes de Rieuwertsz y Glazemaker de lanzar la versión holandesa. No obstante, aun si éste hubiera sido el caso, se tomaron los pasos necesarios y la edición vernácula fue abortada. Como consecuencia, la versión holandesa no apareció sino hasta 1693, 16 años después de la muerte de Spinoza y 15 después de la publicación de la traducción francesa.

Aun cuando el mismo Spinoza pudo haber estado involucrado sólo en forma indirecta, como implica este incidente, una estrategia muy compleja yacía detrás de la constante e impresionante difusión del *Tratado* en latín. De hecho, la primera publicación de la obra es tan intrigante como históricamente significativa, pues fue un factor clave en los inicios de la difusión del spinozismo en Europa fuera de los Países Bajos. Esto también ilustra la extraordinaria astucia del editor de Spinoza, el viejo Jan Rieuwertsz (*ca.* 1616-1687), y el papel inicial de la vida subterránea de la filosofía radical como

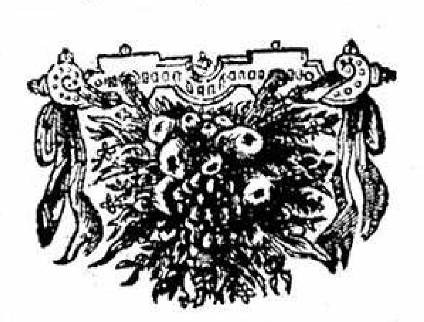
mecanismo clandestino de distribución de libros. Nadie se atrevía a reimprimir o a piratear la edición en cuartos de 1670 de una obra tan célebre como el *Tratado* de Spinoza, o eso parece, aunque hubo una edición posterior clandestina en octavos. Externamente, sólo existieron estas dos ediciones tempranas. Sin embargo, de alguna manera, como correctamente observó Brun, durante mediados de la década de 1670 el libro fue vendido por toda Europa, penetrando mucho más extensivamente de lo que normalmente hubiera sido posible en tales circunstancias.

TRACTATUS
THEOLOGICO-
POLITICUS
Continens
Diſſertationes aliquot,

Quibus oſtenditur Libertatem Philoſophandi non tantum ſalva Pietate, & Reipublicæ Pace poſſe concedi: ſed eandem niſi cum Pace Reipublicæ, ipſaque Pietate tolli non poſſe.

Johann: Epiſt: I. Cap: IV. verſ: XIII.

Per hoc cognoſcimus quod in Deo manemus, & Deus manet in nobis, quod de Spiritu ſuo dedit nobis.



HAMBURGI,
Apud *Henricum Künraht.* CIↃ IↃ CLXX.

FIGURA XVI.1. *Portada del* Tratado teológico-político *de Spinoza, publicado clandestinamente en Ámsterdam en 1670.*

CUADRO XVI.1. *Las primeras ediciones en latín del* Tratado teológico-político

Edición	*Formato*	*"Editor"*	*Fecha de la portada*	*Errores de compaginación*	*Fecha real probable*
1 Primera edición	cuartos	Künraht	1670	304 por 104	1669/1670
2 Bamberger ii	cuartos	Künraht	1672	24 por 42	1672
3 Bamberger iii	cuartos	Künraht	1670	213 por 207 (como en Bamberger ii)	1672/1673
4	octavos	(tres diferentes títulos y autores falsos)			1673
5 "La edición inglesa"	octavos	(ninguno)	1673		1674
6 "La edición inglesa"	octavos	(ninguno)	1670		1674
7 Bamberger iv	cuartos	Künrath	1670	830 por 130	1677/1678
8 Bamberger v	cuartos	Künrath	1670	92 por 192	1678

FUENTES: Gebhardt, "Textgestaltung", III, pp. 363-372; Bamberger, "Early Editions", pp. 9-33; Kingma y Offenberg, *Bibliography*, pp. 6-15.

La destacable abundancia de ejemplares de las primeras ediciones del *Tratado* de Spinoza, en comparación con la relativa escasez de otros libros ilícitos del periodo e incluso de la mayor parte de los legales, de hecho constituye un enigma histórico-bibliográfico fascinante. Mientras que otras obras clandestinas del periodo son hoy extremadamente raras, muchas bibliotecas públicas importantes en todo el mundo están sorprendentemente bien abastecidas con ejemplares de las primeras ediciones en latín y francés del *Tratado*. La biblioteca de investigación de la Universidad de California, en Los Ángeles, por ejemplo, tiene cinco ejemplares del texto en latín, mientras que la antigua Biblioteca Real Borbónica, en Nápoles, presume de tener por lo menos seis, al igual que la Cambridge University Library. Los catálogos de las bibliotecas de finales del siglo XVII y principios del XVIII confirman que el libro penetró masivamente en todas partes de Europa central y occidental, así como en los Países Bajos, una extensión geográfica destacable para el periodo.

Un académico del siglo XX, al revisar los catálogos de 113 bibliotecas juntas en Francia entre 1670 y 1780, encontró que cerca de la mitad tenía un ejemplar del *Tratado* en uno u otro idioma, a veces en ambos, sumando entre todos no menos de 33 ejemplares de la primera edición en latín y 29 en francés.[24] Igualmente, las bibliotecas de académicos y teólogos en la Alemania protestante y Escandinavia con frecuencia tenían ejemplares del *Tratado*, y el profesor de Kiel, Andreas Ludwig Koenigsmann, cuya

biblioteca fue subastada en Copenhague en 1729, poseía dos.[25] Innumerables nobles adquirieron ejemplares, desde el gran Condé en París, la electora Sophia de Hannover y el príncipe Eugenio de Saboya, hasta el barón von Stoch en Florencia, y propietarios de bibliotecas comparativamente tan pequeñas que constaban de 4 000 volúmenes, como la del diplomático danés Gerard Ernst Franck von Frankenau, subastada en Copenhague en 1714, y la pequeña colección, catalogada en 1693, perteneciente a George Savile, marqués de Halifax (1633-1695) guardada en Rufford.[26] Finalmente, incluso bibliotecas universitarias adquirieron ejemplares, el perteneciente a la biblioteca de la universidad de Uppsala se inscribió como “Bibliotheca Uppsaliensis 1734”. En 1735, un ejemplar figuró en una de las extremadamente inusuales subastas de libros sostenidas en Oslo.[27]

Las pruebas demuestran que esta impresionante e incomparable difusión para una obra clandestina fue posible gracias a una compleja operación diseñada con el fin de enmascarar el lanzamiento de sucesivas nuevas ediciones y facilitar su distribución internacional. Dada la protesta generalizada en contra de la obra, y el ávido interés en ella por parte de los *esprits forts* en todo el continente, podría haberse esperado versiones piratas. Sin embargo, no hay pruebas de que alguna de las sucesivas ediciones secretas identificadas por los bibliógrafos se haya producido fuera de Ámsterdam o la haya realizado otro que no fuera Rieuwertsz.[28] La técnica de sacar múltiples ediciones, cada vez en un formato casi idéntico, utilizando prácticamente la misma portada y con la fecha original y los mismos detalles de publicación, obviamente se había probado antes;[29] pero era muy inusual que se intentara hacer algo tan elaborado como el diseño de publicación que siguió el *Tratado teológico-político*. Rieuwertsz sacó la versión original en enero de 1670. Una segunda edición, que nadie detectó con excepción de los más conocedores, apareció en 1672, una versión que corregía muchas de las erratas de la primera edición, incluyendo el error de compaginación ocurrido en la página 104 como la 304 (véase el cuadro XVI.1), pero que al mismo tiempo introducía nuevos errores tipográficos, entre ellos dos nuevas páginas mal numeradas.[30] Ni la primera, ni la segunda, ni las subsecuentes ediciones mencionan “Ámsterdam” como el lugar de publicación; las versiones en cuartos declaran todas ficticiamente “Hamburgo”, mientras que la de octavos de 1674 no especifica ningún lugar. Todas las versiones en cuartos declaran el mismo editor ficticio “Künrath”, pero las ediciones anteriores deletrean mal el nombre “Künraht”. Finalmente, sólo mediante una meticulosa comparación de los ejemplares es posible detectar diferencias mínimas de espaciado en las portadas y en otras partes.

El poder diferenciar entre las primeras ediciones del *Tratado* ofrece pruebas de un interés que va más allá de lo puramente bibliográfico. También revela parte de la estrategia de distribución clandestina de Rieuwertsz y, en tanto él también estaba involucrado, de la de Spinoza. Dada la frecuencia y prontitud de reacción al *Tratado* en la Alemania protestante durante 1670-1671, parece claro que la declaración que hace

Rieuwertsz de "Hamburgo" como lugar de publicación en la portada era parte de una táctica más amplia para comercializar buena parte de las primeras producciones en tierras alemanas, supuestamente en parte para desviar la atención de Ámsterdam.[31] El hecho de que ya en mayo de 1670 apareciera publicada en Leipzig la primera refutación al *Tratado, Adversus anonymum, de libertate philosophandi*, de Jacob Thomasius,[32] sugiere que Thomasius había estado ponderando el libro y formulando su réplica durante semanas, si no meses, antes. La mayor parte de los estudiosos alemanes sobresalientes leyeron el libro durante el año siguiente más o menos. Leibniz se procuró su ejemplar de su librero usual en Francfort en octubre de 1671, tres meses antes de que Spinoza le ofreciera enviarle un ejemplar desde La Haya "si no ha llegado aún a vuestras manos el *Tratado teológico-político*".[33] La mayoría de los ejemplares sobrevivientes de las dos ediciones iniciales se encuentran en las bibliotecas alemanas y holandesas o provienen de ellas. La variante con "1672" en la portada es muy rara y supuestamente un error de imprenta corregido más adelante por "1670", en la siguiente tirada. Uno de estos ejemplares, "Hamburgo, 1672", perteneciente a un funcionario fallecido, fue subastado en junio de 1710 en el pueblo de Schleswig ocupado por Dinamarca.[34]

El experimento de Rieuwertsz y Spinoza de usar portadas falsas completas como un método de contrabandear existencias adicionales en el mercado del libro, "bajo distintos títulos extraños y quiméricos —como lo expresó Bayle— con la finalidad de engañar al público y eludir las prohibiciones de los magistrados",[35] data de 1673, cuando la región oriental de los Países Bajos estaba bajo la ocupación francesa y las comunicaciones con Alemania, así como con Francia e Inglaterra, se vieron interrumpidas por la guerra. Por consiguiente, esta empresa fue dirigida principalmente al mercado interno y a los Países Bajos españoles, como sugiere la elección de los falsos títulos. Se usaron tres portadas espurias, una que aparentaba ser la *Opera Chirurgica Omnia* del médico español Francisco Henríquez de Villacorta, un indicio de que estos ejemplares eran destinados a Amberes y a los Países Bajos españoles y tal vez, en última instancia, incluso a España, países entonces aliados de Holanda y relativamente abiertos al mercado holandés. Los otros dos —la *Operum Historicum collectio* de "Daniel Heinsius" y la *Opera omnia* del muy influyente profesor de medicina en Leiden, Franciscus Dele Boe Sylvius— llevaban títulos particularmente atractivos en las Provincias Unidas. Sin duda, esta táctica fue también un sardónico rechazo a Leiden, pues en ambos casos las atribuciones falsas correspondían a luminarias de entre las más ilustres de esa universidad. Ante el indignado requerimiento de la universidad, los burgomaestres de Leiden rápidamente llevaron el asunto a los Estados de Holanda, en donde se procuró una resolución para la inmediata incautación en toda Holanda de estos "libros prohibidos y profanos bajo falsos títulos".[36]

La mayor parte de la edición en octavos de 1674, en cambio, fue proporcionada con una portada llamada "inglesa", esto es, con una apariencia tipográfica típicamente inglesa,

diseñada para dar la impresión de que el volumen había sido impreso en Inglaterra.[37] Esta versión fue directamente realizada para el mercado inglés, y de seguro no es un accidente que la recepción inicial de Spinoza en Gran Bretaña pueda ser fechada, a partir de una amplia variedad de pruebas, específicamente en los años 1674-1676. En un escrito de diciembre de 1674 a Henry Jenkes, en Cambridge, Limborch registra su satisfacción ante la noticia de la furiosa protesta que había desatado el *Tratado* en Inglaterra, en buena parte por la inflexible condena de Boyle.[38] Él había escuchado, le asegura a Jenkes, que el mismo Spinoza estaba consternado por la fuerza de la cólera británica. En su réplica, Jenkes le informa que los catedráticos y estudiantes de Cambridge estaban en efecto absortos en el *Tratado* y se sentían llenos de repugnancia.[39] Incluso Henry Oldenburg, quien tenía vínculos más cercanos con Spinoza que el resto en Inglaterra, leyó entonces el *Tratado*, como surge de su carta de junio de 1675 en la que lamenta haber sido tan negativo en su carta previa (perdida) de unas pocas semanas antes, y haberse dejado influir con demasiada ligereza por las fatuas nociones "de la plebe, de los teólogos y los formularios confesionales".[40] Habiendo leído el libro por segunda vez, ahora veía que Spinoza estaba "lejos de querer dañar en modo alguno la Verdadera Religión o la Filosofía bien fundada, y que, contrariamente, os esforzáis por establecer y recomendar el fin auténtico de la Religión Cristiana y la sublimidad divina de la Filosofía fructífera".

Es muy poco probable que Spinoza se haya dejado persuadir por este cambio de opinión y retomara su antigua confianza en el secretario de la Royal Society; pero puso a prueba la oferta de Oldenburg de renovar su amistad pidiéndole que recibiera un lote de ejemplares del *Tratado* para pasárselos a otros eruditos prominentes en Inglaterra. Esto puso a Oldenburg en una posición incómoda. Después de su efusiva apología, difícilmente podía declinar directamente; pero tampoco le agradaba ser cómplice de una distribución ilícita del *Tratado*. "No me opongo a recibir algunos ejemplares de dicho tratado —le respondió—. Sólo os rogaré que, llegado el momento, se los hagáis llegar a cierto comerciante holandés que reside aquí en Londres, el cual se encargará más tarde de entregármelos", agregando que no había ninguna necesidad de mencionarle a nadie que los ejemplares le serían enviados a él. Sobre esta base, acordó "distribuirlos entre mis amigos y cobrar un justo precio por ellos".[41]

Sin embargo, Oldenburg, al igual que Boyle, Jenkes y muchos otros, se sintió profundamente consternado por el contenido del libro de Spinoza. Fue en este tiempo, principalmente en reacción a Spinoza, que Boyle escribió varios ensayos en donde justifica el hecho de que "casi toda la humanidad coincida en creer que ha habido milagros verdaderos",[42] entre ellos su *Some Physico-Theological Considerations about the Possibility of the Resurrection*, escrito con la intención —como él mismo lo expresa — de demostrar que "las dificultades filosóficas, alegadas en contra de la posibilidad de

la Resurrección, no son tan insuperables como pretenden algunos y aseguran otros".[43] La indignada reacción del obispo Stillingfleet al *Tratado* de Spinoza fue parte de la misma ola de repulsión de mediados de la década de 1670; su *A Letter to a Deist*, en alusión a Spinoza a quien califica como "poderosamente de moda entre muchos" y primera fuente del renovado desafío a la religión revelada en Inglaterra, data del 11 de junio de 1675. Mientras tanto, en la fortaleza del Christ's Collage, Cambridge, el venerable Henry More leyó el *Tratado* durante 1676, y su amigo y colega Cudworth comenzó la crítica que vierte en su *True Intellectual System of the Universe* (1678) más o menos en la misma época o poco después.[44]

La historia de la difusión del *Tratado* proporciona un extraordinario ejemplo de cómo pueden verse afectados a veces los cambios y ritmos de la historia intelectual por las presiones políticas y militares. Las tres primeras ediciones al parecer se vendieron rápidamente en Alemania y Holanda, dejando pocos ejemplares para otros mercados. La Tercera Guerra Anglo-Holandesa (1672-1674) interrumpió la comunicación entre Gran Bretaña y los Países Bajos, de modo que cuando se restableció la paz entre Inglaterra y Holanda, en abril de 1674, aún no había habido un impacto significativo en Inglaterra. De ahí, la decisión de Rieuwertsz de invadir con una edición "inglesa" y el repentino interés de Spinoza en encontrar puertas para su influencia en Londres. Mientras tanto, continuaba la guerra entre la República de Holanda y Francia, y había una escasa importación de productos holandeses, entre ellos libros, a ese reino.[45] Sólo después de la muerte de Spinoza, a principios de 1677, y del restablecimiento de la paz con Francia en 1678, se allanó el camino para la difusión inicial del *Tratado* en Francia.

La traducción francesa apareció en 1678 con tres títulos ficticios y se vendió ampliamente, como lo indican los numerosos ejemplares sobrevivientes en los Países Bajos y Alemania, así como en Francia. Al mismo tiempo, las dos nuevas ediciones en cuartos en latín de 1677-1678 (véase el cuadro XVI.1) parecen haber estado destinadas especialmente al mercado francés. Los ejemplares de ediciones anteriores del *Tratado* de Spinoza que sobreviven en las colecciones públicas en Francia hoy en día pertenecen en su mayoría a estas últimas versiones producidas luego de la Paz de Nijmegen (1678). Los dos ejemplares de la biblioteca municipal de Toulouse, por ejemplo, son respectivamente de las ediciones séptima (encuadernada junto con el libro de Spinoza sobre Descartes) y octava, y la de la biblioteca cívica de Montpellier, igualmente de la octava.

Es por esto que el *frisson* de conmoción francesa, equivalente al que se sintió en Alemania en 1670-1671 e Inglaterra en 1674-1676, se postergó hasta 1678-1681. Es verdad que varios *érudits* prominentes en París, entre los que destacan Henri Justel[46] y Pierre-Daniel Huet, cuya *Demonstratio* (1678) fue dirigida en buena medida contra Spinoza y en la cual había trabajado algunos años, encontraron el texto antes. Sin

embargo, la principal difusión de las versiones en latín y en francés en Francia comenzó en 1678. Arnauld recibió su ejemplar del *Tratado* en mayo de 1678 desde Holanda, lo leyó ese verano, lo llamó "uno de los libros más malvados del mundo" y, profundamente conmocionado, recurrió a Bossuet "con el fin de impedir por cuenta propia que se vendiera en Francia"; luego procedió a escribir el borrador de una fuerte refutación que, desafortunadamente, extravió durante su exilio holandés en Delft y por tanto nunca fue publicada.[47] Fue en mayo de 1679, en Sedan, que Pierre Bayle leyó por primera vez el *Tratado* (en francés), habiendo conocido previamente el libro sólo de oídas. Le Clerc, cuando le escribe a su amigo Limborch desde Grenoble en diciembre de 1681, hacia el final de una larga estadía en Francia, apunta la profundidad e intensidad del impacto en las provincias, así como en París, declarando que el *Tratado* es un libro que mezcla peligrosamente una gran cantidad de veneno con ideas profundas y "remedios", y que había alejado a numerosos clérigos "en toda Francia", no sólo de la doctrina que profesaban, sino del propio cristianismo.[48] Agrega que, si bien la posición no era tan grave entre los protestantes, el libro podría también infringir un daño comparable entre ellos, a no ser que las partes ponzoñosas fueran "sólidamente refutadas", una labor que, si no se equivocaba, no había sido emprendida con éxito hasta el momento.

2. LA BATALLA DE LA *ÉTICA*

Para mediados de la década de 1670, Spinoza encabezaba un movimiento clandestino filosófico radical arraigado en los Países Bajos, pero de alcance decididamente europeo. Sus libros eran ilegales aunque, paradójicamente, con la sola excepción de Descartes, ningún otro contemporáneo había disfrutado durante el último cuarto de siglo de una recepción tan amplia en Europa, aun cuando en su caso esa recepción era en su mayor parte (pero no exclusivamente ni mucho menos) hostil. Durante los últimos años de su vida, los principales esfuerzos de Spinoza por avanzar en su filosofía y extender su número de seguidores estuvieron destinados a arreglar la publicación y distribución clandestinas de su obra primordial, la *Ética*. En algunos sentidos, ésta fue una empresa aún más difícil que la preparación del terreno para su *Tratado* en 1669. Pues si bien él ya era entonces conocido y temido en Holanda, todavía no poseía el tipo de notoriedad nacional e internacional que lo perseguiría a partir de 1670, haciéndolo irreparablemente el foco de la indignación, inquietud y vigilancia generalizadas. Cada uno de sus movimientos era monitoreado por las autoridades seculares y en particular las eclesiásticas. Además, el *régime* relativamente tolerante de De Witt había sido derrocado en 1672, y luego de la posterior restauración del estatuderato y la purga de los colaboradores de De Witt en los Estados de Holanda, Zelanda y Utrecht, la influencia de

la línea dura ortodoxa calvinista, tanto en la Iglesia como en las instituciones de educación superior se había incrementado. Incluso la facción cartesio-cocceiana en las universidades, por no hablar de los pensadores radicales, se encontraba ahora bajo una mayor presión.[49]

Los indicios de que Spinoza estaba siendo vigilado eran especialmente evidentes en La Haya y sus alrededores, en donde él vivía y trabajaba. Lo que más le preocupaba a las autoridades seculares y eclesiásticas eran los indicadores de que sus ideas estaban empezando a penetrar más ampliamente en la sociedad. De ahí que se haya apuntado en un encuentro del consistorio de La Haya, en junio de 1675, que "las doctrinas absolutamente impías [de Spinoza] […] comenzaban a penetrar más y más, aquí y en todas partes"; a los miembros del consistorio les urgía desplegar la más completa vigilancia y tratar de descubrir todo lo que pudieran sobre las actividades del renegado, especialmente si "había otro libro suyo en imprenta".[50] En forma similar, en septiembre de 1675 se presionó al *predikant* responsable de la sección en donde vivía Spinoza para que redoblara sus esfuerzos por obtener información sobre sus actividades, y se llamó nuevamente a todo el consistorio a "trabajar para descubrir, con toda la exactitud posible, el estado de los asuntos relacionados con el hombre, sus enseñanzas y su propagación".[51] Varios miembros de la camarilla de Spinoza en La Haya, entre ellos el probable traductor del *Tratado* al francés, Saint-Glain, eran hablantes nativos del francés, y es llamativo que en esta coyuntura la comunidad protestante de habla francesa se volviera particularmente aprehensiva. En la reunión de todo el cuerpo de sacerdotes de Wallon en los Países Bajos, en su sínodo de Kampen en septiembre de 1675, se los exhortó a colaborar con sus colegas de la Iglesia protestante holandesa "para buscar juntos a los monjes más convenientes con el fin de impedirle al susodicho Spinoza continuar sembrando su impiedad y su ateísmo en estas provincias".[52]

De modo que, al final de su vida, Spinoza enfrentó un ambiente extremadamente sombrío y opresivo. Hasta el momento, él había guardado celosamente el manuscrito de su *Ética*, permitiendo que circulara sólo un puñado de ejemplares entre un pequeño número de aliados y amigos personales. No obstante, a finales de julio de 1675, hizo su mayor esfuerzo por publicar su obra maestra, viajando con este propósito a Ámsterdam 15 días antes de que la recién terminada imponente sinagoga y centro comunitario judío portugués (con aulas de clase) fuera inaugurado con mucha pompa y circunstancia ante una gran parte de la población tanto judía como cristiana, una concurrencia entre la cual, por curiosidad, muy bien pudieron haber estado presentes Spinoza y sus amigos. Sin embargo, difícilmente pudo haber comenzado a conversar con Rieuwertsz y a preparar el texto —no hay indicios de que las impresiones hubieran iniciado realmente—, cuando las autoridades protestantes descubrieron lo que estaba en marcha y, como lo expresó Spinoza, "se difundió por todas partes el rumor de que estaba en prensa cierto libro mío

en el que pretendía mostrar que no hay Dios *[nullum dari Deum]*, y no eran pocos los que daban crédito a ese rumor".[53]

Spinoza, en su carta a Oldenburg, describe cómo los teólogos protestantes "aprovecharon la ocasión para querellarse contra mí ante el Príncipe [de Orange] y los Magistrados; por otra parte, los estúpidos cartesianos, para librarse de la sospecha [de los ortodoxos y del pueblo] de serme favorables no cesaban de condenar por doquier mis opiniones y mis escritos hasta hoy".[54] Incluso, al enterarse de que los sínodos protestantes "me acechaban por todas partes, determiné diferir la edición que preparaba hasta ver qué derroteros seguía este asunto". No obstante, Spinoza simplemente estaba demasiado en la mira y las circunstancias eran muy amenazantes para que procediera. Por el momento, no tenía otra alternativa que desistir: "pero la cosa parece ir peor cada día que pasa y no sé bien, sin embargo, qué hacer".[55] Es muy probable que fuera durante esta tensa visita a Ámsterdam, en julio y agosto de 1675, cuando Limborch inesperadamente se encontró con su principal antagonista espiritual durante una cena a la cual ambos fueron invitados. En la misma —o al menos esto aseguró más tarde Le Clerc —, Spinoza no pudo reprimir su impiedad durante la recitación de la gracia, e irónicamente alzó los ojos "como para convencernos de nuestra estupidez de rezarle a Dios".[56]

En el siguiente sínodo, en Middelburg, los pastores protestantes de habla francesa reafirmaron su odio a las "blasfemias y las impiedades del desafortunado Spinoza", y nuevamente declararon la urgente necesidad de "remedios capaces de detener y extirpar esta corrosiva gangrena".[57] Las autoridades eclesiásticas en los Países Bajos estaban ahora totalmente pertrechadas para la guerra en contra del hombre, sus libros y el movimiento que percibían como una amenaza importante e inmediata. Spinoza pasó los últimos 18 meses de su vida en una reclusión virtual en sus habitaciones, escribiendo su *Tractatus Politicus* y resignado, a medida que la enfermedad en sus pulmones avanzaba, a no hacer más esfuerzos por llevar su *Ética* a imprenta.

Al morir, en La Haya el 21 de febrero de 1677, el extraordinario drama que rodeó su texto entró en una etapa totalmente nueva. Siguiendo las instrucciones del agonizante Spinoza, su casero, el artista Hendrik van der Spyck, despachó en secreto por barco el baúl que contenía sus manuscritos a Ámsterdam, en donde los aliados y amigos de Spinoza los guardaron y comenzaron a planear la compleja tarea de rescatar y ordenar su legado filosófico. Sea cual fuere la estrategia que escogieran, los ejecutores enfrentaban enormes dificultades y debieron tomar decisiones editoriales cruciales.[58] Tuvieron que conversar, concertar el plan y reunir sus esfuerzos, cuidándose todo el tiempo de no ser detectados por las autoridades. Necesitaban decidir si intentarían publicar la *Ética* sola o junto con el resto de la obra inédita de Spinoza, y si debían hacerlo sólo en latín o también en lengua vernácula.

Los manuscritos de Spinoza fueron minuciosamente examinados. De inmediato comenzaron a realizarse copias en manuscrito, antes de que se hubiera acordado una estrategia global. Sin duda hubo varias conversaciones entre Rieuwertsz y el equipo de editores que participaba en el proyecto, el cual se cree que estaba conformado por otros seis antiguos amigos del filósofo: Jelles, Meyer, Glazemaker, Bouwmeester, Schuller[59] y Van Gent.[60] Después de unas pocas semanas de deliberación, llegaron a un acuerdo. Decidieron seguir la estrategia más riesgosa y atrevida: todo lo publicable, cartas incluidas, se sacaría tan pronto como fuera posible simultáneamente en latín y en holandés.[61] La edición de la versión en latín le fue confiada, supuestamente, a los habilidosos latinistas Meyer, Bouwmeester y Van Gent, mientras que Jelles, Rieuwertsz y Glazemaker tuvieron a su cargo la versión en holandés, con Schuller actuando como colaborador auxiliar.

La decisión de publicar todo, y en dos idiomas, complicó considerablemente y prolongó el procedimiento clandestino. No sólo debía estar todo preparado en ejemplares aceptables para los impresores —éstos trabajarían a partir de ejemplares nuevos, ya revisados, no desde los originales de Spinoza—,[62] sino que además debía realizarse una gran cantidad de traducción, con rapidez pero con precisión, principalmente del latín al holandés, labor emprendida por el calificado Glazemaker, y en el caso de algunas cartas y el prefacio de Jelles, del holandés al latín. Aunque Glazemaker tenía a su disposición las traducciones anteriores al holandés de las Partes I y II de la *Ética*, que Spinoza había preparado en 1664-1665 con la ayuda de Pieter Balling, fue una hazaña extraordinaria traducir el resto tan rápida y cabalmente como lo hizo.[63] Además de supervisar los ejemplares y la traducción, los editores discutían las cartas, que con frecuencia contenían asuntos personales o irrelevantes desde su punto de vista, que preferían borrar, o cuestiones que consideraban que era mejor ocultar; y también enfrentaron el problema de cómo editar las tres obras inacabadas: el *Tratado político*, *Tratado de la reforma del entendimiento* y la gramática hebrea. Finalmente, se requirió mucho esfuerzo para revisar y pulir el latín de Spinoza, labor que estuvo a cargo de Meyer, Bouwmeester y Van Gent.[64]

Mientras tanto, las autoridades de la Reforma en La Haya y en Ámsterdam, y otros adversarios, hacían todo lo posible por impedir la publicación. La existencia de la *Ética* era un secreto a voces. La cuestión era, ¿quién tenía el manuscrito y si planeaba publicarlo? y, de ser así, ¿dónde y cuándo? Un grupo considerable, entre ellos copistas e impresores, sabían de la empresa organizada por Rieuwertsz en Ámsterdam y eso conllevaba un riesgo. Además, varios personajes prominentes en el extranjero sabían de la *Ética* y del proyecto frustrado de Spinoza por publicarla, y tenían una idea bastante precisa de sus contenidos, en particular, Leibniz en Hannover, Justel y sus amigos en París, Oldenburg en Londres (aunque él murió poco después que Spinoza) y Steno y

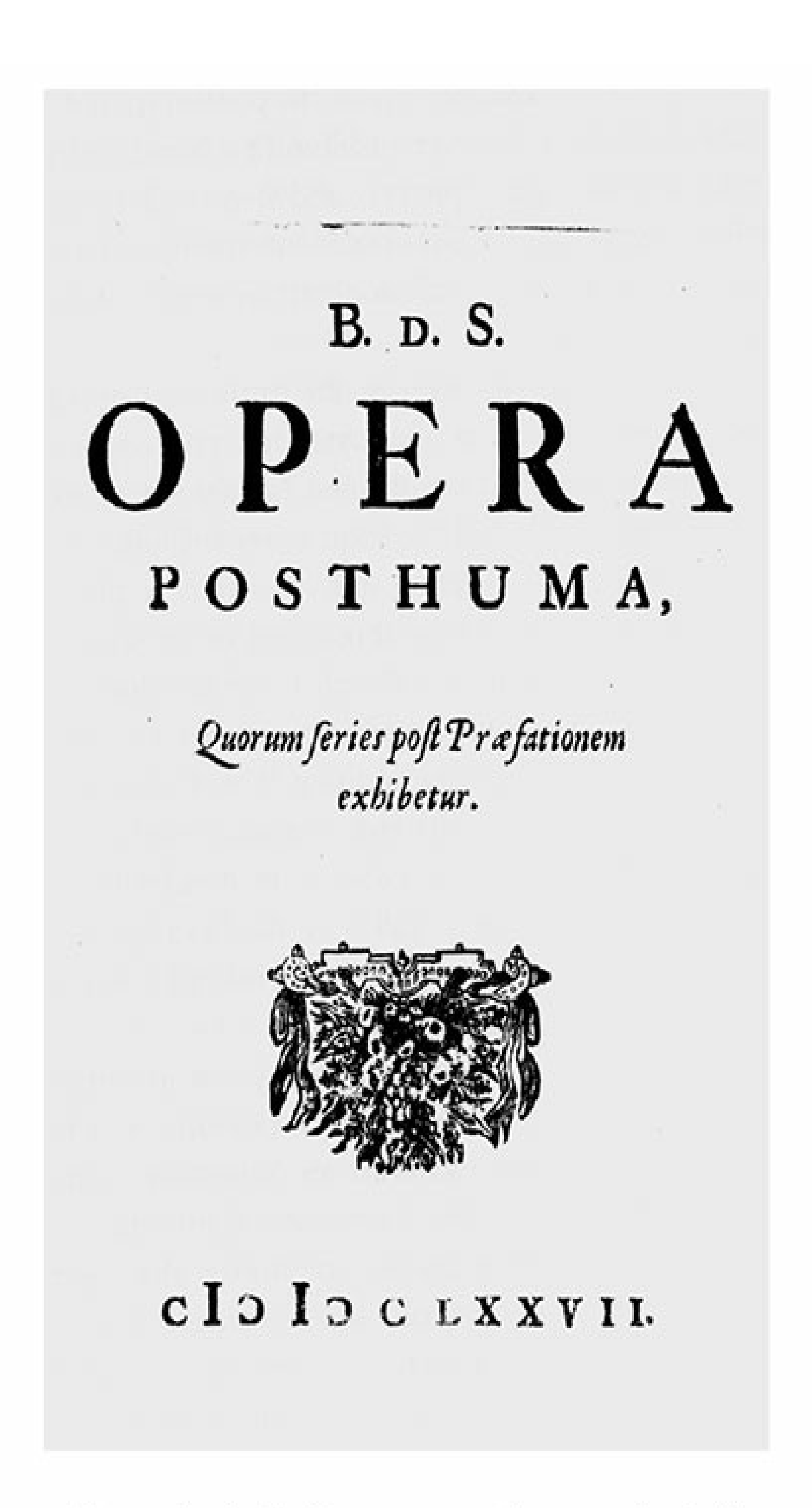
Burgh en Italia. De ahí que por muchos meses la casa impresora de Rieuwertsz y las traducciones y manuscritos, de hecho lo fundamental del legado filosófico de Spinoza, estuvieran en una situación incierta y altamente vulnerable.

Además de la Reforma holandesa y su aliada, la Iglesia de Walloon, también otras estaban esperando el momento de entrar en acción para eliminar esa artillería filosófica tan pronto como se obtuviera la información requerida. En Italia, uno o los dos antiguos aliados de Spinoza, Steno y Burgh, alertaron a las autoridades de la Inquisición del peligro que pendía sobre la Iglesia. En Roma, el sobrino del Papa, el cardenal Francesco Barberini, convino un encuentro para discutir la amenaza y, el 18 de septiembre, Barberini escribió al vicario apostólico de la Iglesia católica holandesa, Johannes van Neercassel († 1686), señalándole que el Santo Oficio se había enterado de la existencia de una obra ateísta "de Spinoza" en manuscrito en Holanda, y que si esta obra se difundía podía dañar seriamente la "pureza de nuestra Santa Fe Católica".[65] Neercassel fue instruido para organizar una campaña con el fin de impedir la publicación. Además de averiguar si el libro estaba o no en impresión, o si era probable que lo estuviera, y todo lo que pudiera averiguar sobre Spinoza para la Inquisición, se le dijo que enviara ejemplares de sus obras publicadas a Roma, así como, de ser posible, un ejemplar de los manuscritos más destacados.

Neercassel escogió como líder de su grupo de trabajo al sacerdote católico en Ámsterdam, el padre Martin de Swaen, quien tenía muchos contactos en la ciudad y era hermano de un conocido comerciante. De Swaen reclutó a un admirable equipo ecuménico, entre ellos un rabino de nombre desconocido y un aprendiz de predicador protestante.[66] Aparentemente, fue el rabino quien informó a las autoridades católicas que los manuscritos de Spinoza estaban en poder de Rieuwertsz, información que se supone que obtuvo de los familiares enemistados del filósofo, Rebeca d'Espinosa, su media hermana, y su sobrino, Daniel de Cáceres. Este último había estado en La Haya en mayo de 1677 para investigar las circunstancias de la muerte de Spinoza, con vistas a reclamar su propiedad, pero luego, sospechando que su exigua herencia estaba colmada de deudas que sobrepasaban su valor, prescindió de sus derechos.[67] De Cáceres sin duda era hostil a Spinoza y su legado, siendo hijo de su cuñado, un rabino ortodoxo intransigente, Samuel de Cáceres († 1660).

En su informe a Roma del 25 de diciembre de 1677, Neercassel advierte a Barberini que los manuscritos de Spinoza se encontraban en Ámsterdam, en poder de un vendedor de libros menonita "Jan Rieuwertsz". Sin embargo, cuando se le preguntó si tenía en su poder alguna obra inédita de Spinoza, "este librero me aseguró que no hay manuscritos en el legado de Spinoza, con excepción de *Principios de la filosofía de Descartes* y que, fuera del *Tratado teológico-político*, ninguna otra obra de Spinoza había sido publicada".[68] Todas las demás averiguaciones "entre cristianos y judíos" no habían

descubierto ningún indicio de que existiera un nuevo libro de Spinoza pendiente de publicar. Con todo, comenta el vicario general, era verdad que la perniciosa influencia de Spinoza en los Países Bajos estaba creciendo y que la *Religion des Hollandois* de Stouppe había elevado su reputación de enemigo máximo de la religión revelada. Felizmente, los católicos eran menos susceptibles al veneno de Spinoza que los protestantes y detestaban de corazón sus ideas abominables, que son, agrega, tan oscuras como ofensivas. Tres días más tarde, envió un ejemplar del (prohibido) *Tratado teológico-político* al nuncio papal en Bruselas para que lo reenviaran a Roma.



B. D. S.

OPERA

POSTHUMA,

Quorum series post Præfationem exhibetur.

CIↃ IↃ C LXXVII.

FIGURA XVI.2. *Portada de la* Opera posthuma *de Spinoza publicada clandestinamente en Ámsterdam en 1677-1678.*

Neercassel pronto descubrió que Rieuwertsz había mentido descaradamente para

sacarlo de la escena en un momento crucial.[69] En un informe a Leibniz de principios de noviembre, Schuller le advierte que la versión impresa en latín de las obras póstumas de Spinoza estaba terminada, excepto por el índice; este último, compilado con gran habilidad por uno de los latinistas del equipo, posiblemente Van Gent, era tan útil como las contribuciones de los editores.[70] A finales de diciembre, Schuller escribió a Hanover asegurando a Leibniz que la producción de Spinoza estaba ya lista y la distribución pronta a empezar con el nuevo año, aunque inexplicablemente se negó a ponerlo sobre aviso de que se citaba su nombre completo, a propósito de la autoría de una de las cartas impresas a Spinoza.[71] Leibniz se molestó en extremo cuando descubrió que Schuller no le había cumplido cuando le aseguró que su nombre sería borrado. Schuller se disculpó en marzo de 1678, asegurándole al gran pensador alemán que había amonestado severamente al editor "aunque creo que no hay peligro [para usted] puesto que su carta no contiene más que matemáticas".[72]

Fue de hecho en enero de 1678 que Rieuwertsz comenzó la arriesgada labor de infiltrar en las librerías lotes de las dos versiones, en latín y en holandés; en ambas sólo aparecían en la portada las legendarias iniciales "B.D.S.", en vez del nombre completo.[73] Cuando llegaron las noticias, Neercassel se sintió conmocionado y horrorizado, pero de inmediato adquirió ejemplares para su propio uso y para despachar a Bruselas y Roma. Al examinar concienzudamente el volumen, se sintió desconcertado al encontrar, contrario a sus expectativas, que Spinoza de hecho no propone el ateísmo como normalmente se entiende, "sino que enseña abiertamente el deísmo".[74]

Parte de la conmoción que provocó en toda la esfera pública holandesa la aparición de la *Opera posthuma* de Spinoza puede recogerse de las horrorizadas reacciones de las autoridades eclesiásticas. Mientras que Arnauld en ese momento manifestó una profunda preocupación ante la posibilidad de que la influencia de Spinoza alcanzara a Francia,[75] el consistorio protestante de Leiden, cuando discutió la *Opera posthuma* en su encuentro del 4 de febrero de 1678, la describió como un "libro que, tal vez desde el comienzo del mundo hasta la fecha […] sobrepasa a todos los demás en su ateísmo y en los esfuerzos por deshacerse de toda religión y poner la impiedad en su lugar".[76] Se leyeron pasajes en voz alta de modo que todo el consistorio pudiera comprender la gravedad de lo que estaban enfrentando y se envió una delegación a los burgomaestres para que les leyeran más fragmentos. Indignados, los burgomaestres ordenaron que se incautara inmediatamente la obra de todas las librerías de la ciudad y acordaron "buscar la prohibición por decreto del libro en los Estados de Holanda".[77] En La Haya, el consistorio se lamentó ante el tribunal supremo provincial de Holanda, en donde "se leyeron en voz alta varios pasajes aterradores del mencionado libro de Spinoza"; profundamente indignado, el Hof ordenó que "se incautaran todos los ejemplares del

mencionado libro de todas las librerías de La Haya ese mismo día”.[78]

Presionado por los sínodos del norte y sur de Holanda para que impusiera una prohibición general a las obras de Spinoza, el pensionario de Holanda, Gaspar Fagel, y sus colegas regentes, fueron atosigados con extractos en holandés. En un escrito sobre el asunto de Spinoza dirigido a los Estados el 17 de marzo, Fagel habló sobre la grave amenaza que representaba su filosofía para la sociedad. Señaló que los sínodos estaban muy perturbados por tres nuevas publicaciones: la *Opera posthuma* de Spinoza, la *Arcana Atheismi*, del sociniano Kuyper, que supuestamente refutaba a Spinoza pero en forma muy inadecuada, según los teólogos, y un tratado titulado *Dissertatio de Spiritu Sancto*. Estos textos, informa Fagel, eran ampliamente vendidos en Holanda, y puesto que todos ellos, “pero especialmente el del susodicho Spinoza, contenían muchas proposiciones ateístas, blasfemas y profanas”, los Estados tenían que tomar seriamente el asunto en sus manos. Se le pidió su recomendación al Hof y se creó un comité regente especial. Ambos concluyeron que Spinoza era único en su tipo y una perniciosa influencia, y que se requería un decreto especial que no mencionara otros escritores o libros y prohibiera su obra *in toto*. Se elaboró un borrador de la prohibición. El 25 de junio uno de los regentes más estrechamente involucrado, el pensionario de Leiden, Burgersdijk, advirtió a los Estados que el comité había coincidido en que la *Opera posthuma* de Spinoza “contiene muchas proposiciones ateístas, blasfemas y profanas, por lo que no sólo los iletrados podrían verse desviados del único y verdadero camino de la salvación”, y que la filosofía de Spinoza socava la creencia en la “Encarnación y Resurrección de Cristo y otros enunciados absolutamente fundamentales de la fe universal cristiana”; en consecuencia debe ser condenado y suprimido en su totalidad.[79]

Fechado el mismo día, el edicto resultante adoptó en parte la terminología usada en su recomendación a los Estados para justificar el carácter excepcional y radical de la medida. No obstante, también agregó que Spinoza “elimina” la autoridad de los milagros, “por medio de los cuales Dios Todopoderoso manifestó su poder divino y omnipotencia para el fortalecimiento de la fe cristiana”, al profesar que no se debe creer en los milagros y que, incluso cuando no se puedan discernir “causas naturales”, debe suspenderse el juicio, “presuponiendo que los hombres no son capaces de penetrar con la suficiente profundidad en su conocimiento de la naturaleza”.[80] La negación de Spinoza de los milagros y lo milagroso recibe una atención significativamente mayor en la redacción del edicto que ninguna otra característica de su pensamiento. El anuncio es, de hecho, un hito en el enfrentamiento entre la religión revelada y la razón filosófica durante la Alta Ilustración, pero también un síntoma de un fenómeno todavía más amplio: el creciente antagonismo entre la nueva concepción mecanicista de la sociedad, aplicada sin reservas, y el universo mágico, misterioso y “preternatural” en el que la humanidad siempre había habitado en el pasado. Los Estados de Holanda no sólo prohibieron la *Opera posthuma*,

sino la filosofía de Spinoza como tal, porque —en sus propias palabras— él considera todo lo sobrenatural y milagroso en el cristianismo y la Biblia como "ignorancia y fuente de engaños".[81]

El edicto que prohíbe la filosofía de Spinoza, en el que se incluyen todas las reimpresiones, resúmenes o extractos de sus textos, o cualquier cosa que repita o reformule sus ideas fundamentales, establece castigos draconianos para los autores, editores, impresores, publicadores y vendedores de libros que desafíen las leyes en este asunto.[82] Se trató de una prohibición a Spinoza y el spinozismo por parte de los Estados provinciales, respaldada por los gobiernos de las ciudades y, al menos por igual, por la Iglesia pública, que asumió la tarea de auxiliar en el recrudecimiento de los términos de la prohibición. Las *classes* del sínodo de Holanda del Sur acordaron instituir inspecciones regulares a los impresores y librerías en sus distritos para asegurar que el edicto se cumpliera rigurosamente. La prohibición sobre Spinoza se volvió entonces una característica fundamental de la vida religiosa, cultural y política holandesa. El consejo de la ciudad de Utrecht declaró el 24 de octubre de 1678 que era su labor solemne seguir "el loable ejemplo de los estados y autoridades vecinos" y prohibir a todos, en especial "a todos los impresores y libreros", la impresión, obtención, distribución o venta de "cualquier libro sociniano o ario por blasfemo y pernicioso, en especial el *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, el *Leviatán* de Hobbes, la *Philosophia Scripturae Interpres* y el *Tratado teológico-político* de Spinoza, junto con *B.D.S. Opera posthuma*, y todo otro material similar en cualquier lengua".[83] A los impresores y vendedores de libros de Utrecht se les requirió presentarse ante los magistrados cívicos dentro de los tres días siguientes para entregar "todos los ejemplares impresos o manuscritos de esos libros". Los libreros sospechosos de retener ejemplares serían requeridos para prestar juramento de que no ocultaban ninguno, bajo pena de pagar una multa de 100 florines por una primera negativa y, ante una segunda, ya no se les permitiría llevar negocios en Utrecht.

Inevitablemente, el decreto de Holanda de junio de 1678 que prohibía la venta de los escritos de Spinoza estaba lejos de ser hermético. Rieuwertsz y sus asociados habían diseñado bien su estrategia y bajo el mostrador continuó la difusión del spinozismo en los Países Bajos y en el extranjero. En un informe a Roma, tres meses después del decreto de prohibición de Holanda, Neercassel se quejó de que el edicto de los Estados apenas había producido "otro efecto […] que el de incrementar la fama y los precios de los libros de Spinoza".[84] La venta ilegal de los textos de Spinoza no pudo detenerse, y el motivo, subraya, es un cambio cultural e intelectual profundamente asentado en la sociedad holandesa. Existía un mercado listo para tales libros y podían obtenerse muchas ganancias por venderlos. Gracias a Dios, agrega, "nuestros católicos", que "detestan todas las novedades profanas", le asegura a Barberini, son enteramente impermeables a las viles enseñanzas de Spinoza; pero entre los no católicos, los hombres cada vez se

sienten más “seducidos” a “juzgar arrogantemente las cuestiones de fe y religión” en términos de la “filosofía y la insana falacia del método geométrico”, en vez de investir sus esperanzas de salvación en “Cristo omnipotente”.[85] El gran desafío que representa Spinoza, afirma, surge del creciente prestigio y fuerza de la razón matemática y la filosofía misma, y es contra esto que la Iglesia debe ahora lanzar todo su peso, autoridad e influencia.

Con todo, la evasión generalizada de la prohibición no significa que la proscripción de los escritos y la filosofía de Spinoza, por parte de los Estados de Holanda, Utrecht y, en consecuencia, los Estados Generales, no tuviera efecto en el conjunto de las Provincias Unidas. Por el contrario, aun cuando era comparativamente fácil para los compradores procurarse ejemplares en determinadas librerías de Ámsterdam y otras ciudades, las autoridades seculares holandesas habían trazado ahora una clara línea divisoria, promulgada por decreto público, entre una clase de pensamiento prohibido que niega lo sobrenatural y milagroso, y la filosofía aceptable compatible con las enseñanzas y la creencia cristianas. El spinozismo había sido rotundamente proclamado como el corazón de un cuerpo de pensamiento radical ahora condenado y proscrito por la autoridad pública. Nadie, ya se tratara de impresores, libreros, profesores universitarios o laicos comunes, podía de ahí en adelante promover, desplegar, exhibir, recomendar o citar favorablemente a Spinoza y sus escritos abiertamente. Los impresores y vendedores de libros que infringieron este decreto público lo hicieron furtivamente, incurriendo en un riesgo real de deshonra y castigo. Por consiguiente, el edicto tenía una importancia considerable en la formación de las actitudes y la determinación del estatus de las ideas, trazando la separación legal entre la Ilustración moderada y la radical que, en pocos años, se extendería por toda Europa.

XVII. LA PROPAGACIÓN DE UN MOVIMIENTO PROHIBIDO

1. LA MUERTE DE UN FILÓSOFO

Después de sufrir durante muchos años una enfermedad de los pulmones, una forma de tuberculosis o tisis, el 21 de febrero de 1677, a la edad de 44 años y tres meses, Spinoza falleció tranquilamente en la tarde de un domingo, cuando buena parte del vecindario, en el centro de La Haya, estaba en la iglesia. Murió sin dejar ningún testamento escrito (aparentemente aún no esperaba morir) en la casa del artista Van der Spyck, un miembro del consistorio luterano de La Haya, la congregación en la que el segundo biógrafo de Spinoza, Johannes Colerus, sirvió más tarde como predicador.[1] El médico que estuvo presente al final, según Colerus, fue Meyer, aunque otra prueba sugiere que fue Schuller. Cuatro días más tarde, su procesión fúnebre, constituida por seis carruajes y una multitud considerable entre quienes estaban sus amigos de Ámsterdam y no pocas "personas importantes", se encaminó hacia la iglesia más hermosa de la ciudad, la Nieuwe Kerk, en donde fue inhumado; todos los gastos corrieron por cuenta de Rieuwertsz.[2] De acuerdo con las costumbres holandesas, los amigos y vecinos retornaron luego a la casa para hablar sobre el difunto con algunas botellas de vino. La vida de Spinoza había terminado. No obstante, como deben haber comentado o reflexionado algunos de los presentes esa tarde, su filosofía, al menos por el momento y en el futuro cercano, sobrevivió en la conversación y en las mentes de los otros.

Con seguridad, ya entonces había comenzado el debate en torno a las circunstancias de su fallecimiento que, es de destacar, repercutiría por décadas, no sólo dentro de la "República de las Letras", sino, al menos en los Países Bajos, también entre la gente común. Pues a pesar de la famosa oscuridad de su filosofía, pronto quedó de manifiesto, y cada vez más en las décadas subsiguientes, que su imagen y una semilla de su pensamiento también sobrevivieron en la mente y en los corazones de parte del pueblo común, un acontecimiento que la mayoría de sus contemporáneos veía con profunda inquietud. De acuerdo con un escrito de Johannes Aalstius de 1705, a pesar de la fachada austera y hostil del método geométrico de Spinoza, sus ideas esenciales en realidad eran bastante fáciles de comprender incluso para los iletrados y, lo más perturbador, resultaron muy seductoras.[3] Aalstius enlista estas ideas fundamentales como sigue: la identificación de Dios con el universo, el rechazo a la religión organizada, la abolición del Cielo y el Infierno junto con el sistema de recompensa y castigo en el más allá, una moral de felicidad individual aquí y ahora, y la doctrina de que no hay realidad más allá de las leyes inalterables de la naturaleza y, en consecuencia, no hay revelación, milagros o

profecías. Éstas eran nociones fáciles de entender para las mentes no complicadas y, si se difundían extensamente, sería inevitable que generaran no sólo una corriente subterránea sediciosa dentro de lo que ya entonces se consideraba una nueva época “ilustrada”, sino una repercusión revolucionaria en la cultura, la política y la sociedad.

Spinoza vivió buena parte de su vida recluido, manteniendo la tranquilidad que necesitaba para desarrollar y refinar su filosofía. Con todo, por medio de un impresionante proceso de transformación mágica, ni bien murió se convirtió en una figura de culto, un “santo” secular y un objeto de hagiografía a los ojos de discípulos y seguidores, algunos de los cuales iniciaron una campaña deliberada para hacer un héroe de su imagen, al que consideraban un medio efectivo para hacer progresar su programa intelectual radical con el que estaban comprometidos. Los editores de sus obras póstumas contribuyeron llamando la atención sobre sus cualidades, en forma extraordinaria en el prefacio de Jelles; la austeridad de Spinoza —pronto legendaria—, su determinación inquebrantable en la búsqueda de la verdad y su máxima de que quien aspira enseñar a otros cómo “disfrutar del bien verdadero” no debería desear que sus discípulos le adjudiquen a él este conocimiento, una postura noble que supuestamente lo llevó “poco antes de su muerte a pedir que su nombre no apareciera en la *Etica*, la cual, ordenó, debía ser publicada”. Éste es el motivo por el cual, afirma Jelles, el “nombre del autor en la portada y en otras partes está indicado sólo con sus iniciales [B.D.S.]”.[4]

Aún más hagiográfica en tono fue la biografía de Jean-Maximilien Lucas, el más destacado de los acólitos franceses de Spinoza en La Haya, escrita aparentemente poco antes de su muerte. Lucas, además de acusar a los enemigos de Spinoza de haberlo perseguido incesantemente durante toda su vida sólo porque trató de enseñar a la gente a distinguir entre la “verdadera piedad” y la hipocresía, y a luchar contra la “superstición”, señala que Spinoza se acercó a la muerte con espíritu sereno e indomable —como él lo supo, dice, por quienes estuvieron presentes—, casi como si se sintiera orgulloso de sacrificarse por aquellos que lo habían ridiculizado y perseguido. En cuanto a sus admiradores, “aquellos que aprobaron sus escritos y para quienes su presencia era todavía de gran ayuda en el camino de la verdad”, Lucas los convoca a seguir el ejemplo de Spinoza, o al menos a honrar su nombre “a través de la admiración y el encomio, si no podemos imitarlo” y de esta manera elevar su grandeza y fama duraderas: “lo que veneramos en los grandes hombres está siempre vivo y vivirá por todos los siglos”.[5]

La batalla consistía en fijar la imagen del agonizante Spinoza en las percepciones e imaginería para la posteridad. Mucho estaba en juego. Pues las horas finales de un pensador que busca transformar los cimientos espirituales de la sociedad que lo rodea, como era la percepción generalizada, están poderosamente cargadas de significación simbólica a los ojos de sus discípulos tanto como de sus adversarios. La reputación póstuma de todos los librepensadores connotados de la época se vio muy afectada por

los informes, fieramente refutados, de lo que sucedió o no sucedió en sus lechos de muerte. Se dijo que Adriaen Koerbagh, un infatigable luchador durante toda su vida contra las creencias aceptadas de la sociedad, quien no sólo fue enjuiciado y encarcelado, sino —en sentido figurado— sofocado, terminó sus días en total desesperación, quebrado en cuerpo y espíritu. Koerbagh, de acuerdo con el sacerdote que lo visitó en prisión con un diácono del consistorio, cinco días antes de expirar, el 10 de octubre de 1669, finalmente habría abjurado, repudiando sus abominables puntos de vista y deseando no haber escrito nunca sus "blasfemos" libros, y habría jurado, si alguna vez se recuperaba, "no volver nunca a cultivar o enseñar a otros tales opiniones" que habían arruinado su vida.[6] En forma similar, Bekker supuestamente murió presa de los remordimientos, negando todo lo que previamente había profesado sobre el poder del Diablo; con tanta insistencia se decía esto que su hijo, Johannes Henricus Bekker, se sintió obligado a publicar un panfleto registrando virtualmente todo lo que su padre dijo en su lecho de muerte para demostrar que no era cierto.[7]

Durante los inicios del siglo XVIII casos similares proporcionan un amplio margen para la controversia. Las debatidas circunstancias que rodean la muerte de Radicati, quien luego de huir de Inglaterra pasó sus últimos años en Holanda (1733-1737), se volvieron una arena polémica en sí misma. Al caer seriamente enfermo en Róterdam en octubre de 1737, fue atendido por el predicador hugonote Daniel de Superville, quien más adelante recuerda en un texto impreso que poco antes de su muerte, el 24 de octubre, el conde estaba lleno de miedo y, finalmente, profundamente arrepentido, se reconcilió con Cristo, renunciando a todo lo que había escrito en contra de la religión y abrazando sin reservas la fe protestante, aunque desafortunadamente expiró antes de que un notario pudiera registrar estos detalles.[8] Su conversión a la piedad en el momento final fue ampliamente celebrada e incluso se imprimió un diálogo imaginario en el cual él predice que su edificante fallecimiento privaría finalmente a los libertinos y librepensadores del débil "recurso de decir que existen personas firmemente persuadidas de la inutilidad de la religión".[9] Sin embargo, nadie creyó estas afirmaciones sobre Radicati, y fueron públicamente refutadas por d'Argens, quien insistió en que no existía ni la más mínima prueba de que fuera "una buena y auténtica conversión".[10]

En cambio, cabe la posibilidad de que hayan existido pruebas más sólidas respecto de que el discípulo ateísta de Fontenelle, Du Marsais, entró en pánico en su lecho de muerte y le imploró al Todopoderoso que tuviera piedad de su alma, de que llamó a un cura, abjuró solemnemente de sus previas creencias y recibió la extremaunción.[11] Empero, las historias sobre la muerte del librepensador de Oxford, Matthew Tindal (*ca.* 1657-1733), no dejan ninguna seguridad. Su médico había predicho que "seguramente se retractaría antes de morir" y que un grave ataque de la enfermedad era todo lo que se necesitaba para "armarlo de un nueva serie de principios".[12] Y hay quienes afirman con plena

seguridad que tan pronto comenzó a agonizar cayó en el "más completo terror de pensar que pronto debía presentarse ante Dios, a quien tan indignamente había ofendido". Sin embargo, dicen algunos, se alejó de la piedad en el último momento por las bufonadas de su discípulo deísta, Sedgewick Harrison, cuyos "principios y moral", se sabía, eran "tan malos, si no peores, que los del Dr. Tindal" y cuyas burlas mortificaron tanto a Tindal que cambió su posición, regresando finalmente a sus encarnizados desafíos.[13] Otros, sin embargo, lo negaron, de modo que fue imposible establecer "nada certero sobre su conducta" al final.[14]

Las escenas de librepensadores en su lecho de muerte, por consiguiente, fueron de gran importancia y, por lo general, amargamente refutadas. De todos modos, Koerbagh, Bekker, Radicati, Du Marsais y Tindal eran una cosa y Spinoza, otra. Pues él era en casi todas partes reconocido como el *princeps*, el jefe de los ateístas, deístas y *esprit forts* o, como lo expresó un teólogo alemán de principios del siglo XVIII, "der Chef der heutigen Atheisten" (el "jefe de los ateístas modernos"),[15] de modo que lo lógico sería que en sus últimas horas él también, como supuestamente tantos otros lo habían hecho, se pusiera de rodillas, implorara al Todopoderoso el perdón y abrazara la fe y la piedad. Semejante cambio de actitud estaría destinado a tener un efecto sensacional y ayudaría inconmensurablemente a reducir el atractivo de su filosofía, desinflar su reputación y desilusionar a sus admiradores. En efecto, para sus oponentes era tan crucial desenterrar pruebas en detrimento de su imagen de "santo" ante los no creyentes, como era para sus seguidores el afirmar su intrépida adherencia a sus principios hasta el último respiro. Se trata de una contienda que, por su naturaleza, tal vez nunca se pueda resolver.

En esta lucha, los conservadores disfrutaron de una ventaja inicial, puesto que se sostenía generalizadamente que el ateísmo estricto era improbable en sí mismo, si no imposible. Como lo expresó Montaigne, adjudicándole la idea a Platón, "hay pocos hombres tan firmes en el ateísmo que cualquier daño que les acontezca no los conduzca al reconocimiento del poder divino".[16] Sin embargo, había una diferencia vital entre "pocos" y ninguno, y para aplastar la filosofía radical y despojar a los *esprits forts* de Europa de su "santo", era necesario desmentir y desacreditar las demandas radicales en relación con la constancia y la serenidad del agonizante Spinoza.[17] Además, los *esprits forts* se vieron poderosamente fortalecidos por la descripción de la vida y la muerte de Spinoza presentada en los inmensamente influyentes escritos de Pierre Bayle. Pues, inexplicablemente para muchos, mientras Bayle polemizaba en contra de las ideas de Spinoza, simultáneamente proyectaba una imagen muy positiva de su personalidad y conducta.[18] Durante el transcurso de sus investigaciones, Bayle se puso en contacto con varias personas que habían conocido a Spinoza y, en particular, con el hijo del editor de Spinoza, el joven Jan Rieuwertsz (*ca.* 1651-1723),[19] quien puso a su disposición, entre

otros recursos, el manuscrito todavía sin publicar de la biografía de Lucas.[20] Ya en su primera obra importante, *Pensées diverses sur la comète* (1682), Bayle subraya la gran fortaleza y determinación de Spinoza durante la etapa final de su enfermedad y cita a Spinoza como el principal ejemplo de su tesis, según la cual, los hombres en general no viven su vida según sus principios, de modo que tampoco debe sorprender que los cristianos creyentes con frecuencia no sean capaces de llevar vidas cristianas ni que los ateístas profesos vivieran vidas virtuosas.[21]

Con evidente satisfacción por el efecto que esta paradoja provocaría en sus lectores, Bayle describe a Spinoza en su lecho de muerte profesando conocer las circunstancias exactas —aun cuando éstas no eran en general conocidas— por "un gran hombre que lo sabe de buena mano", un toque provocador típicamente bayleano. Al mismo tiempo que afirma que "era el más grande ateo que jamás haya existido",[22] informa que mientras yacía agonizante llamó a su casera, instruyéndola para que ningún clérigo de ningún tipo tuviera permitido acercarse a él durante sus horas finales. Su motivo para dar tal instrucción, que Bayle afirma conocer por el testimonio de los amigos del filósofo —supuestamente había discutido este tema con Rieuwertsz—, era el deseo de Spinoza de morir sin conflicto y sin temor a entrar en un delirio en el que inadvertidamente podría llegar a decir cosas que pudieran usarse después para dañar su reputación y su filosofía. "Es decir —afirmó Bayle— Spinoza temía que se despachara por el mundo la calumnia de que, en vista de la cercanía de su muerte y con la conciencia finalmente despierta, se arrepentía de su valentía y renunciaba a sus sentimientos."[23] Bayle se cubre de la acusación de estar exaltando a Spinoza describiendo tal comportamiento como "una ridícula […] vanidad" y una "loca pasión". No obstante, no pocos, percibiendo la ambivalencia de sus palabras, deben haberse preguntado por sus verdaderas intenciones.

Lucas y Bayle declaraban tener conocimiento desde adentro, de fuentes impecables, en relación con lo que le sucedió a Spinoza en su lecho de muerte. Pero, ¿quiénes eran estos testigos irreprochables cercanos a Spinoza que lo atendieron cuando murió? Y, ¿podía confiarse en ellos? La pregunta es crucial, no sólo en relación con el estatus póstumo de Spinoza, sino también con la controversia más amplia de si el ateismo filosófico estricto es posible en los hechos. ¿Hay hombres que creen sinceramente que Dios no existe? Muchos teólogos y filósofos de la época, tales como el orador francés Le Vassor y el jesuita Tournemine, sostenían que reconocer un Dios providencial es innato en el hombre, inherente a su conciencia y no puede ser negado categóricamente por nadie.[24] Muchos hombres llevaron vidas disolutas, perpetrando todas las formas de maldad posibles aunque creían en Dios, y éstos, por consiguiente, fueron definidos como "ateos prácticos". Indudablemente, también había "ateístas especulativos" que afirmaban que no existía Dios. Empero, según su teoría, éstos abjuraban de Dios sólo provisional o intermitentemente, pero en casos de extrema necesidad o en el momento de morir,

invariablemente vacilaban, renunciaban al ateísmo y adoraban a la divina majestad. De ahí que, estrictamente hablando, argumenta Tournemine, no hay verdaderos “Spinosistes”. [25]

Le Vassor contradice rotundamente la descripción que hace Bayle de los días finales de Spinoza, insistiendo en que Spinoza no puede haber creído realmente en su propia filosofía, no más que los otros ostensibles “ateos de la especulación”. Si al final se negó a someterse, se asemeja a otras mentes perturbadas que fatalmente se orillaron a un estado de “falsa valentía”, de modo que perecieron sin arrepentirse ante los ojos del mundo, “para procurarse la gloria de haber pensado de un modo muy distinto a los demás”. Si es verdad que Spinoza se negó a admitir un pastor mientras agonizaba, entonces lo hizo impulsado por el orgullo y el desafío perversos, no por convicciones filosóficas, “de modo que Spinoza temía no contar con tanta firmeza como Vanini”.[26] Ideas semejantes también salieron a la superficie entre los teólogos protestantes contemporáneos. En una oración en Copenhague, en enero de 1687, Hector Gottfried Masius (1653-1709), predicador de la corte alemana desde 1686, ridiculizó la descripción hecha por Bayle de la muerte de Spinoza, sosteniendo que no existen verdaderos “ateístas teóricos”, hombres que estén categóricamente convencidos de que no existe ningún Dios.[27] Empero, si bien no existen auténticos “athei speculativi perfecti e consummati”, indudablemente sí hay, afirma Masius, hombres peligrosos, farsantes e incrédulos especulativos declarados, “athei speculativi indirecti et imperfecti”, los llama, erigiendo como su jefe a Spinoza, el principal “atheist” de Europa desde Maquiavelo y Pomponazzi.[28] La filosofía de Spinoza es, entonces, una bravuconería sin sentido, una forma de impostura en la que ni él mismo cree, sólo la desesperación y el orgullo impiden su reconocimiento de la verdad de Dios mientras agoniza. Masius concluye con su máxima “athei practici multi, theoretici indirecti non pauci, directi et consummati nulli” (existen muchos ateos prácticos y no pocos ateístas teóricos indirectos, pero ningún ateísta completo y directo).[29]

Otros rebaten la descripción de Bayle de los últimos días de Spinoza, contradiciendo el relato completo y poniendo otro en su lugar. El predicador protestante de Bremen, Theodor Undereyck, en su polémica de 974 páginas contra el ateísmo, *Der Närrische Atheist* (Bremen, 1689), no estaba tan seguro como Masius de la imposibilidad de que exista un ateísmo teórico puro, pero, al igual que Le Vassor y Tournemine, no era menos inflexible en que “todos los ateístas en general”, esto es, los *practicale Atheisten*, los *speculative Atheisten* provisionales y, si es que hay alguno, los *speculative Atheisten* puros, siempre dudan cuando están en una situación de extrema desesperación y “especialmente al final de sus vidas, y renuncian a todas sus nociones ateístas y reconocen al mismo Dios que se nos reveló en las Escrituras, afirmando que no hay otro Dios”.[30] Undereyck afirma que existe información confiable de que cuando estaba en su

lecho de muerte, Spinoza, lejos de permanecer inflexible, cayó en la desesperación, admitió que sus enseñanzas eran falsas y reconoció no sólo la existencia de un Dios providencial, sino también la verdad de la Santísima Trinidad, jurando que si llegaba a recuperarse escribiría nuevos libros revirtiendo todo lo que había dicho previamente.[31] Undereyck sostiene que esto es típico de las últimas horas de todos los hombres intelectualmente corruptos como él. También cita el caso de un formidable estudioso que él conocía, quien había estudiado en Leiden y se volvió profundamente absorto en los escritos de Hobbes y Spinoza, confesándoles finalmente a sus amigos que se había vuelto un "completo ateísta". Sin embargo, al caer gravemente enfermo finalmente abrazó la verdad cristiana.[32]

Ni el paso del tiempo, ni el carácter esquivo de la información sobre lo que realmente sucedió durante los últimos días de Spinoza disminuyeron la virulencia del debate. En su tratado de cómo convertir a los ateístas al cristianismo, publicado en Helmstedt en 1732, Christian Breithaupt, un simpatizante de la posición de que el ateísmo teórico puro era imposible, reanudó la polémica en contra de la descripción de Bayle de los últimos días de Spinoza.[33] Bayle afirma que Spinoza se negó a admitir a un clérigo en su casa; no obstante, exhorta Breithaupt, ¿qué indica esto realmente? Lo que demuestra, afirma, es que impulsos contradictorios lucharon por dominar su orgullo y confundir su mente, y mientras pudo suprimir sus verdaderos sentimientos en salud, al aproximarse a la muerte le faltaron los medios para mantenerse en su simulación por más tiempo. No obstante, aún más temeroso de verse expuesto ante al mundo como un impostor que ante el Todopoderoso, fatalmente se negó a ver a un ministro de Dios.[34]

Fue precisamente porque este asunto había asumido tanta importancia que Colerus, al encontrarse alojado en la misma habitación en la Haya en donde había vivido Spinoza en 1670-1671 antes de mudarse a su última dirección, mientras leía en donde el filósofo había leído, escrito y meditado, decidió investigar tan completamente como le fuera posible la historia de sus últimos días.[35] De hecho, dedica una porción considerable de su biografía a relatar las horas finales de Spinoza. Colerus detestaba sus ideas pero estaba fascinado por su personalidad y señala que se sintió motivado a escribir la vida de Spinoza, en parte por la incesante especulación en relación con su muerte y también por la información que circulaba de que al final se sintió aterrorizado, renunció a su filosofía y le imploró a Dios que tuviera piedad de su alma.[36] Colerus se estableció en La Haya en 1693 y puede haber comenzado sus averiguaciones entonces o poco después, esto es, más de 16 años después de la muerte de Spinoza, pero no tan tarde que no pudiera entrevistar a quienes lo habían conocido.[37] Habiendo discutido el fin de Spinoza con los vecinos relevantes, en particular con Van der Spyck, Colerus concluyó que el filósofo incuestionablemente murió en serenidad, no en un profundo terror, y que no hubo un cambio de posición de último minuto. También confirma que Spinoza no recurrió a

medidas desesperadas para fortalecer su valor, pudiendo atestiguar, habiendo examinado él mismo las cuentas del farmacéutico, que no tomó drogas poderosas. Por último, Colerus expresamente afirma que Spinoza no le imploró a Dios que tuviera piedad de su alma.[38]

Nadie más investigó tan a fondo, y su corroboración de la constancia de Spinoza en su lecho de muerte y su sobria e intachable vida tuvo un efecto considerable. Incluso antes de que apareciera su biografía en 1705, Colerus era conocido como un especialista destacado de la vida de Spinoza en la República de las Letras.[39] La versión en holandés de la ampliamente leída biografía de Colerus fue seguida por ediciones en francés e inglés en 1706. Empero, mientras que como resultado de esto, la descripción de Bayle de la muerte de Spinoza triunfó en todas partes y la reputación de Spinoza como el inquebrantable "virtuoso ateísta" fue de ahí en más indiscutible, siguió habiendo unos poco oponentes desesperados, tales como el padre Concina en Venecia, quien continuó hasta mediados del siglo y más negando obstinadamente que pudiera ser verdad.[40]

2. Lucas, Saint-Glain y el círculo de La Haya

Un acontecimiento crucial en la evolución del spinozismo fue la traducción y difusión de la filosofía de Spinoza y algunos de sus textos al francés. El impacto inicial de Spinoza en Francia, como hemos visto, ocurrió más tarde que en los Países Bajos, Alemania e Inglaterra, comenzando después del final de la Guerra Franco-Holandesa (1672-1678) y la publicación del *Tratado teológico-político* en francés en 1678. No obstante, una vez que el proceso comenzó, rápidamente ganó ímpetu y desde mediados del siglo XVIII se dio una constante y amplia recepción, principalmente gracias a las circunstancias sociales e intelectuales favorables de Francia, pero también en parte debido a la preparación y la transmisión previas de las nuevas perspectivas radicales y del sistema de Spinoza dentro del medio lector de habla francesa en los Países Bajos.

La traducción al francés del *Tratado* tuvo un impacto particularmente amplio, en Francia como en todas partes, y es una obra extraordinariamente solvente. Se piensa que se tradujo en La Haya y puede muy bien haberse realizado con conocimiento y bajo la supervisión del mismo Spinoza.[41] Aunque no es inconcebible que el trabajo completo de la traducción se haya realizado luego de la muerte de Spinoza, parece más probable, dado que apareció en 1678, que al menos se haya comenzado antes de su muerte. Sigue habiendo mucho misterio en torno a esta crucial traducción. No obstante, existe evidencia sólida en la que apoyarse, en especial gracias a los comentarios del editor de La Haya, Charles Levier († 1735), quien agregó algunos apéndices sobre los escritos de Spinoza a su notable edición de 1719 del manuscrito clandestino *La Vie et l'Esprit de Mr Benoît de*

Spinosa. Si bien fue ridiculizado por Prosper Marchand, un antiguo amigo y colaborador, quien se burló de las pretensiones de Levier de ser un "spinozist" y describe a "Richer la Solve" —un anagrama de su seudónimo— como un "hombre extremadamente envanecido del sistema de Spinoza aun cuando no podía en absoluto leerlo en su original",[42] él fue una figura de cierta importancia en la difusión del libertinaje intelectual y del spinozismo, y un activo promotor de los manuscritos filosóficos clandestinos en francés. Mantuvo correspondencia con numerosos escritores y miembros de la República de las Letras de mentalidad radical, tales como Saint Hyacinthe, Anthony Collins y el barón Von Stoch, y envió literatura filosófica prohibida a Francia, Italia y otras partes de Europa.[43] La piedra angular de su "spinozismo" fue su feroz anticlericalismo y odio a la "superstición", como lo manifiesta su voluminosa novela didáctica de dos tomos publicada póstumamente, *Histoire de l'Admirable Dom Iñigo de Guipúzcoa, Chevalier de la Vierge* (La Haya, 1736), una obra en la que le pega duramente a los jesuitas, o "monarquía de iñiguistas", a la que llama "una secta ambiciosa e hipócrita" que jura obediencia ciega a su general y fascina continuamente "al espíritu del pueblo, crédulo de la nuevas supersticiones" que ellos introducen.[44]

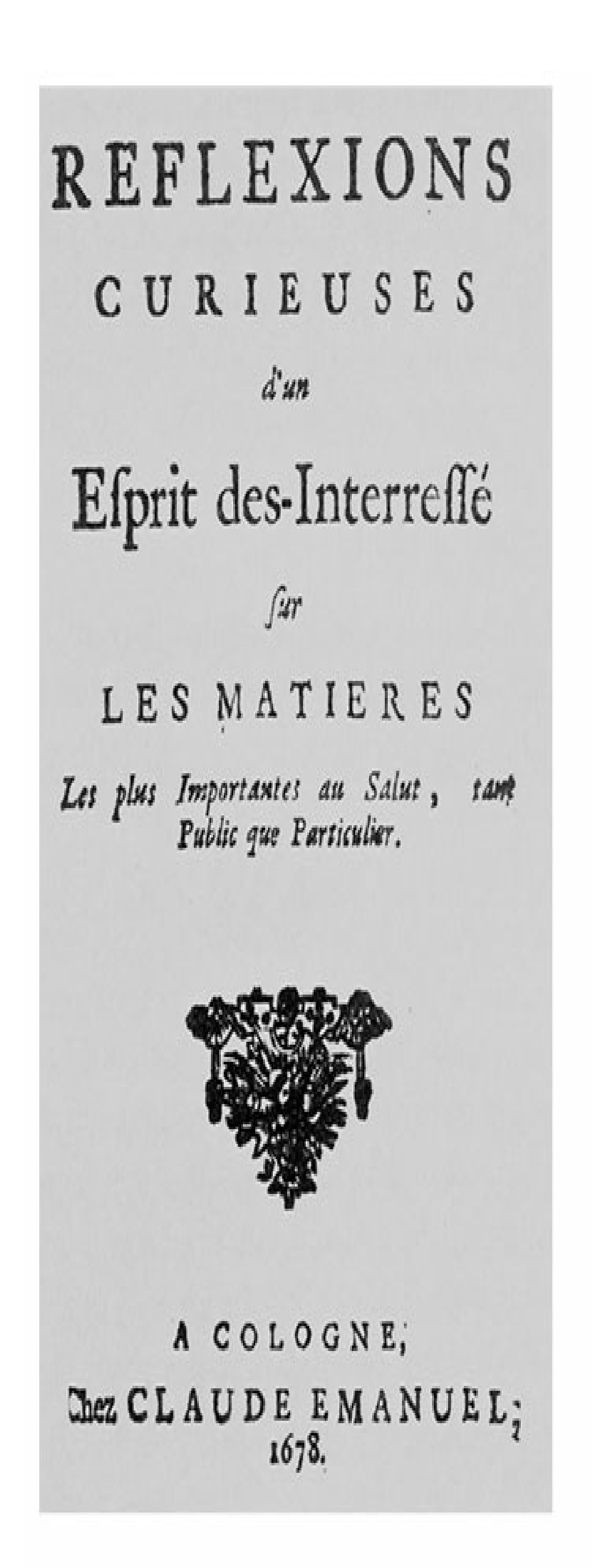
De acuerdo con Levier, la versión francesa de 1678 del *Tratado* apareció en sucesivos tirajes, con tres diferentes portadas falsas aunque, de hecho, contrario a lo que otros declararon, eran todas de la misma edición.[45] Lo cual, se realizó, dice el editor, "para engañar a los inquisidores".[46] Esto coincide con el comentario de Bayle en su artículo sobre Spinoza en el *Dictionnaire*, en donde afirma que el título original fue *Reflexions Curieuses* y que los otros dos títulos se usaron más tarde como un recurso para evadir la censura.[47] Entre los ejemplares registrados que incautó la policía en París durante las décadas de 1680 y 1690, se encuentran los tres títulos.[48] El orden en el cual aparecen los títulos falsos, declara Levier,[49] es el siguiente:

i. *Reflexions Curieuses d'un esprit desinteressé sur les matières les plus importantes au salut, tant public que particulier.* À Cologne, Chez Claude Emmanuel, 1678.
ii. *La Clef du sanctuaire par un savant homme de notre siècle*. À Leyde. Chez Pierre Warnaer, MDCLXXVIII.
iii. *Traité des cérémonies superstitieuses des juifs tant anciens que modernes*. À Amsterdam, Chez Jacob Smith, MDCLXXVIII.

Levier no proporciona información sobre quién y en dónde publicó la traducción francesa. Las bibliografías modernas suponen que la sacó Rieuwertsz en Ámsterdam.[50] Tampoco menciona Levier que poco después de 1678 hubo una segunda edición de la

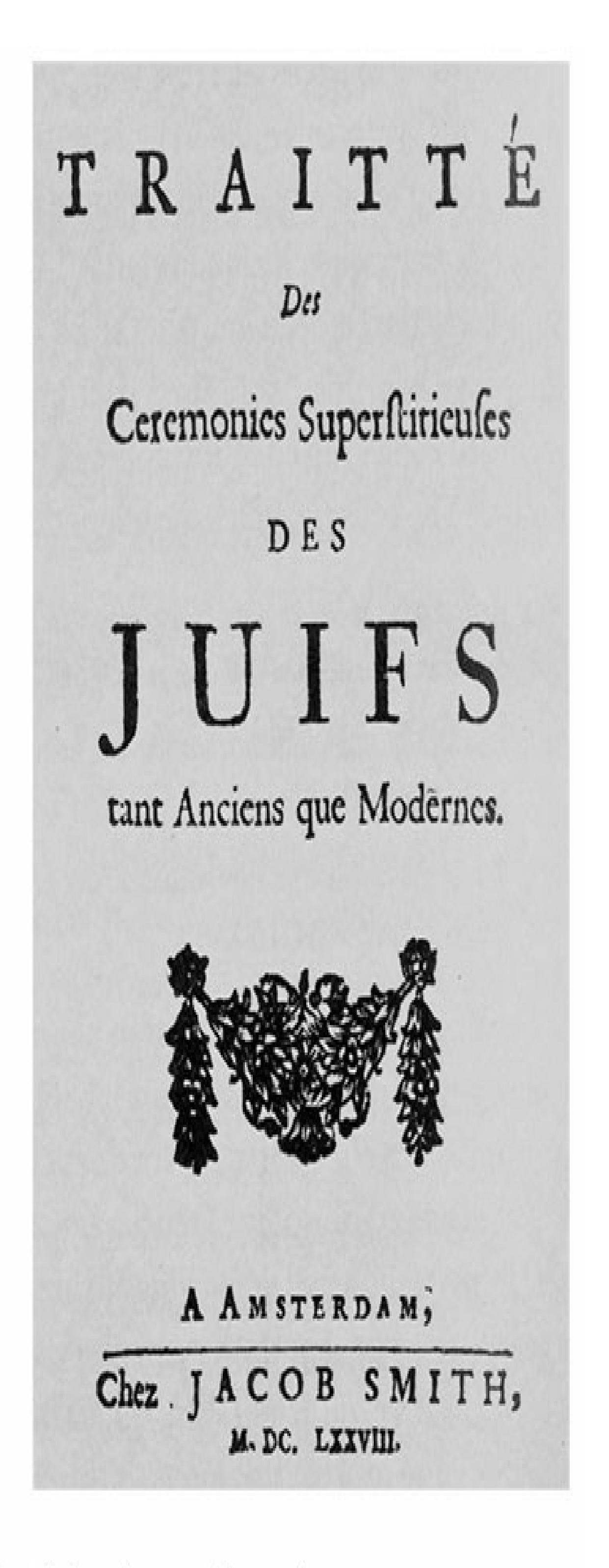
edición francesa que imitaba a la primera y apenas se distinguía de ésta, y empleaba nuevamente tres títulos falsos.[51] En relación con la identidad del traductor, Levier informa que la opinión estaba dividida, algunos creían que había sido obra de Gabriel de Saint-Glain, otros de Jean-Maximilien Lucas (1646-1697), a quien describe como un periodista famoso por sus invectivas en contra de Luis XIV.[52] "Lo que es cierto es que —comentó Lévier— este último era amigo y discípulo del Sr. Spinoza" y fue el autor tanto de la primera biografía del filósofo como —o al menos esto sostiene Levier y sigue siendo la atribución más convincente— de *L'Esprit de Spinosa*.[53]

Aunque Levier llama a Lucas "célèbre", ambos candidatos son decididamente oscuros. Todo lo que se sabe de Chevalier de Saint-Glain (*ca.* 1620-1684) es que fue un noble menor hugonote de Limoges y, luego de establecerse en Holanda en la década de 1660, sirvió en el ejército holandés y, más tarde, al parecer, como ayudante o "criado" en el séquito de William III. Es muy probable que fuera con el aliento del príncipe que se concentró, después de retirarse del servicio militar, en escribir propaganda en contra de Luis XIV.[54] En 1714, en Londres, Pierre des Maizeaux[55] declaró contar con información confiable para afirmar que fue Saint-Glain quien tradujo el *Tratado*, habiendo obtenido el testimonio de su amigo, el Dr. Morelli,[56] un médico judío que había ejercido en La Haya antes de mudarse a Inglaterra y que sostenía tener relaciones amistosas con Spinoza y Saint-Glain.[57] De acuerdo con Morelli, Saint-Glain, originalmente un celoso calvinista, después de encontrarse con Spinoza (alrededor de 1669) se volvió "uno de sus discípulos y más grandes admiradores".[58] En efecto, en el siglo XVII con frecuencia se afirmaba categóricamente que fue el Sieur de Saint-Glain quien tradujo el *Tratado* al francés para Spinoza.[59] Marchand, sin embargo, dudaba de la fiabilidad de Morelli y todo lo que declaró Des Maizeaux —su rival en fama en Europa como el conocedor más destacado de Bayle— se basaba en su testimonio, de modo que, según establece Levier, la República de las Letras permaneció dividida y muchos continuaron considerando a Lucas como el traductor.



REFLEXIONS
CURIEUSES
d'un
Eſprit des-Interreſſé
ſur
LES MATIERES
Les plus Importantes au Salut, tant Public que Particulier.

A COLOGNE,
Chez CLAUDE EMANUEL;
1678.



TRAITTÉ
Des
Ceremonies Superſtitieuſes
DES
JUIFS
tant Anciens que Modernes.

A AMSTERDAM,
Chez JACOB SMITH,
M. DC. LXXVIII.

FIGURA XVII.1. *Los títulos falsos de dos de las impresiones francesas del Tratado teológico-político.*

Lo que no deja lugar a dudas es que el traductor, ya sea Lucas o Saint-Glain, era

íntimo de Spinoza o un miembro clave de su círculo. La evidencia de la edición de 1678 no sólo prueba que el traductor hizo todo lo posible por trasladar fielmente el latín, sino que también consultó la traducción holandesa del texto (todavía sin publicar) preparada por Glazemaker, quien, de hecho, siendo un muy habilidoso traductor tanto del latín como del francés al holandés, pudo muy bien haber colaborado en el proyecto.[60] Todavía más extraordinario es que la edición francesa de 1678 incluye 30 páginas de notas complementarias, traducidas al francés de las notas del propio manuscrito de Spinoza del *Tratado*, aclaraciones al texto principal que anotó después de 1670 sobre su propio ejemplar impreso y que permanecían sin publicar en latín ni en holandés en el momento de su muerte. Esto implica que tuvo que ser Spinoza o Rieuwertsz, quien tomó a su cargo esta obra así como el resto de los manuscritos luego de la muerte del filósofo, quienes pusieron este material inédito a disposición de Lucas o Saint-Glain y que, por consiguiente, tanto el traductor como la traducción tenían la aprobación, por así decirlo, ya sea del propio filósofo o al menos del círculo "spinozista" más íntimo de finales de la década de 1670.[61]

Entonces, las notas de Spinoza complementarias al *Tratado* aparecieron primero en la edición francesa de 1678 y fueron paginadas por separado bajo el título *Remarques curieuses, et nécessaires pour l'Intelligence de ce Livre*. Ésta siguió siendo durante mucho tiempo la única versión impresa de este texto particular, puesto que ninguna de las otras primeras ediciones vernáculas (*i.e.* inglesa u holandesa) o en latín del *Tratado* las incluyeron. Por otra parte, dos notas, las numeradas con XX y XXVII —esta última, una explicación más detallada de la declaración de Spinoza de que "toda la doctrina de Cristo" radica en que la moral se opone a las enseñanzas teológicas (o filosóficas), y cita el Sermón de la Montaña— no aparecen en las versiones manuscritas en latín y holandés de las notas de Spinoza.[62] Este último rasgo intrigante no sólo significa que la versión en francés del *Tratado* es la más completa, sino que también fortalece la probabilidad de que el traductor haya comunicado y discutido la traducción con el mismo Spinoza.

El *Tratado teológico-político*, prohibido en Francia y en los Países Bajos, fue el único escrito de Spinoza que se publicó clandestinamente en Francia durante la época de la Ilustración. No obstante, no se trató de una empresa aislada por parte de los acólitos spinozistas de habla francesa, puesto que, como hemos mencionado, estaba estrechamente conectado, en particular, con la primera biografía de Spinoza, atribuida por Levier a Lucas, y también con el más conocido de todos los manuscritos filosóficos clandestinos en circulación en los inicios de la Ilustración en Europa, el agresivamente antirreligioso *Traité des Trois Imposteurs*, titulado alternativamente *L'Esprit de Mr Benoît de Spinosa*, también atribuido por Levier a Lucas.[63] Marchand coincide con Levier en que Lucas era "lo suficientemente depravado e inmoral" como para concebir una empresa tan impía, pero dudaba, categóricamente que alguien de talento tan

mediocre y “lamentable estilo” fuera capaz de ejecutarla.[64] Empero, si Lucas fuera en realidad alguien intelectualmente mediocre como sugiere Marchand, esto sería también una objeción a su habilidad como traductor del *Tratado*. En cualquier caso, si bien persiste una gran incertidumbre entre los expertos en relación con cuándo y quién escribió *L’Esprit*, es ampliamente aceptado que fue producto del círculo de hugonotes de mentalidad radical en los Países Bajos y que Levier, quien publicó la primera edición clandestina en 1719, figuraba entre los involucrados.

L’Esprit desempeñó un papel crucial, desde finales del siglo XVII, en dar forma a un nuevo tipo de militancia ideológica enraizada en el spinozismo y que se expresaba en francés, en la cual la “philosophy” se convertía en un verdadero tanque de guerra, un ariete para derribar los cimientos teológicos de la cultura y la sociedad del *ancien régime*.[65] Además, *L’Esprit*, lo mismo que la versión francesa del *Tratado* y la biografía de Lucas, y al igual que las actividades de Levier y los otros hugonotes simpatizantes del spinozismo, innegablemente servía como puente cultural entre los progresos en los Países Bajos y el rápido crecimiento, desde la década de 1680, del spinozismo en Francia. Es precisamente esto lo que le da al círculo spinozista de habla francesa de La Haya su importancia histórica duradera. Incluso la no tan impresionante biografía que Lucas hace de Spinoza, poco fidedigna vista en detalle y de un tono excesivamente adulatorio, no carece de fuerza ideológica, como se puede apreciar en su llamado a aquellos que persiguen la salvación personal a abrazar “tanto sus máximas como sus luces” que sus pensamientos están guiados enteramente por Spinoza.[66] Ensalza a Spinoza y su filosofía adjudicándoles una brillantez y poder incomparables que le proporcionan luz a la humanidad, o al menos a la parte más sabia de la humanidad, “no menos útil que la luz del sol”. Mediocre si se la ve como pieza de erudición, es una obra que no podía dejar promover la imagen de Spinoza en la cultura francesa, y por tanto en la Europa del siglo XVIII en general, como casi un superhombre, “virtuoso ateísta” y “santo” de los *esprit forts*, el héroe intelectual que ofrece a la humanidad un nuevo camino hacia la redención personal y colectiva con la formación de una filosofía revolucionaria.

3. El surgimiento del spinozismo holandés

Si bien los primeros signos de ansiedad por la difusión de las ideas spinozistas en Holanda y la cultura hugonota holandesa datan, como hemos visto, de mediados de la década de 1670 e incumben principalmente a La Haya, a partir de la década de 1680 hay muchos informes de fuentes holandesas y francesas que afirman la rápida propagación de la influencia spinozista en diferentes localidades y niveles de la sociedad. Tres años después de la muerte de Spinoza, en 1680, su anterior adversario, Lambert van

Velthuysen de Utrecht, comentó que “muchos hombres que no son malvados ni estúpidos se han alejado del culto del verdadero Dios por los argumentos spinozistas”.[67] Cuatro años después, el prominente polemista sefardí Isaac Orobio de Castro, quien durante mucho tiempo supuso que la filosofía de Spinoza no representaba una gran amenaza para la sociedad, puesto que sus escritos eran demasiado abstrusos para los iletrados y demasiado falaces para los educados, admitió que la experiencia le había demostrado que estaba equivocado y que no sólo algunas personas comunes se estaban contaminando con la “pestilentia dogmata” de Spinoza, e incluso glorificándolo, sino que también algunos eruditos hoy día profesaban sus “desdichadas doctrinas”.[68] En 1686 en Ámsterdam, Baltasar Bekker observó que las ideas de Spinoza estaban penetrando profundamente, “seduciendo” a muchas de las mejores mentes.[69] En 1687, el teólogo heterodoxo Willem Deurhoff señaló que incluso personas muy simples del pueblo habían sido arrastradas por el spinozismo, como también no pocos sofisticados libertinos.[70] Un texto anónimo de principios de la década de 1690, que lamenta el surgimiento del escepticismo en cuanto a los milagros, identifica como un elemento clave del problema el hecho de que el “apoyo al ateísta Spinoza en Holanda”, ya evidente desde hacía algunos años, estaba ahora creciendo manifiestamente.[71]

Durante los inicios del siglo XVIII, con frecuencia se comentaba en la República Holandesa, como también en Francia, que los *Spinosistes* eran una fuerza activa y extendida en la sociedad. Un movimiento subterráneo sin una organización ni instituciones formales, cuya extensión e influencia no eran fáciles de determinar. El predicador zelandés Willem Spandaw dijo en 1700 que, si bien la impiedad filosófica carente de Dios se remontaba por milenios, vía Vanini a Zeno y a los antiguos estoicos, “nadie había llevado la irreligión a una mayor realización que el agudo Spinoza; Francia, Inglaterra —la escuela de cadetes de las opiniones monstruosas— los Países Bajos y otros países vecinos producen en conjunto una multitud que lo venera como algo maravilloso”, de modo que muchos adoptan sus puntos de vista y “sin temor y abiertamente se proclaman no creyentes”.[72] Jacques Basnage comentó en relación con la “secta” spinozista, en 1716, que “no se puede asegurar si es numerosa, puesto que las personas están dispersas en distintos lugares y no son ni cuerpo, ni sociedad”; pero él, como otros, observó que el spinozismo tenía la extraña característica de atraer conversos, tanto de la clase de los artesanos como de los altamente educados.[73]

El predicador de Middelburg, Cornelius Tuinman (1659-1728), observó en 1719 que el “número de spinozistas, desafortunadamente, está creciendo en toda nuestra patria”.[74] No sólo había allí spinozistas, sino incluso una clase de antiguos spinozistas declarados listos para unirse en la guerra contra el spinozismo. El explorador veterano, Jacob Roggeveen (1659-1729), descubridor de la isla de Pascua y Samoa, apuntó en su

prefacio al tercer volumen de las obras de Van Hattem, en 1719, que fueron su elocuencia y su capacidad argumentativa lo que lo había rescatado de la descreencia spinozista y lo había convertido en "un cristiano".[75] En la década de 1720, la súbita ola del spinozismo perdió su impulso inicial y el temor a la difusión de las ideas radicales gradualmente desapareció. Viéndolo en retrospectiva, un escritor observó certeramente en la década de 1790 que, si bien "antes hubo muchos que cultivaron el spinozismo en secreto, especialmente en los Países Bajos", más tarde esta amenaza se desvaneció y el movimiento spinozista perdió ímpetu y declinó.[76] El deísmo radical inglés se desvaneció también después del primer tercio del siglo XVIII, de modo que para 1790, Edmund Burke pudo decir con razón: "¿Quién, que haya nacido dentro de los últimos 40 años, ha leído una palabra de Collins, Toland, Tindal, Chubb, Morgan y toda esa raza que se llamaba librepensadores?"[77] De modo que para la década de 1730, un giro notable había tenido lugar en la escena filosófica europea: el dinámico empuje de la Ilustración radical se había desplazado decisivamente desde los Países Bajos e Inglaterra a Francia y Alemania.

Entonces, puede decirse con justicia que en la conformación de la Ilustración radical europea la República Holandesa lideró el camino, no sólo en términos de contribuciones filosóficas, sino en un sentido cultural más amplio, pues fue el foro de nuevos mecanismos cruciales de cambios culturales, tales como la diáspora intelectual hugonota, las revistas en lengua francesa y un floreciente mercado de libros que exportaba a toda Europa, lo que creó las condiciones para que las ideas radicales pudieran transmitirse rápida y eficazmente. En consecuencia, no sólo los spinozistas fueron indudablemente más numerosos en los Países Bajos que en ninguna otra parte, sino que, como veremos, el spinozismo holandés desempeñó un papel formativo crucial en la escena intelectual Europea en su conjunto.

Aquellos que se vieron influidos por los argumentos de Spinoza y se volvieron parte de la filosofía radical clandestina, ya sea en un nivel popular o más sofisticado, inevitablemente fueron empujados a una forma de gueto filosófico debido a la creciente presión ejercida por las autoridades seculares y eclesiásticas y la fuerza de la opinión pública general. Cuando se formaban grupos de estudio clandestinos, los individuos podían sentirse alentados y —lo que a veces era más importante— allí podía refrenarse cualquier exceso de entusiasmo que pudiera poner en peligro a los otros. Schuller, en particular, parece haber sido impulsivo e impetuoso y en una ocasión, alrededor de 1675, cuando Spinoza todavía vivía, causó un escándalo dentro del movimiento clandestino radical. Como le relató más tarde Van Gent a Tschirnhaus, Schuller había arengado desenfrenadamente a un amigo alquimista, asegurándole que la existencia del mundo era eterna y no había sido creado, que no existen el Juicio Final ni la condena eterna, ni tampoco el Diablo, que Cristo no era hijo de Dios sino de José y que no había apóstoles

o profetas inspirados en lo divino.[78] Semejante comportamiento no sólo se consideraba grotescamente indiscreto, sino que también era capaz de “atraernos el odio de todos”.[79] Se sabe que, a solicitud de Van Gent, Spinoza escribió una grave carta a Schuller advirtiéndole que mostrara más prudencia.

Un mecanismo de autodefensa frecuente era declarar que ellos, y su héroe, estaban siendo malinterpretados y que en realidad no eran “ateístas”. Deurhoff y Poiret consideraban una típica táctica de los spinozistas de las décadas de 1680 y 1690 el quejarse incesantemente de que Spinoza estaba siendo malinterpretado y que él no proclamaba la no existencia de Dios, sino una visión particular de Dios.[80] El mismo señalamiento fue hecho por Adriaen Pietersz Verwer, un colegiante hombre de negocios de cierta erudición y entusiasta participante del debate filosófico vernáculo, quien se mudó de Róterdam a Ámsterdam en 1680.[81] Verwer publicó en 1683 un libro contra los spinozistas que proporciona una intrigante mirada sobre el nervioso mundo del debate filosófico amateur en Ámsterdam de principios de la década de 1680, una arena en la que spinozistas y antispinozistas forcejeaban incansablemente por llevar la delantera. El principal obstáculo, afirma Verwer, para superar la “secta” spinozista en el debate filosófico, y lo que los hace tan insidiosos, es su agudo uso de las expresiones veladas, el lenguaje codificado que aparentemente habla de “Dios” y “Cristo”, pero es en realidad un recurso para engañar a los incautos, evadiendo las leyes y normas de la decencia común y difundiendo subrepticiamente su veneno.[82]

Al describir sus encuentros con aguerridos spinozistas en Ámsterdam, Verwer admite que su habilidad en el debate lo había obligado a releer meticulosamente a Spinoza. Su señalamiento de que en el momento en que estaba escribiendo, en 1683, la mayoría de sus antagonistas había muerto recientemente, sugiere que se estaba refiriendo a los entonces ancianos miembros del círculo de Ámsterdam del propio Spinoza, en particular Meyer († 1681), Bouwmeester († 1680) y Jelles († 1683).[83] Que Bouwmeester, a pesar de ser apático, siguiera tenazmente adherido al radicalismo de su juventud, se revela en algunos comentarios hostiles sobre él en un folleto escrito poco después de la muerte de Spinoza, en donde es presentado como un no creyente endurecido que no sólo le ha dado lecciones de “ateísmo” a Adriaen Koerbagh y “coincide con Spinoza y […] el *Theological-Political Treatise*”, sino que posee “todos los escritos secretos del doctor Van den Enden, quien murió desquiciado en Francia”.[84]

Para derrotar a la “secta” spinozista, sostiene Verwer, es necesario desbaratar su engañosa mención de “Dios”, trazando una clara línea entre aquellos que creen en una deidad separada de su Creación, de quien el hombre y todas las demás criaturas son “dependientes”, y aquellos que conciben al hombre y a todas las cosas creadas como “independientes” de un Creador.[85] Sólo las personas que afirman la “dependencia” del

hombre de un Dios providencial pueden atribuir un estatus absoluto y objetivo al "bien" y al "mal" y a todo el edificio existente de la teología de la religión organizada, la moral y la ley. Si se niega la "dependencia", sostiene Verwer, no sólo se desintegran la religión organizada, la moral y la ley como comúnmente las entendemos, sino que lo mismo sucede con casi todos los tratados de todas las épocas escritos sobre teoría política.[86] Aquellos que se oponen al punto de vista cristiano, a quienes debemos llamar *Independenten* más que "ateístas", sugiere Verwer, puesto que todos los seguidores de Spinoza insisten en hablar de "Dios" y rechazan el cargo de ateísmo, pertenecen, dice, a una antigua tradición de la filosofía que se remonta a través de Hobbes, Vanini y Maquiavelo por todas las épocas hasta los pensadores de la Grecia clásica. Con todo, afirma Verwer, expresando una idea que sería tomada más adelante por Bayle, en los tiempos modernos es sobre todo Spinoza quien revivió, reformuló y sistematizó esta antigua tradición.[87]

La mayoría de las personas en Ámsterdam vinculadas personalmente a Spinoza murieron a principios de la década de 1680. Sin embargo, el círculo de discusión filosófica que establecieron sobrevivió después de sus muertes hasta al menos los primeros años del nuevo siglo e indudablemente siguió teniendo un carácter consciente y abiertamente spinozista.[88] Un miembro activo fue el matemático y físico Petrus van Gent (1640-1695), quien había conocido a Spinoza y fue uno de los editores latinos de la *Opera posthuma*, y contaba con un conocimiento detallado de los pensamientos y textos de Spinoza, como lo muestran las cartas sobrevivientes escritas a Tschirnhaus luego del regreso del último a Sajonia, con quien mantuvo un contacto cercano.[89] Durante varias visitas a Ámsterdam, en la década de 1680 y después, Tschirnhaus evidentemente se hospedó y pasó mucho de su tiempo con Van Gent y también con Ameldok Block (*ca.* 1651-1702), un menonita comerciante de seda y filósofo amateur que se unió al círculo y cuya principal contribución fue traducir al holandés la *Medicina Mentis* de Tschirnhaus, publicada en Ámsterdam en 1687.[90] Otros participantes, revelan las cartas de Van Gent, eran al joven Jan Rieuwertsz, el matemático danés Georg Mohr y el médico protestante Heydenryk Overcamp (1651-1694), cuyo doctorado en gangrena había sido anulado por el claustro de la universidad de Leiden en 1677, aparentemente debido a objeciones a su terminología filosófica y a la sospecha de que contenía tendencias spinozistas.[91] En 1683, Overcamp publicó una fuerte crítica al concepto del movimiento de Descartes, en el cual argumenta enérgicamente que el movimiento debe ser concebido como inherente a la materia.[92]

Pero el miembro más distinguido del círculo de Ámsterdam y su principal vínculo con la vida universitaria fue el maestro de Mandeville y uno de los más renombrados científicos en la República: Burchardus de Volder. La participación de tan eminente y célebre profesor es de hecho significativa. Además, parece haber poca duda de que De

Volder, a su manera discreta, haya pasado por algunos sufrimientos por defender la difusión del legado de Spinoza. Cuando el joven estudiante alemán, Gottlieb Stolle, enviado por Thomasius a Ámsterdam para recoger datos sobre Spinoza, entre otras cosas, llegó a entrevistarlo en julio de 1703, De Volder, quien conocía a Spinoza al menos desde mediados de la década de 1660, aventuró una serie de extraordinarios, aunque indescifrables, comentarios. Le dijo a Stolle que no sólo había "spinozistas" en Holanda, sino incluso personas que deseaban ser conocidas como "spinozistas".[93] Sin embargo, muy pocos lectores comprendían realmente el pensamiento de Spinoza, le aseguró al joven *savant*, no sin aclarar que él era uno de los que sí lo comprendían; mientras que Bayle, por el contrario, definitivamente no, señala De Volder, indicando que no tenía una alta opinión del largo artículo de Bayle en el *Dictionnaire* sobre Spinoza.[94] El hecho de que este profesor y antiguo menonita tan poco convencional estuviera de alguna manera defendiendo a Spinoza no escapó a la atención del joven.[95]

De Volder fue uno de los personajes más influyentes en la ciencia y la filosofía holandesas del último tercio del siglo XVII y los primeros años del XVIII, y tenía muchos contactos en el extranjero, entre ellos antiguos estudiantes, especialmente en Alemania y el Báltico. Su biblioteca personal de casi 2 000 volúmenes no era grande, pero ciertamente sí rica en *Spinozana* y otros pensamientos radicales. Además de la *Opera posthuma*, la obra sobre Descartes y el *Tratado teológico-político* de Spinoza, poseía, por ejemplo, la *Philosophia* de Meyer, el *Specimen* de Cuffeler y numerosas obras de Johan y Pieter de la Court, también el *De Peccato originali*, de Beverland, *De Oraculis*, de Van Dale, *Betoverde Weereld* de Bekker, *Anti-Spinoza* de Wittichius, el *Dictionnaire* de Bayle y la historia holandesa de la revolución napolitana de 1647-1648: el *Napelse Beroerten van Mas Aniello* (1653).[96] Un área en la cual tal vez sea posible identificar una clara convergencia entre De Volder y Spinoza es su crítica común a Boyle y a la tradición empírica inglesa en la ciencia. Así, por ejemplo, en su discurso inaugural pronunciado en Leiden en 1698 como *rector magnificus*, sobre el uso de la razón en la ciencia, De Volder rechaza rotundamente la doctrina empirista de que la experiencia y los experimentos son la base exclusiva del conocimiento científico. Allí argumentó que nuestras ideas sobre el mundo físico salen de nuestra mente y se construyen a partir del almacén de ideas que ya poseemos. Si bien desprecia la noción empirista de que nuestras mentes no son más que el conducto para las impresiones de los sentidos, al mismo tiempo es igualmente despectivo respecto de la estricta dicotomía de Descartes de la mente y la extensión. Los experimentos son esenciales, asegura, pero sólo tienen sentido cuando los concebimos dentro de un contexto basado en la razón filosófica.[97] Como podemos inferir por sus gustos de lectura, tampoco estimaba que la razón crítica filosófica que nos conduce en la ciencia fuera diferente de aquella que debería guiarnos en la religión y la política.

Mientras tanto, el círculo spinozista de La Haya resultó más productivo en publicaciones que el de Ámsterdam. Dejando de lado a Morelli, se sabía que otros tres personajes eran cercanos a Spinoza: Lucas, Saint-Glain y el extraordinario Abraham Johannes Cuffeler (*ca.* 1637-1694), un jurista apegado a Hof van Holland que estudió en las universidades de Leiden y Utrecht y a finales de la década de 1650, y pudo muy bien haber conocido en esa época a los hermanos Koerbagh, a Meyer, Bouwmeester y al mismo Spinoza. Cuffeler es descrito por Bayle como un "discípulo de Spinoza" y por Van Gent, en una carta a Tschirnhaus de mayo de 1683, como "summus amicus".[98] La digna obra de 627 páginas de Cuffeler sobre lógica, observa Levier, está basada en el sistema de Spinoza y fue publicada por Rieuwertsz en Ámsterdam en 1684, omitiendo el nombre del autor y usando la misma falsificación en la portada —"Hamburgo, apud Henricum Kunraht"— como aparece en la portada del *Tratado teológico-político*, un eco con el indudable propósito de provocar y un sonoro llamado a los fieles.

Como lo muestra el catálogo de la biblioteca, ésta fue una obra ampliamente difundida en Alemania, Escandinavia y Francia, así como en los Países Bajos. Después de validar categóricamente la doctrina de Spinoza sobre la sustancia única: "in rerum natura non dari neque dari posse plures substantiae quam una",[99] continúa afirmando que Dios es perfecto desde toda la eternidad, que ninguna creación en el tiempo es posible y que el mundo no fue creado de la nada sino que existió eternamente *(mundum non esse ex nihilo et fuisse ab aeterno)*.[100] Reestablece la distinción entre "Natura Naturans" y "Natura Naturata" y, nuevamente siguiendo a Spinoza, afirma que la motivación esencial de las criaturas, incluyendo a los humanos, "consiste en la preservación de nuestra vida" *(consistere in conservatione nostrae vitae)*.[101] Confirmando los comentarios de Verwer sobre la estrategia holandesa spinozista debatida en la década de 1680, Cuffeler relata que Spinoza, "noster philosophus", es un pensador incomparable que ha beneficiado inmensamente a la humanidad, a cambio de lo cual sólo ha recibido una lluvia de violentos malos tratos y calumnias por parte de oponentes que en su mayoría no han sido capaces de entender su filosofía correctamente y alegan que confunde a Dios con la naturaleza.[102] Cuffeler, como observa Bayle, escoge dos refutaciones de Spinoza y les da un tratamiento especial: la polémica de Verwer del año anterior y el tratado de Willem van Blyenbergh publicado en Dotrecht en 1682, en donde acusa a Spinoza de despojar a Dios de todo "entendimiento" y "voluntad", y reducirlo a las leyes de la naturaleza al declarar engañosamente que establece un sistema ético, y proclamar la virtud y la caridad mientras en realidad aniquila las bases auténticas de la moral que están arraigadas en el cristianismo.[103] Más adelante, Cuffeler afirma los principios de la hermenéutica de la Biblia de Spinoza en la que describe a los antiguos hebreos como ignorantes y supersticiosos, de modo que las Escrituras debían "acomodarse" a su limitado entendimiento, y repite las críticas de Spinoza sobre la

lengua hebrea.[104]

De particular importancia, se ha argumentado, es la exploración en física y astronomía que realiza Cuffeler en la última parte de su obra, especialmente en las leyes del movimiento y la gravedad. Aquí, Cuffeler contrasta enfáticamente la concepción de Descartes del movimiento como externo a la materia, que en sí es absolutamente estática —una doctrina que desprecia—, con la concepción del Spinoza del movimiento como inherente a todos los seres y el factor creativo que da forma a la individualidad de los cuerpos particulares.[105] Un rasgo notable de esta sección es la elaboración de Cuffeler del concepto de Spinoza de la "relatividad de la inercia", la idea de que un cuerpo en reposo está sujeto a una equivalencia de presiones de todos lados.[106]

Otro digno escritor spinozista activo en La Haya durante algunos años fue Petrus van Balen (1643-1690).[107] Nacido en una familia bien conectada de Utrecht, Van Balen originalmente estudió teología y comenzó una carrera irregular en la Iglesia protestante, pasando varios años en La Haya a principios de la década de 1670, cuando pudo haberse encontrado con Spinoza. Más tarde, tomó un puesto de pastor en Breda pero, luego de un accidente en 1677, más o menos en la época en que murió Spinoza, se volvió proclive a las depresiones y tuvo un ataque particularmente malo en marzo de ese año (que pudo haber tenido alguna conexión con la muerte de Spinoza), que ciertamente estuvo vinculado con una crisis de fe.[108] En 1678-1681, luego del prolongado escándalo que provocó al abandonar sus obligaciones en Breda sin permiso y después de rechazar durante mucho tiempo, antes de finalmente volver a buscarla, la reconciliación con la Iglesia,[109] estudió leyes y se embarcó en una nueva carrera. Más tarde, obtuvo un puesto como abogado en el Hof van Holland, en La Haya, en donde se volvió colega de Cuffeler quien, supuestamente, estimuló su spinozismo en general y su naciente interés en la lógica filosófica en particular. Al igual que el *magnus opus* de Cuffeler, la primera parte de la principal obra de Van Balen, titulada *On the Improvement of Thinking, or True Logic*, apareció en 1684, el mismo año en que se estableció en Róterdam, en donde pasó el resto de su corta vida. Allí, curiosamente, no sólo vivió cerca de otros spinozistas —y cercanos a spinozistas, entre ellos Johannes Bredenburg—, sino también de Bayle y John Locke, quienes residieron en Róterdam en los años 1687-1688, aunque no se sabe qué contactos, si tuvo alguno, mantuvo con estos eminentes colegas escritores filosóficos.[110]

Mientras que Cuffeler escribía en un latín cáustico y publicaba clandestinamente, omitiendo su nombre en la portada, Van Balen escribió en un holandés puro, cuidadosamente elaborado pero popular, haciendo sólo alusiones sutiles a Spinoza y poniendo su nombre en la portada. Irónicamente, el único logro por el que elogia abiertamente a su héroe es su excelente gramática hebrea.[111] Lo que es significativo de la

contribución de Van Balen es que no ve la filosofía como algo exclusivo de los especialistas, reservado para aquellos que conocen el latín y los términos técnicos requeridos. Por el contrario, insiste en su fuerza vital para todos, puesto que la identidad propia, perspectivas y posibilidades de salvación dependen de las ideas personales de cada uno.[112] Tomando los puntos clave de la quinta parte de la *Ética* de Spinoza, en donde considera la melancolía humana, la desesperación y la falta de plenitud, consecuencias de la incapacidad individual para manejar las pasiones e instintos ingobernables y por lo tanto para buscar el "bien verdadero", Van Balen identifica la ignorancia y la oscuridad mental que se apodera de la gente común como una calamidad que priva a los hombres de lo mejor de la vida. El individuo, argumenta Van Balen, debe aprender a pensar críticamente de sí mismo y por este medio debe alcanzar una existencia más feliz, más "ilustrada", una meta que sólo puede lograr adoptando lo mejor de la filosofía reciente.

Van Balen compara repetidamente la enseñanza de la lógica filosófica con la cura de las enfermedades del cuerpo por medio de la ciencia médica.[113] La humanidad está envuelta en una oscuridad intelectual prevaleciente que, literalmente, también es una penumbra intelectual y necesita "ser iluminada" por medio de la luz del candelero de la sola razón, como lo expresa en alusión al título de Pieter Balling: *Het Licht op den Kandelaar* (1662).[114] A diferencia de la mayoría de los escritores, Van Balen no proporciona un análisis técnico del pensamiento y raramente alguna terminología especial. Su firme propósito es, sin decirlo así, destacar, parafrasear en términos más sencillos y de esta manera elucidar los pasos clave del sistema de Spinoza, revelando su mirada subyacente sólo cuando aborda el tema de la crítica a la Biblia, en donde hace eco de Meyer y Spinoza al declarar que hay mucho misterio en las Escrituras que sólo puede resolverse con las herramientas que provee la filosofía, empezando con el hecho de que Moisés no es el autor del Pentateuco y que los "libros de José, Ruth, Samuel, los jueces y los reyes fueron creados en épocas posteriores a la que establece la narrativa".[115]

Spinoza escribió sus obras más importantes en latín y tomó medidas en 1670 para evitar la publicación del *Tratado* en holandés. Con todo, desde el inicio, a mediados y finales de la década de 1660, cuando los escritos de Van den Enden, Meyer y Koerbagh aparecieron en lengua vernácula, el objetivo inquebrantable del movimiento filosófico radical en los Países Bajos era "iluminar" a la gente común en religión, filosofía, ciencia y también política. Las ediciones gemelas de las obras póstumas de Spinoza, en 1678, que hicieron asequible la *Ética* en holandés y en latín, también reflejan la doble estrategia de tratar de infiltrarse simultáneamente en el mundo educado y en la cultura popular. La elaboración posterior del pensamiento de Spinoza, en la década de 1680, como lo demuestran las obras de escritores como Cuffeler, Tschirnhaus y Van Balen continúa esta

"guerra filosófica en dos frentes", aunque por el momento más cautelosamente en lengua vernácula que en latín.

Por el contrario, en la década de 1690, hubo un intento más enérgico por desbordar los bastiones de la autoridad con un asalto filosófico abierto, totalmente frontal montado en lengua vernácula. Fue en 1693, en medio de las controversias de Bekker, que el *Tratado teológico-político* por fin apareció en la versión holandesa de Glazemaker, al parecer cuidadosamente corregida por Bouwmeester,[116] la cual, de acuerdo con una fuente spinozista, se había mantenido durante 20 años, pasiva pero segura, en poder de Luis Meyer.[117] Publicado en Ámsterdam bajo el irónico título de *Orthodox Theologian (Der Rechtsinnige Theologant)* e investido con la falsificación consagrada por el tiempo "en Hamburgo [...] por Henricus Koenraad", se supone que fue llevado y distribuido por el joven Jan Rieuwertsz.[118] Otra traducción, una versión corrupta, inferior a la realizada por Glazemaker, de acuerdo con *Philopater* (1697), apareció el año siguiente ostentando "en Bremen".[119] No obstante, el mayor escándalo, por mucho, derivado de la publicación de libros abiertamente spinozistas en lenguaje vernáculo en los Países Bajos durante la década de 1690, fue el provocado por la novela *Philopater*.

4. *Philopater*

Durante las décadas de 1680 y 1690, en la República Holandesa los spinozistas se volvieron bastante experimentados en deslizar alusiones veladas y paráfrasis de sus ideas en lugares improbables de textos que superficialmente parecían tener poco que ver con filosofía. La mayor parte de estos elementos pasaron inadvertidos o apenas percibidos en su momento, aunque con frecuencia semejantes infracciones atrajeron la atención más tarde, vistos de manera retrospectiva. Así, la obra de teología y moral popular titulada *Schole van Christus*, del editor y profesor de Zwolle, Barent Hakvoord, que para 1706 había alcanzado su sexta edición y había aumentado a 448 páginas, circuló extensamente por un largo tiempo sin generar ninguna reacción hostil, aun cuando en su tercera edición, de 1692, ya contenía pasajes enterrados entre muchos otros en los que negaba la existencia de los ángeles, los demonios y otros "espíritus", consideraba que la idea de que los cometas son signos sobrenaturales era una "creencia ignorante", y discutía temas como la Creación y el alma humana de una manera fácilmente susceptible a una lectura spinozista. Con todo, no fue sino hasta 1707 cuando se tuvo la percepción generalizada de que contenía muchas "falsas e injuriosas proposiciones tomadas de los escritos de Spinoza", como lo expresó el sínodo de Overijssel.[120] El amigo de Hakvoord en Zwolle, Frederik van Leenhof, empleó la misma técnica subrepticia en forma más sistemática cuando infundió su ideología spinozista en sus dos libros publicados en 1700 (por

Hakvoord) sobre el tema del bíblico rey Salomón. Nuevamente la reacción no llegó sino hasta más tarde.

Un ejemplo más de tal camuflaje involucra al editor de Ámsterdam, Aert Wolsgryn, quien había colaborado en sacar y distribuir la edición de 1693 del libro de Hakvoord. Colega de Hakvoord, Wolsgryn parece haber sido un spinozista convencido y un vendedor clandestino regular de los libros de Spinoza. En mayo de 1695, los espías de la policía, habiendo reunido evidencia sobre su venta ilegal de libros, citaron a Wolsgryn junto con el joven Jan Rieuwertsz y otros vendedores de libros que fueron severamente amonestados por los magistrados, y les advirtieron que cesaran de vender libros spinozistas.[121] Sin inmutarse, Wolgryn rápidamente interpoló un epílogo que comprimía pasajes tomados de la *Ética* de Spinoza en su edición holandesa de 1695 de la famosa obra de teatro pastoral italiana, *Il Pastor Fido*, de Guarini.[122] Aparentemente, nadie se dio cuenta. De hecho, irónicamente, en vista de la hostilidad que profesaba aquella revista hacia el spinozismo, la *Boekzaal van Europe* de Róterdam acogió con entusiasmo esta publicación.[123] La facilidad con la que Wolsgryn deslizó esto, y su poca preocupación por las reprimendas de los magistrados, aparentemente contribuyó, tanto psicológica como materialmente, a los sucesos que más tarde lo llevaron a la humillación y la ruina.

Además del escándalo sin precedentes que provocó Bekker en 1691-1693, otro factor que alentó la invasión radical de la cultura lectora vernácula en la década de 1690 fue precisamente la tendencia creciente, en esa época, a que la guerra contra Spinoza se desbordara del mundo erudito del latín hacia la lengua vernácula.[124] Dio inicio un efecto boomerang de publicidad. En réplica a la *Rechtzinnige Theologant*, se publicó en 1695 la versión en idioma holandés del *Anti-Spinoza* de Wittichius —preparada por el médico de Ámsterdam, Abraham van Poot—, a pesar de la obvia inconveniencia de que semejante traducción no podía evitar ofrecer en holandés las numerosas proposiciones de la *Ética* que Wittichius analiza en su crítica. La frustración vivida por aquellos que juraron combatir la amenaza del spinozismo dentro de una población más amplia se puede percibir en el prefacio de Van Poot: “Quién fue Spinoza y qué herejías difundió es algo que no puede ser desconocido para nadie”. Lo especialmente preocupante, desde su punto de vista, era la generalizada desobediencia a la ley en relación con la difusión de la literatura spinozista, en especial de las obras del mismo Spinoza: “Sus escritos se encuentran en todas partes y, en esta época inconstante, debido a su novedad, están en casi todas las librerías”.[125]

La primera parte de *Life of Philopater*, que obtuvo “más elogios de los que se merecía”, de acuerdo con un crítico hostil, fue publicada entre grandes aclamaciones en 1691.[126] No se declaró en la portada autor ni editor, aunque en esta primera mitad no se exponía ninguna filosofía ilícita. No obstante, incluso dicha parte, un ataque satírico

sobre la lucha entre los voetianos y los cocceianos, causó inquietud en algunos sectores debido a su velada denigración de la disputa y la pasión teológicas y su obvia apelación a aquellos elementos de la sociedad de mentalidad más secular preocupados por aminorar el prestigio intelectual de la teología y el debate teológico. "Pues bajo las coincidencias y mofas contra uno y luego contra el otro", apunta el vehemente editor antispinozista François Halma, "la religión y la verdad misma no fueron poco ridiculizadas y sujetas a una incesante burla".[127] El autor, se supo más tarde, resultó ser un profesor de Ámsterdam y fallido partidario de la teología de nombre Johannes Duijkerius (*ca.* 1662-1702), quien fue incapaz de asegurarse un puesto en la Iglesia pública debido a su tartamudez. Duijkerius fue un hombre de carácter difícil, reportado más adelante por el consistorio protestante de la ciudad como alcohólico y golpeador de su mujer, y hubo quienes corrieron el rumor de que acosaba a las jóvenes a su cargo.[128] Cuando irrumpió el principal escándalo en 1698, el consistorio de Ámsterdam se mostró ansioso por vincular al poco atractivo Duijkerius también con la segunda mitad de la novela y de hecho con el spinozismo en general.

Si la primera parte de *Philopater* causó un revuelo, la publicación de la segunda, en 1697, provocó un escándalo generalizado. De hecho, no había habido nada comparable a la conmoción que suscitó desde la aparición de la *Opera posthuma* de Spinoza, 20 años antes. En Leiden, aparentemente la primera ciudad en la que circuló el libro, el consistorio de la Reforma la condenó el 13 de diciembre, exhortando a los burgomaestres a incautarla de las librerías, como rápidamente se hizo. También presionó al Hof van Holland para que extendiera la prohibición a toda la provincia.[129] El consistorio de Róterdam igualmente denunció "varios extractos infectos y blasfemos" de *Philopater* y envió delegados al ayuntamiento de la ciudad, aunque hubo burgomaestres que prefirieron esperar a medir la reacción en otras partes antes de suprimir activamente el libro.[130] Horrorizado, el consistorio de La Haya el 4 de enero de 1698 condenó al nuevo *Philopater* por su "blasfema burla del Todopoderoso y su Palabra sagrada, y la abierta defensa de las visiones impías de Spinoza", haciendo notar que ya había sido suprimido en otras ciudades, y también sometió una selección de los peores pasajes al magistrado civil y al Hof.[131] Los Estados de Friesland prohibieron el libro en enero por considerarlo una obra en la que se exterminaba la creencia en Dios y la Sagrada Trinidad, y la "divina autoridad de las Sagradas Escrituras".[132]

La novela cuenta la historia de las experiencias de un estudiante universitario que, habiendo desechado gradualmente las teologías de Voetian y Cocceian en la primera parte, ahora descarta los puntos de vista cartesio-cocceianos y se vuelve un pensador spinozista en ciernes.[133] A principios de la década de 1690 —época en la que se ubica la historia—, cuando la tempestad sobre Bekker estaba en su punto culminante, Philopater y su amigo elogian al pastor Frisian por su valor y los respaldan ante sus oponentes, pero

también se burlan de su paradójica declaración de que el Diablo existe pero no puede influir en la vida de los hombres, un débil equívoco motivado nada más que por la ansiedad de evadir la acusación de spinozista.[134] *Philopater*, más que compensar la moderación de Bekker, directamente niega no sólo la realidad de la brujería, la hechicería y la magia, sino también a los demonios y al propio Satanás. En sus discusiones, Philopater y sus camaradas repiten las principales doctrinas de Spinoza en claros y enérgicos términos vernáculos: los milagros se declaran imposibles y "el orden de la naturaleza es eternamente fijo e inmutable, de modo que nada sucede excepto lo que necesariamente se sigue de aquí".[135] No existe la Divina Providencia ni la inmortalidad del alma;[136] se proclama al libre albedrío como una quimera y las enseñanzas de Descartes sobre el cuerpo y la mente como "absurdas y frívolas".[137]

Al mismo tiempo, los adversarios de Spinoza fueron enérgicamente refutados. "Todos los filósofos teológicos cartesianos —señala el más cercano aliado de Philopater — nunca van a lograr su propósito de matar a Spinoza y sus seguidores, pues sus principios son inquebrantables, demasiado naturales y puros para ser destruidos."[138] Se señaló que Wittichius, entonces el más familiar y actual de los adversarios de Spinoza en las librerías holandesas, lo atacó ostensiblemente en su *Anti-Spinoza* por la sola razón de desorientar a sus enemigos y desviar la creciente sospecha de que él mismo era un "Spinosist" oculto.[139] Por lo general, en Alemania, así como en los Países Bajos, esto se consideró una horrible parodia y una calumnia.

En Ámsterdam, el 9 de enero el consistorio sostuvo una "reunión extraordinaria" para acordar medidas en contra de la "vil y blasfema" segunda parte de *Philopater*. Los pasajes particularmente escandalosos se presentaron ante los burgomaestres.[140] Tanto las autoridades cívicas como las eclesiásticas realizaron pesquisas para desenmascarar al autor e impresor. Luego de unas pocas semanas, el consistorio concluyó, a partir de rumores como única prueba, que el "impresor del ofensivo título era Wolsgryn" y el autor Duijkerius. Sus hallazgos se comunicaron a los magistrados quienes, sin embargo, los consideraron insuficientes para realizar ninguna acción, aunque al final arrestaron a Wolsgryn en marzo. En el interrogatorio, éste confesó haber publicado el libro y haber declarado falsamente en la portada "Groninga" como lugar de publicación y al imaginario "Siewert van der Drug" como el impresor.[141] Él tenía 1 500 ejemplares impresos y comenzó la distribución apenas unos días antes del primer escándalo en Leiden. Desde entonces hasta su arresto, en marzo, había vendido alrededor de 150 ejemplares de su tienda, además de aquellos que envió a las librerías de otros pueblos. Sin embargo, insistió en que él no era el autor, ni tampoco sabía quién lo había escrito, declarando que el manuscrito se le había enviado en forma anónima por correo.[142]

Duijkerius también fue arrestado e interrogado. Y si bien admitió que había escrito la

primera parte del *Philopater*, negó categóricamente toda responsabilidad por la segunda. Aunque en la reciente literatura secundaria ha sido considerado el autor principal,[143] los magistrados de Ámsterdam parecen haberle creído, puesto que poco después lo liberaron, para gran descontento del consistorio que persistió en considerarlo culpable y rápidamente lo citó para hacerle su propio interrogatorio. Sin embargo, aquí inflexiblemente volvió a negar haber escrito la segunda parte, mientras que confesó haber escrito la primera y, entre otros defectos, beber mucho.[144]

Una vez que completaron sus investigaciones, los magistrados pasaron a juzgar a Wolsgryn en mayo. Parecen haber concluido, probablemente con razón, que la segunda parte de *Philopater* fue preparada por un grupo, más que por un solo hombre y que, si bien Duijkerius participó, no fue el autor principal. Por otra parte, a Wolsgryn no sólo se lo hizo responsable de la publicación, sino que también lo acusaron de ser el principal inspirador, organizador y autor del texto. En esta conexión, es relevante observar una pieza satírica menor pero reveladora titulada *Paterphilo*, que apareció anónimamente en Harderwijk en 1697, unas pocas semanas antes de la publicación de *Philopater*, y que claramente fue escrita por alguien que conocía el método de composición de *Philopater* y sabía de su próxima publicación, alguien que con seguridad pertenecía al grupo de amigos que conjuntamente lo compilaron. De acuerdo con este relato, el círculo spinozista de Ámsterdam que ideó *Philopater* se divirtió mucho ensamblando las ideas, consumiendo muchas jarras de vino y pipas de tabaco en el proceso.[145]

No obstante, para Wolsgryn no fue nada divertido ser el que pusieran como ejemplo, ni nada gracioso su castigo.[146] Pasó ocho años de prisión en Rasphuis, seguidos, si sobrevivía, por 25 años de proscripción de Holanda, además de multas por 3 000 florines "de acuerdo con el anuncio en contra de imprimir libros spinozistas" y 1 000 florines más por vender publicaciones ilegales en Ámsterdam.[147] Mientras tanto, el Hof de Holanda siguió el ejemplo de los Estados Delegados de Friesland y prohibió la novela en Holanda y Zelanda; por su parte, los burgomaestres de Róterdam incautaron tardíamente las existencias de ejemplares y las quemaron en público en el ayuntamiento de la ciudad.[148] Durante los siguientes meses, numerosos consistorios, *classes* y sínodos recibieron informes de las noticias del juicio y detalles de la sentencia de Wolsgryn de acuerdo con las leyes que suprimían los "Spinosistische boeken".[149] La visión prevaleciente era que Wolsgryn recibió su merecido, puesto que la segunda parte de *Philopater*, como lo expresó el *Boekzaal van Europe* de Róterdam, era una obra en la que "se retoma la causa de Spinoza sin diluir y sin disfrazar".[150]

Buena parte de la edición de 1697 de *Philopater* fue destruida por las autoridades, mientras que el nada envidiable destino de Wolsgryn claramente tuvo un efecto inhibitorio sobre aquellos con simpatías radicales. Hasta finales del siglo XX, nadie se

aventuró a volver a publicar el libro. Sin embargo, los pocos centenares de ejemplares vendidos antes del arresto de Wolsgryn parecen haber tenido algún impacto en la República y más allá, lo que surge de los esfuerzos de los comentadores y editores de revistas por contrarrestar su influencia. Halma, al denunciar el *Philopater* en su extenso prefacio a la traducción holandesa del artículo de Bayle sobre Spinoza, en 1698, estaba especialmente preocupado por el llamado de la novela al hombre común a desechar la teología convencional y rechazar la autoridad de las Escrituras, y a que sólo se reconociera a los spinozistas como genuinos filósofos-teólogos.[151] Otro escritor, usando el seudónimo "J. Roodenpoort", publicó en el año 1700 dos ataques a *Philopater* que incluyeron una parodia de la novela de 230 páginas. En ésta, un estudiante de Leiden llamado Kakotegnus, refiriéndose inequívocamente a Philopater, se convierte al spinozismo y se vuelve un librepensador empedernido que va por la vida tratando de "seducir" a otros estudiantes para que consideren la religión revelada como un recurso político para manipular la sociedad y nada más.[152] No obstante, Kakotegnus se encuentra a un pilar de rectitud calvinista llamado Kakoethes, quien está más que a la altura de sus sofismos en contra de la Revelación, los milagros y la Providencia.[153] Finalmente, Kakotegnus —como Duijkerius, quien murió miserablemente en la pobreza 20 años después— fallece solo y abandonado en desdichadas circunstancias, amargamente arrepentido al final, cuando es demasiado tarde, de la ceguera spinozista y la arrogancia que habían arruinado su vida. Los "spinozistas" son retratados en esta obra como canallas sin corazón que, ocultando sus argucias detrás de una niebla de palabras pomposas, caen presas de la imprudencia intelectual —en especial los estudiantes que se imaginan más inteligentes que el resto— y llevan a sus víctimas directamente a su condena. Kakotegnus fue cálidamente recibido en la prensa periódica holandesa como un efectivo antídoto, no sólo para el despreciable *Philopater*, sino para la propagación del spinozismo en la sociedad en general.[154]

Fuera de los Países Bajos, *Philopater* también tuvo alguna resonancia, al menos en las regiones de Europa en donde el holandés funcionaba como un medio cultural importante. La mayoría de los ejemplares sobrevivientes en las bibliotecas fuera de los Países Bajos hoy se localizan en el norte de Alemania, entre ellos, dos en Gotinga y otro en Wolffenbüttel.[155] A principios del siglo XVIII, las luminarias académicas alemanas tendían a conocer el libro, Buddeus lo llama *Philopater* "notissimus".[156] El bibliotecario de Kaliningrado de principio de siglo, Michael Lilienthal, se refiere a *Philopater* en términos que denotan que en el área del Báltico se lo consideraba uno de los textos de pensamiento libre más destacados de principios de la Ilustración.[157] En Francfort del Meno, el burgomaestre Uffenbach no sólo poseía ejemplares de ambas partes de *Philopater*, sino también *Paterphilo*.[158] La espectacularmente rica colección de literatura

radical, que incluía *Philopater*, reunida en el enclave sueco de Verden en manos de un alto funcionario del gobierno, Samuel Triewald, fue subastada luego de ser enviada por barco a Estocolmo en 1746.[159]

5. EL RADICALISMO HOLANDÉS A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVIII

La supresión de *Philopater* efectivamente contuvo la promoción abierta del spinozismo a través de la novela. Empero, dejó abierta la opción de insinuar conceptos radicales por medio de recursos ficticios velados y se siguieron produciendo textos más difíciles de identificar que *Philopater*. Uno de estos vehículos, claramente radical, si bien concretamente menos spinozista que *Philopater*, fue una novela de viaje de 286 páginas titulada *Description of the Mighty Kingdom of Krinke Kesmes*, publicada en 1708 en Zwolle, en esa época uno de los principales centros de influencia spinozista de la República, aunque se declaró “Ámsterdam” en la portada. Su autor fue Hendrik Smeeks († 1721), un cirujano que residía en esa pequeña ciudad provincial y era miembro de su congregación protestante, quien supuestamente conocía tanto a Hakvoord como a Leenhof.

En su historia utópica, el héroe, un comerciante holandés de padre español que hablaba holandés y español, naufraga debido a una tormenta en el mar del sur. Sobrevive y finalmente se encuentra en el poderoso reino de Krinke Kesmes, parte de las legendarias “Tierras del sur” de Australia. Para su sorpresa, descubre que sus habitantes, pese a no tener ningún contacto con Europa o Asia, conocen todos los idiomas de esos continentes y todo lo concerniente a sus religiones y filosofía. Esto se debía al naufragio de un barco ocurrido mucho tiempo antes, en el año 1030, un buque persa que se dirigía a la Meca transportando 300 peregrinos musulmanes de diversas nacionalidades, junto con algunos esclavos cristianos y judíos. Este barco habría encallado en sus costas, y el sabio rey había tenido a su disposición textos árabes, testamentos latinos y griegos y libros hebreos salvados del naufragio, y así pudieron armar una biblioteca universal de las teologías y filosofías de oriente y occidente.[160] Él rey entonces dividió a los sobrevivientes de acuerdo con su credo y lengua, agregando a cada grupo un equipo de seis hombres jóvenes de su propio pueblo instruidos para aprender su lengua, costumbres e ideas.[161]

Más tarde, aconsejado por el principal filósofo de Krinke Kesmes, Sarabasa, su equivalente de Confucio, construyó una catedral con suficientes púlpitos para acomodar al mismo tiempo a los predicadores de todas las teologías de Asia y Europa. Se suponía que si se promovía que cada confesión expusiera libremente sus principios y los discutiera con el resto, rápidamente se manifestaría, por medio de un proceso selectivo

conducido por el debate convincente, qué secta era la mejor y más persuasiva.[162] Sin embargo, para el horror de los habitantes, en vez de una edificación progresiva, no hubo otra cosa más que insultos y gritos estridentes: cada clérigo afirmaba que él había recibido sus libros de la ley de Dios y denunciaba al resto como herejes destinados a la condena eterna. Para ponerle un alto a esto, el rey decidió permitir la libertad religiosa, pero amenazó con la muerte a cualquiera que se involucrara en cualquier forma de disputa religiosa. En consecuencia, el pueblo de Krinke Kesmes, incluyendo a las mujeres, rápidamente perdió el interés en la teología y se volvió con creciente entusiasmo a la filosofía.[163]

La opción de adoptar una "religión externa", en cualquier sociedad dada, sugiere repetidamente Smeeks, se hace sobre la base de consideraciones políticas: "la religión se deriva del régimen político y no el régimen político de la religión".[164] La filosofía, no la teología, es el único camino que nos puede guiar a la verdad. Las Iglesias afirman la inmortalidad del alma, pero la filosofía demuestra que no se puede poner ninguna confianza en ese concepto. El clero mantiene la existencia del "Cielo" y el "Infierno", pero la filosofía enseña que no hay razón para creer en tales nociones: "los teólogos ofrecen impresionantes y terroríficas descripciones del Infierno; no obstante, ninguno de ellos, o de nosotros, saben qué es, en dónde está o cómo se castigará allí la impiedad".[165]

No había en la novela de Smeeks suficiente spinozismo explícito como para causar el tipo de reacción que provocó *Philopater*. Aún así, el texto era claramente sacrílego y sedicioso, exaltaba la "filosofía" y "ridiculizaba" la teología y por lo tanto, a los ojos de muchos, debía suprimirse. En la reunión del sínodo de Holanda del Sur en Dordrecht, en julio de 1709, *Krinke Kesmes* fue citada entre varias obras perniciosas en ese momento en circulación que "necesitaban ser prohibidas", aunque la asamblea estaba manifiestamente más preocupada por *Schole van Christus*, de Hakvoord, al que declaró "atiborrado de perniciosas y atroces proposiciones spinozistas".[166] El Sínodo de Gelderland, reunido en Nijmegen poco después, recibió con satisfacción la noticia de que los magistrados en Zwolle habían ya incautado todos los ejemplares de *Krinke Kesmes*, ese "infecto y ofensivo libro" escrito por "un tal Hendrik Smeeks".[167] Smeeks de hecho enfrentó la desgracia personal y una presión psicológica y social considerable. En julio de 1714, el Sínodo del Sur de Holanda supo que el "autor del Crinkeh Kesmes" todavía estaba públicamente bajo la "censura" del consistorio de Zwolle.[168] No fue sino hasta 1717 que se lo consideró lo suficientemente arrepentido para merecer su readmisión a la Cena del Señor. Aun así, a medida que transcurrían las décadas, y se adentraba en la Ilustración, *Krinke Kesmes* gradualmente se fue viendo menos amenazante. De hecho, la novela finalmente disfrutó de una recepción relativamente amplia en Holanda, Alemania y los países escandinavos. Una nueva edición en holandés apareció en 1721, seguida por dos más en Ámsterdam en 1732, una cuarta en Deventer alrededor de 1740 y una quinta

y sexta en 1755, mientras que una traducción alemana apareció en Leipzig en 1721 y fue más tarde reimpresa en Delitsch en 1748 y nuevamente en 1751.[169]

Si bien la penetración de las ideas spinozistas en la cultura vernácula holandesa se volvió más obvia en la década de 1690, fue a partir de la primera década del siglo XVIII, de acuerdo con el estudioso alemán Jacob Friedrich Reimann en su historia universal del ateísmo, de 1725, que el "veneno" de la descreencia filosófica en Europa comenzó por primera vez a generarse también fuera de los círculos tradicionales, entre la gente común y en los espacios de negocios y comerciantes.[170] Un ejemplo notable de esta nueva tendencia, de acuerdo con Reimann, fue Dirk Sandvoort, el hijo de un comerciante que, careciendo de educación académica, publicó en 1703 una tratado sobre el movimiento y los cuerpos sólidos (traducción al latín, 1704) y a continuación, en 1709, una obra sobre las costumbres y el estilo de vida que de hecho elimina los fundamentos de la moral cristiana. En este último, Sandvoort expone una teoría protomandevilleana sobre los beneficios sociales que traía consigo una actitud indulgente hacia las ropas finas, los placeres y las posesiones, señalando que el número de desempleados, indigentes y pobres en el mundo aumentarían mucho si la gente pusiera atención a las admoniciones de los predicadores y adoptaran la modestia y la austeridad como sus reglas de conducta.[171] Su elogio de la vida relajada y el lujo, su exhortación a buscar todo tipo de comodidad y su rechazo explícito a la "humildad" cristiana parecen también transmitir por lo bajo el libertinaje sexual.

Mientras simula exponer una nueva filosofía, sostiene Reimann, Sandvoort está en realidad reviviendo las ideas ateístas antiguas, en particular el materialismo epicúreo, y desafortunadamente encontró más de unos pocos lectores. Al mismo tiempo que continuaba con su negocio de comercio de hierro, se volvió una celebridad del deísmo de café de la nueva clase media urbana, en esa época surgieron círculos populares de discusión filosófica en Ámsterdam, Róterdam, La Haya, Middelburg, Zwolle y también Utrecht, en donde Sandvoort publicó sus libros y pasó mucho de su tiempo. Le gustaba promoverse como alguien "libre de todas supersticiones y escéptico en todo excepto lo que podía probarse matemáticamente como cierto".[172] Al igual que Willem Goeree y Wyermars, Sandvoort ejemplifica un nuevo tipo de materialismo filosófico vernáculo, no académico, que proviene casi enteramente de la lectura de obras filosóficas, científicas y teológicas en holandés, y encontraba expresión principalmente en la conversación y los grupos de discusión. Sandvoort, de hecho, parece no haber conocido otra lengua más que el holandés.[173]

Desde luego, el terreno para un radicalismo popular no académico existía en los Países Bajos desde la década de 1660, cuando aparecieron los escritos de Van den Enden, Meyer, Koerbagh y Johan y Pieter de la Court. Desde 1678 y la aparición de la *Opera posthuma* en lengua vernácula, se dio también, por vez primera, la oportunidad

para los lectores ignorantes del latín de explorar las complejidades del pensamiento de Spinoza. No obstante, tomó tiempo formar una generación de hombres carentes de una educación superior formal, pero intelectual y emocionalmente preparados para renunciar a las actitudes y valores tradicionales y remodelar su cultura personal exclusivamente sobre la base de conceptos filosóficos, en vez de teológicos. Estos nuevos puntos de vista probablemente tomaron forma por primera vez entre los polemistas populares, quienes repetían en mayor o menor medida lo que encontraban en los libros filosóficos, más que realizar contribuciones significativas como escritores por derecho propio. Un ejemplo impresionante de este tipo intermedio fue Anthonie van Dale de Haarlem, quien se enfrentó al consistorio protestante de La Haya en 1681. Denunciado y reprendido como un "spinozista" y "naturalista", Van Dale se mudó a Ámsterdam en 1685, y en 1689 alguien se refirió a él como una persona que los domingos tenía sus "collegien" privados, en los cuales luchó por inculcar sus opiniones impías a los otros.[174]

En la búsqueda constante del debate con los comerciantes y tenderos locales, Van Dalen era un clásico fanático de la filosofía que iba por ahí elogiando compulsivamente a Spinoza, provocando discusiones sobre las Escrituras y negando dogmáticamente la existencia de Satanás, los demonios y los ángeles, así como los milagros en los que creían casi todos lo que lo rodeaban.[175] Proclamaba que las Escrituras se adaptaban a las supersticiosas nociones de la gente común de la época y no tenían otro propósito que mantener a los antiguos israelitas en "paz, tranquilidad y disciplina". También insistía en que el mundo no pudo haber sido creado de la nada y en que la doctrina de la Trinidad era absurda.[176] Van Dalen disgustó a los consistorios de La Haya y Ámsterdam al arengar constantemente a la gente y señalar pasajes de Spinoza o las Escrituras que apoyaban sus argumentos. Otro asunto muy distinto era difundir las ideas filosóficas radicales en textos publicados, y aquí aparentemente Sandvoort inició una nueva tendencia. Su obra sobre las costumbres y la moral, publicada en 1709, provocó vehementes protestas del consistorio local de la Reforma, que a su vez azuzó a los burgomaestres de Utrecht para que prohibieran el libro e incautaran de las librerías las existencias de ejemplares.[177]

Un caso trágico de un filósofo amateur popular que pagó un terrible precio por emular a Sandvoort fue el de un despierto joven rival de nombre Hendrik Wyermars. Nacido alrededor de 1685, Wyermars era un autodidacta empleado en el comercio, totalmente carente de cultura superior y latín.[178] El no poco impresionante nivel de conocimientos teológicos, científicos y filosóficos que manejaba lo obtuvo exclusivamente de los libros y periódicos en holandés. Era un incisivo y desafiante pensador, y un producto exclusivo de la escena intelectual de la Holanda de principios del siglo XVIII. El suyo era un inflexible radicalismo "ilustrado" de una variedad popular, enraizado en una matriz neocartesiana y spinozista. En sus pensamientos, como se ha

señalado, no había rastro alguno de la influencia de Locke, Newton o del deísmo inglés.[179]

Wyermars sólo publicó una obra, *De Ingebeelde Chaos* (El caos imaginado), un libro del que se imprimieron alrededor de 450 ejemplares, que salieron a la venta en Ámsterdam en junio de 1710. Existía un mercado definido para un texto como éste; se vendieron más de 300 ejemplares en menos de 10 días. No obstante, la obra también llamó rápidamente la atención del consistorio de la Reforma de Ámsterdam, que lo condenó el 26 de junio por estar repleto de "todas las aterradoras y blasfemas visiones de Spinoza expuestas de la manera más clara y descarada".[180] Al ser cuestionado, el impresor declaró no haberse percatado de cuán "dañino" era el libro, pero rápidamente accedió a la admonición del consistorio de retirarlo de la venta. Se presentó una delegación del consistorio ante los burgomaestres armada con un repertorio de extractos "para quejarse por tan osada e indecente erupción de ateísmo en los más serios términos". Los burgomaestres examinaron debidamente los extractos, consultaron al resto del gobierno de la ciudad y, finalmente, tres meses más tarde, el 1 de octubre de 1710, Wyermars y su impresor fueron arrestados y se confiscaron los ejemplares sin vender.[181]

De acuerdo con Reimann, quien latiniza su nombre a "Wirmasius" y llama a su libro "librum pestilentissimum", este joven de Ámsterdam, mientras pretendía refutar a Spinoza, Sandvoort, Leenhof y Deurhoff, en realidad se oponía a "Moisés y Cristo […] socavando los fundamentos universales de la religión".[182] Su sistema radical, como indica el mismo Wyermars por las referencias a sus lecturas, estaba enraizado fundamentalmente en Spinoza, pero también recurría a un impresionante canon de otras fuentes radicales, entre las que destacan Lucrecio, Hobbes, Bekker, Leenhof, Sandvoort, Deurhoff y Fontenelle, cuyas obras para entonces ya habían aparecido en holandés. Entre los libros de Lenhoff, Wyermars se refiere al prohibido *Ophelderinge* y presumiblemente también conocía el *Hemel op Aarden*. El estímulo inmediato de sus escritos, establece Wyermars, fue su desacuerdo con los argumentos de Sandvoort en su tratado de 1703 sobre el movimiento y los cuerpos sólidos.[183] Mientras que Sandvoort sostiene, o profesa sostener, que el mundo habría comenzado a existir en determinado momento y tendría un fin,[184] Wyermars declara que el mundo es eterno. En su prefacio explica que en 1709 le había enviado un largo texto sobre esto a Sandvoort, quien residía en Utrecht, pero no obtuvo respuesta, lo cual no sólo lo sorprendió a él, sino también "a todos los que aquí tuvieron conocimiento", refiriéndose a los participantes del grupo de discusiones filosóficas en Ámsterdam. Después de más de seis meses de contar con el texto, y de repetidos recordatorios, finalmente se dignó Sandvoort, en diciembre de 1709, a contactar a Wyermars a través de un amigo mutuo aludido misteriosamente como "Monsieur G. R." Sin embargo, para su intenso disgusto, Sandvoort declinó reunirse con

Wyermars en Ámsterdam para entrar en un debate a fondo.

Wyermars comienza su tratado de 187 páginas afirmando el fracaso de "Descartes y sus seguidores" en establecer las leyes de la mecánica, debido, sostiene, a su incapacidad para comprender la verdadera naturaleza del "movimiento", por su inadmisible recurrencia a una causa primera sobrenatural: "que es Dios".[185] Como en Sandvoort, en la filosofía de Wyermars es axiomático el no admitir ninguna apelación a algún poder sobrenatural o divino, o causa externa a la naturaleza. La explicación filosófica para estos dos pensadores populares debía derivar exclusivamente de las leyes de la naturaleza matemáticamente probadas. Descartes, sostiene Wyermars, reduce el movimiento a un profundo e inexplicable "misterio" y apela a la divinidad para explicarlo, y de esa manera oscurece totalmente no sólo el tema del "movimiento", sino también el de la relación de los cuerpos entre sí.[186] Más tarde, observa en una carta a Tschirnhaus de mayo de 1676, que Spinoza, "quien consideraba los principios de Descartes incorrectos en esta área, fue sin embargo incapaz de formular esto en un orden apropiado".[187] Spinoza murió antes de poder establecer los fundamentos de la física. El propósito de Wyermars era ir más allá que Spinoza en este aspecto y barrer con el "imaginado caos y la supuesta formación del mundo de los filósofos antiguos y modernos [...] y especialmente las ([equivocadas] visiones sobre la formación del mundo de Lucrecio y Dirk Sandvoort", y demostrar que el universo existe y evoluciona eternamente.[188]

"Todas las cosas concretas suceden a través de las leyes inalterables de la naturaleza", afirma Wyermars, haciendo eco de Spinoza, y nada ocurre por encima, más allá o en contra del orden inevitable de la naturaleza.[189] El principal elemento falso en esta argumentación es su curiosa pretensión de que Spinoza, al igual que Deurhoff, había argumentado en contra de la inmutabilidad del orden de la naturaleza.[190] La proposición central de Wyermars es que el proceso de la Creación y toda la continuación del universo son de hecho la misma cosa, de modo que todo se desenvuelve continuamente de acuerdo con la misma serie de leyes.[191] Es indiscutible para Wyermars que, en su desacuerdo sobre los experimentos y la naturaleza del conocimiento científico, Spinoza estaba en lo correcto y Boyle equivocado; de hecho, él expresamente le reprocha a Boyle (quien había sido publicado en holandés) que insistiera en que las cosas en el mundo visible habían sido "creadas" providencialmente por Dios. Puesto que nada sucede como no sea de acuerdo con las leyes inalterables de la naturaleza, de ahí se sigue que la "Creación", como se describe en el Génesis, es una obra de la "imaginación" y de hecho, exhorta, todo en la Biblia debería percibirse como "escrito de acuerdo con la imaginación y nociones de los hebreos".[192] Sólo tratando a las Escrituras como una "imaginativa" alegoría "seremos capaces de entender las Sagradas Escrituras como verdades eternas y no como fugaces y transitorias".[193]

La investigación y juicio de Wyermars y su impresor, por parte de los magistrados de Ámsterdam, duró un mes. En el meollo del caso se erigía la acusación de que el joven autor había reformulado el sistema de Spinoza de una manera "osada" y particularmente indecente. Su actitud de no arrepentimiento durante el interrogatorio jugó en su contra. No sólo profesó no pertenecer a ninguna Iglesia, sino que, cuando se lo acusó de negar el libre albedrío y adherir al determinismo radical, llamó hipócritas a sus acusadores, porque en sus corazones pensaban lo mismo que él. Esto fue mal recibido. Mientras que el abyecto impresor contrito se libró con apenas dos años de proscripción (Wolsgryn recibió ocho años y Adriaen Koerbagh, 10), el magistrado de Ámsterdam, más alarmado que nunca por el avance del spinozismo, sentenció a Wyermars a no menos de 15 años de prisión cerrada "sin pluma, tinta o papel", además de multarlo con 3 000 florines, de acuerdo con el edicto de 1678 en contra de los libros de Spinoza.[194] Si sobrevivía (evidentemente lo logró), sería además deportado de la provincia por 25 años. No hubo apelación y, como se anunció posteriormente al Sínodo del Sur de Holanda, "Wyermars, el autor de *Ingebeelde Chaos*, fue encerrado en el Rasphuis".[195]

La mayoría de los ejemplares del libro de Wyermars incautados o tomados, y unos pocos de aquellos que fueron vendidos antes de su arresto, parecen haberse filtrado fuera de Ámsterdam. El propio Wyermars sobrevivió a su sentencia en prisión y, si bien evadió la deportación de Ámsterdam, posteriormente mantuvo un perfil muy bajo, mientras que su "fanatisch-atheistische" libro, como observó un bibliógrafo alemán de mediados del siglo XVIII, nunca fue reimpreso y se volvió "muy raro".[196] Sin embargo, aunque hoy en día está casi completamente olvidado, este "mártir" del pensamiento radical tuvo cierto impacto, no sólo en Ámsterdam y entre la fraternidad clandestina spinozista holandesa en general, sino durante toda la Alta Ilustración en Alemania y el Báltico. Unos pocos ejemplares de sus libros llegaron hasta tierras alemanas y, al menos uno, había llegado para 1744 a Estocolmo, a la biblioteca de Samuel Triewald.[197] Más importante: circularon relatos de Wyermars y sus ideas se volvieron una rasgo distintivo del debate de la Ilustración alemana sobre el comienzo del ateísmo filosófico y el libre pensamiento, y Wyermars se convirtió en uno de los personajes típicos entre los "modernos *Spinozisten*" que, se decía, estaban contaminando la cultura alemana.[198]

Fue fundamentalmente el teólogo luterano Christoph August Heumann (1681-1764), más tarde profesor en Gotinga, quien le aseguró a Wyermars su reputación como un "Spinozist" destacado en las tierras luteranas, al publicar en 1716 una reseña de su libro en el *Acta philosophorum* que constaba de 30 páginas, en la cual ofrecía los pasajes clave traducidos al alemán.[199] Heumann caracteriza a Weyrmars como alguien que, bajo la pretensión de refutar a Spinoza, de hecho expone y aclara su "condenada" doctrina en términos populares. Gracias fundamentalmente a Heumann, Wyermars fue citado regularmente en la Alemania del siglo XVIII, entre otros por Loescher, Reimann, Walch,

Lilienthal, Ludovici, Trinius, Jahn, Brucker y Baumgarten, y aparece en el *Grosses Universal Lexicon* de Zedler de 1744 como uno de los 14 “Spinozist” que constituyen la columna vertebral del *Spinozisterey* en el pensamiento europeo de principios del siglo XVIII.[200] No obstante, fuera de Baumgarten, pocos de ellos parecen haber leído realmente a Wyermars, si es que alguno lo hizo. Con frecuencia, la única fuente de conocimiento sobre su vida y sus ideas fue, de hecho, Heumann, complementado con reportes de Holanda.[201] El bibliotecario de Kaliningrado, Michael Lilienthal, quien estudiaba en Holanda en 1710-1711 cuando Wyermars fue arrestado y enjuiciado, recuerda el rigor con que se suprimió el libro. Describe a Wyermars como un comerciante “totalmente familiarizado con los principios de Spinoza” que, mientras simulaba combatir el spinozismo, “trataba de darle más forma a sus hipótesis bajo la pretensión de revelar los secretos sagrados que encerraba”.[202] Siegmund Jakob Baumgarten, quien sí leyó el libro, meramente observa que es un “scriptum maxime rarum”, confirmando el juicio de Heumann de que Wyermars niega la Creación y que su pensamiento era básicamente spinozista.[203]

Existía una clara sensación, en la Alemania de finales del siglo XVII y principios de XVIII, y en el Báltico hasta alrededor de 1720, si no más, de que Holanda, el país que Buddeus apodaba la “libertorum Africa” (la África [*i.e.* la jungla] de librepensadores),[204] era la principal fuente de ideas deístas y radicales. Sin embargo, para apreciar toda la significación histórica de esto es esencial observar que no fueron únicamente, o tal vez incluso principalmente, los textos mismos o las traducciones las que provocaron este fenómeno, sino los informes y sumarios alemanes y franceses de las furiosas controversias intelectuales que se desarrollaron en los Países Bajos, incluyendo los informes de las relativamente numerosas investigaciones políticas y juicios eclesiásticos en proceso en las Provincias Unidas desde la década de 1660. Una tendencia importante de tales reportajes fueron los reportes, escritos y verbales, de las grandes controversias públicas sobre filosofía, únicas en ese tiempo en escala e intensidad, que irrumpieron en la República Holandesa a consecuencia del escándalo despertado por la *Philosophia* de Meyer en 1666, y en mayor o menor medida se mantuvieron hasta el revuelo del Wittichius más joven en 1720. De hecho, las controversias filosóficas posteriores a 1666 fueron un fenómeno europeo de primera importancia.

TERCERA PARTE

EUROPA Y LAS “NUEVAS” CONTROVERSIAS INTELECTUALES (1680-1720)

XVIII. BAYLE Y EL “ATEÍSTA VIRTUOSO”

ENTRE las magníficas series de controversias públicas “filosóficas” en los Países Bajos, hubo varias de poca duración, como aquella en torno a la *Philosophia* de Meyer (1666-1668) o el escándalo sobre Bekker (1691-1694), bruscos estallidos que pasaron en unos pocos años. Otras, como la controversia sobre las convicciones religiosas de Bayle y sus verdaderas intenciones filosóficas, tuvieron un carácter más esporádico y duraron décadas. Sin embargo, todas repercutieron de manera significativa más allá del mundo cultural inmediato holandés y tuvieron implicaciones importantes en la escena europea en general. De hecho, colectivamente estas controversias que se sucedieron desde la década de 1660 hasta la de 1720 contribuyeron en forma decisiva a la conceptuación y formulación de la Ilustración radical europea como un todo, así como de la contraofensiva de la corriente moderada.

Definitivamente, el pensador más enigmático y controvertido, así como tal vez el más leído e influyente, de la Alta Ilustración fue el “filósofo de Róterdam” Pierre Bayle (1647-1706). Su papel capital en el inicio de la Ilustración europea nunca se puso en duda. Aunque prohibidas en Francia y en toda la Europa católica, sus obras se leyeron en todas partes y todos aquellos que aseguraban estar familiarizados de algún modo con la vida intelectual europea contemporánea las conocían. Pero, ¿cuál fue exactamente su posición filosófica y confesional?, ¿cuál el propósito de su escritura?, y ¿cómo interpretaron sus contemporáneos su fascinante e impresionante *oeuvre*, con frecuencia profundamente desconcertante?

Hijo de un pastor protestante, nacido en el sur de Francia cerca de la frontera española, al sur de Toulouse, Bayle abandonó en 1669, a la edad de 21 años, la fe en que lo criaron, para consternación de su familia, y durante un tiempo profesó el catolicismo.[1] Durante este periodo estudió con los jesuitas en Toulouse, imbuyéndose de su escolasticismo aristotélico. Después de un corto tiempo, se desilusionó del catolicismo y los jesuitas; sin embargo, puesto que volver del catolicismo al protestantismo estaba estrictamente prohibido en Francia, huyó a Ginebra, en donde se reintegró a la fe protestante y permaneció entre 1670 y 1674. Allí también se convirtió al cartesianismo y cuando, luego de su regreso a Francia, se le asignó un cargo de profesor en la academia hugonota de Sedan, tuvo que enseñar aristotelismo a sus estudiantes mientras internamente adhería al cartesianismo y al *Malebranchisme*, aunque poco tiempo después también se volvió escéptico respecto de ambos.

La supresión de la academia hugonota de Sedan, por decreto de Luis XIV en julio de 1681, llevó al ya reconocido erudito de 34 años de edad a emigrar a las Provincias Unidas, junto con el teólogo Pierre Jurieu (1637-1713), el otro de los dos profesores

protestantes más connotados que entonces impartían clases en Francia. En esta coyuntura, siguiendo una iniciativa de Adriaen Paets, destacado regente antiorangista y defensor de la tolerancia religiosa, el gobierno de la ciudad de Róterdam invitó a las dos celebridades refugiadas a enseñar en la recién fundada academia civil, o *Illustre School*. A ambos se les ofrecieron puestos permanentes como profesores y ambos aceptaron; a partir de entonces, Róterdam se volvió el hogar permanente de Bayle y el escenario, por más de un cuarto de siglo, del resto de su espectacular carrera filosófica.

Sus labores en la *Illustre School* de Róterdam, en donde enseñó durante 12 años (1681-1693), no fueron especialmente onerosas: tres clases semanales de dos horas, una de filosofía y dos de historia, además de unas pocas clases informales en su domicilio.[2] Los estudiantes de esta academia no demasiado floreciente eran jóvenes que se preparaban para la universidad, profesionales mayores que querían mantenerse académicamente actualizados y algún visitante extranjero ocasional. Por consiguiente, Bayle encontró tiempo de sobra para realizar sus investigaciones filosóficas e históricas y desarrollar sus ideas vanguardistas. Además, en Holanda pudo investigar y escribir en una atmósfera sensiblemente más libre que la francesa o la de cualquier otra parte de la Europa continental. También le fue posible repudiar abiertamente el escolasticismo aristotélico e investigar cada aspecto de Descartes, Malebranche y la "Nueva Filosofía". Sin embargo, todavía enseñaba en una institución educativa vinculada con la Iglesia protestante y, como en Sedan, tenía que enseñar, escribir y actuar de manera congruente con las demandas de la teología y la práctica protestantes. De hecho, durante todos sus años en Róterdam, Bayle participó en la vida de la comunidad protestante y siempre manifestó una clara preferencia por el protestantismo en sus escritos, en contraposición, en particular, con la fe católica, la cual era evidente que tenía en baja estima. Durante los primeros cinco años de su carrera en Holanda, mantuvo una relación bastante estrecha con el rigurosamente ortodoxo Jurieu, a quien consideraba ante todo su mecenas y amigo, como también lo había sido en Sedan.

En apariencia, entonces, Bayle continuó siendo un leal miembro de la Iglesia protestante de habla francesa de los Países Bajos, que argumentaba —a diferencia de Le Clerc, Limborch y Jaquelot, y al igual que Jurieu— que la razón no puede sustentar la fe y que la única manera plausible de defender las enseñanzas y doctrinas de la Iglesia es adoptando una posición estrictamente "fideísta".[3] Sin embargo, en ese entonces —como hoy— el desacuerdo y desconcierto respecto a cuán seriamente tomar el supuesto "fideísmo" de Bayle y cuáles eran realmente las implicaciones subyacentes de sus argumentos y análisis eran de proporciones considerables.[4] Sin duda, es verdad que tenía defensores en esa época, e historiadores hoy en día, que sostenían y sostienen la autenticidad de su fe cristiana, aunque incluso éstos se refieren a él como un creyente elusivo y heterodoxo que posiblemente sólo se apegaba a una postura cristiana

supletoria.[5] No obstante, también hubo críticos entonces, al igual que historiadores hoy, que insistían en que su propósito real era socavar la autoridad, la teología y el poder eclesiásticos a través de su tipo de razón crítica filosófica peculiarmente corrosiva; en otras palabras, que era (excepto en lo que respecta a su absolutismo político) un pensador criptorradical y un precursor del movimiento antirreligioso entre los *philosophes* franceses de mediados del siglo XVIII.[6] Por último, también había un grupo intermedio que defendía a Bayle de la acusación de "ateísta" al mismo tiempo que admitía que su pensamiento era involuntariamente peligroso: hombres como el *Malebranchiste* oratoriano francés de principios del siglo XVIII, el abad Claude-François Houtteville (1688-1742), quien, pese a rechazar "que equiparaba al Sr. Bayle con aquellos que nos han declarado la guerra", pensaba que el escritor había sembrado muchas ideas en las mentes de los contemporáneos "de las que sería fácil abusar".[7]

Este desacuerdo triangular que comenzó a principios de la década de 1680 continúa hasta el día de hoy. En ocasiones se ha argumentado que fue apenas más tarde, entre los lectores franceses de la época de Voltaire, que Bayle ganó su reputación de librepensador y no creyente, y que quienes lo veían como un *incrédule* no fueron capaces de apreciar su contexto específicamente calvinista.[8] Sin embargo, el hecho es que muchos contemporáneos protestantes y católicos lo consideraban un escritor muy sospechoso y "ateísta" mientras aún vivía, así como inmediatamente después de su muerte. En pocas palabras, siempre fue un escritor sospechoso.

El tema central de la principal obra de Bayle, *Pensées diverses sur la comète* (1682), es la preponderancia a través de la historia de la "superstición" y la "idolatría", y la necesidad de combatir la "superstición" con la razón filosófica. Podría decirse que éste también fue el tema central de toda su *oeuvre* filosófica. El disparador de la escritura de los *Pensées diverses* fue la perturbadora tensión en to- da Europa central causada por varios cometas observados durante el invierno de 1680-1681, una ola de ansiedad alimentada por la antigua y profundamente arraigada noción popular de que los cometas eran malos presagios.[9] Empero, mientras que la cuestión de si los cometas eran portentos sobrenaturales fue el pretexto para escribir, es imposible leer el libro sin darse cuenta de que Bayle continuamente extrapola la creencia en los cometas como señales sobrenaturales para construir una amplia argumentación sobre las creencias comunes y la superstición en general. Argumenta que una visión profundamente arraigada y casi universal podría originarse en una variedad de factores, ninguno de los cuales, sin embargo, necesita basarse en evidencias y argumentaciones sólidas. Una "tradición" o "superstición" puede prevalecer en cualquier sociedad con facilidad, aunque no tenga absolutamente ningún fundamento racional, por la fuerza psicológica irresistible de la creencia común y porque a la mayoría de los hombres les gusta verse liberados de la agobiante responsabilidad de examinar opiniones sostenidas por la mayoría: "y nos

hemos visto reducidos a la necesidad de creer en lo que todo el mundo creía, por temor a pasar como un ridículo que pretende saber más que todos lo demás y contradecir así la antigüedad venerable".[10]

Fundamental en la crítica bayleana sobre la "superstición", es la proposición de que el simple hecho de que se haya creído algo durante mucho tiempo o que todos crean en ello de ninguna manera significa que existen bases adecuadas para creer que es verdad. Ningún estudioso, sostiene, puede afirmar la verdad, legitimidad o fuerza de una creencia simplemente por el hecho de ser apoyada "por la tradición general y por el unánime consentimiento de los hombres".[11] Pues si esto bastara, debería decirse que la superstición romana y la confianza en los portentos y presagios eran "verdades incuestionables, puesto que todo el mundo así consideraba los presagios de los cometas".[12] Como ejemplos de otras "opinions générales" que de hecho son falsas y en donde la razón filosófica, el único criterio seguro, es "completamente opuesto al sentimiento común", Bayle cita la creencia casi universal en que la lluvia, la sequía y el calor o el frío excepcionales están regidos por la conjunción de la luna. En realidad, insiste Bayle, "con la excepción de unos cuantos espíritus filosóficos", la gente no cuestiona o examina la verdad de aquello en lo que cree; en consecuencia, "la antigüedad y la popularidad de una opinión no es prueba de su verdad".[13]

Ningún observador filosófico que leyera la obra en ese tiempo podía dejar de notar que con esto Bayle construyó una grieta que atravesó directamente los argumentos de los principales católicos "fideístas" de la época, Bossuet y Huet, y socavó completamente sus esfuerzos por bloquear el desafío spinozista y deísta. Pues ellos sostenían que precisamente la inquebrantable cadena de la tradición y el dominio incomparable de la Iglesia constituyen pruebas irrefutables de la verdad de la enseñanza cristiana. Tampoco el conjunto de teólogos protestantes, ni católicos, estaba preparado para estar de acuerdo con Bayle en que el "consentimiento general de los pueblos" no es una prueba de un Dios providencial o de la veracidad de la enseñanza cristiana. En la segunda parte de su libro, Bayle demuestra que las cosas que los hombres generalmente consideran falsas, en realidad son verdad, o pueden serlo, como por ejemplo el que los ateístas son capaces de llevar vidas virtuosas y que una sociedad de ateístas puede estar bien gobernada.[14] Es aquí donde levanta el espectro de Spinoza, el "ateísta virtuoso" que se mantuvo fiel a sus principios hasta el final, y hace todo menos elogiar a Vanini, sosteniendo que el "ateísmo ha tenido sus mártires", al igual que las religiones reveladas.[15]

No es sorprendente que el libro se publicara en forma anónima.[16] Bayle siempre fue consciente de que sus posiciones eran capaces de suscitar recelo y provocar la recriminación de su propia comunidad. Desde su arribo a Róterdam estableció vínculos con el impresor Reinier Leers (1654-1714), quien había construido una empresa importante publicando en francés y filtrando mucha de su producción a Francia, y desde

entonces publicó toda la obra de Bayle. La primera edición de *Pensées diverses*, de 1682, no llevaba nombre de autor ni impresor, y declaraba falsamente "Colonia" como el lugar de publicación. El mismo procedimiento se siguió con la segunda edición de 1683. Además, el libro estaba deliberadamente escrito como si fuera obra de un católico, aunque esto no impidió que fuera prohibido en Francia y permaneciera en este estatus durante mucho tiempo. En pocas palabras, como Des Maizeaux, el biógrafo de Bayle, apuntó más tarde, él "tomó toda suerte de precauciones para no ser reconocido como el autor de esta obra".[17]

Su pantalla protectora fue rápidamente penetrada después de que Leers mostró el manuscrito a Paets, quien entonces reveló su autoría a otros. No obstante, al principio, pese a cierta intranquilidad, especialmente en la mente de Jurieu, no hubo repercusiones mayores. Por el momento, la posición de Bayle era segura. De hecho, fue Jurieu quien alentó a Bayle a asumir la edición de la *Nouvelles de la République des Lettre*s en 1684, con la expectativa de emplear sus formidables talentos editoriales en beneficio del protestantismo y perjudicar la causa católica. Con esta meta, Bayle estaba feliz de concurrir. Empero, usó también su revista para retomar su ataque implacable a la "superstición" y la "idolatría". De hecho, el primer artículo de la *Nouvelles* fue su reseña de *De Oraculis*, de Van Dale, en la cual aprueba ampliamente la tesis de Van Dale de que los antiguos oráculos no habían estado operados por los demonios o seres sobrenaturales, sino que eran astucias y engaños de los antiguos sacerdotes que hábilmente explotaban la credulidad del pueblo. Felicita a Van Dale por ponerse completamente en contra de lo que había sido una creencia universal. "La empresa —escribió— es una de las más audaces: acometer, prácticamente solo, y todo a la vez, no solamente a los antiguos paganos que atribuían los oráculos a sus falsos dioses; sino también a los cristianos de todos los siglos que los han atribuido a los demonios."[18] Bayle matiza su apoyo a Van Dale, como estaba obligado a hacerlo, diciendo que él no necesariamente comparte las posiciones de Van Dale en todo, pero al mismo tiempo deja claro su principio de que "refutar las falsedades que parecen favorecer a la religión equivale a hacerle un mayor servicio de lo que normalmente se piensa".[19] Sin embargo, entonces, como hoy, era totalmente escurridizo saber a qué se refiere Bayle realmente con el término "religión".[20]

Si Jurieu se sentía intranquilo por los *Pensées diverses*, con la siguiente gran obra de Bayle, *Commentaire philosophique* (1686) quedó indignado. Aquí otra vez, Bayle oculta su autoría, fingiendo que la edición original había sido "traducida del inglés", de un cierto "Jean Fox de Bruggs" y publicada en "Cantorbery".[21] En esta obra, Bayle propone una teoría de la tolerancia aún más drástica que la de su nuevo modelo, Paets. Jurieu estaba horrorizado. Él también había declarado que Luis XIV se había comportado en forma tiránica e injustificada en contra de los hugonotes, pero sostenía esta visión, en primer lugar, porque creía que la Iglesia protestante era la auténtica Iglesia de Dios y, en segundo

lugar, porque a los hugonotes la Corona francesa les había concedido derechos específicos en el Edicto de Nantes de 1598. Jurieu no estaba interesado en las teorías generales de la tolerancia y dejaba a los hugonotes en la misma posición que todos los demás en lo que respecta a sus derechos y estatus.[22] Por el contrario, Bayle defiende la tolerancia religiosa de una manera que diverge drásticamente de la de cualquier teórico previo, postulando una tolerancia religiosa mucho más amplia que la de cualquier vocero intelectual de su comunidad, de hecho, una en la que ningún grupo, por muy hereje que fuera, podía ser en principio excluido.

De acuerdo con Bayle, aquellos que se adherían sinceramente y de conciencia a las doctrinas herejes eran sirvientes tan valiosos del Señor como los que se adherían a las verdaderas enseñanzas cristianas. Al insistir, una vez más, en que la razón es la única herramienta efectiva para determinar semejantes asuntos, él afirma categóricamente la hegemonía del "razonamiento sólido y […] las luces puras de la verdadera filosofía" en la decisión de cuestiones de conciencia, moral y tolerancia. De hecho, Bayle divorcia completamente la moral y el derecho a la tolerancia, que se basan en el respeto por la conciencia, y el sentido del deber de los otros, de cualquier justificación en o por la fe.[23] Por tanto, en teoría, incluso los ateístas, *indifferenti* e infieles debían ser tolerados. No se debe a ninguna justificación moral, metafísica o teológica, sino exclusivamente a una actitud servil hacia la soberanía secular, que Bayle finalmente deja a las libertades de expresión y prensa mucho más limitadas y vulnerables de lo que hace Spinoza y los radicales manifiestos, y concede un mecanismo para excluir a los ateístas.[24]

En el primer capítulo, se proclama la "razón natural" como el único instrumento que nos puede guiar. De hecho, tan enfática es la afirmación de Bayle de la "jurisdicción de la luz natural", que incluso uno puede entrever su alejamiento de la excesiva amplitud de la razón sociniana como sutilmente sarcástico y provocativo. En cualquier caso, insiste, ni el gran número de milagros, ni las amonestaciones bíblicas nos van a hacer creer cosas que son contrarias a los axiomas de nuestra razón, tales como que "el todo es más grande que las partes" o que si de dos cantidades iguales uno sustrae sumas equivalentes, los restos deben ser iguales, o van a hacernos suponer que la esencia de una cosa puede realmente sobrevivir a su destrucción.[25] Extraordinariamente, Bayle incluso afirma —más allá de todo lo que declararan los teólogos— que sus propios argumentos y conductas prueban que ellos también aceptan que "el tribunal supremo que juzga en última instancia y sin apelación todo lo que nos es propuesto, es la razón que habla a través de los axiomas de la luz natural o de la metafísica".[26] De ahí que uno no pueda reclamar, dice, que "la teología es una reina cuya esclava es la filosofía", dado que los mismos teólogos confiesan por medio de su conducta que ellos consideran "la filosofía como reina y la teología como esclava".[27] Es por esta razón que los teólogos siempre se toman mucho trabajo "para evitar que se les acuse de estar en contra de la buena

filosofía”.[28]

El rompimiento personal entre Jurieu y Bayle, en el cual el primero se alineó con la facción orangista en la política holandesa y el último con Paets y el partido de los Estados, se volvió irreparable en 1690, luego de que Bayle —empleando esta vez un subterfugio más elaborado para ocultar su autoría— publicó (o coludió en su publicación) el *Avis important*, un tratado político clave que instaba a los hugonotes de la diáspora a no apoyar la invasión de William III a Gran Bretaña y a no tomar las armas en contra del rey legítimo y por derecho, Luis XIV, que es precisamente lo que los estaba apremiando a hacer Jurieu.[29] La batalla abierta entre Bayle y Jurieu se desató en 1691, cuando éste publicó una feroz réplica a *Avis important* en la que denuncia a Bayle como un “impío”, un hombre sin religión, un subversivo político y un traidor. Bayle respondió ridiculizando las acusaciones de Jurieu en su *Cabale chimérique*, publicada en Róterdam por Leers, lo que llevó a Jurieu a protestar ante los burgomaestres de Róterdam, demandando que Bayle fuera castigado por difamación. Bayle permaneció relativamente seguro por el momento, aunque los regentes del partido de los Estados eran entonces un gran poder en la ciudad. Los burgomaestres, ansiosos por aplacar la contienda, prohibieron a ambas partes que siguieran publicando ataques contra el otro sin antes someter sus escritos a la aprobación del pensionario del pueblo.[30]

Sólo después de la intervención del mismo Príncipe, a continuación de los disturbios de Róterdam de 1691 y la purga de los siete regentes antiorangistas del gobierno de la ciudad en 1692, ganaron los orangistas y los voetianos el control del gobierno de la ciudad, proporcionando a los enemigos de Bayle la oportunidad de luchar con armas más pesadas.[31] Cuando la controversia escaló, Bayle persistió en afirmar su ortodoxia calvinista y, ayudado por la oposición a Jurieu en el consistorio de Wallon, retuvo algún apoyo entre la conducción hugonota. En total, entre 1691 y 1692 aparecieron alrededor de 20 panfletos a favor y en contra de Bayle y Jurieu, en Ámsterdam y Leiden, así como en La Haya y Róterdam. Sin embargo, a medida que pasaban los meses y se intensificaba la tempestad, la posición de Bayle lentamente se deterioró. En noviembre de 1692, se estableció un comité conjunto de los consistorios holandés y francés “para examinar los escritos de Mr Beil [*i.e.* Bayle]”.[32] De hecho, el comité centró su atención casi enteramente en los *Pensées diverses*, que según varios sacerdotes de la ciudad “él reconocía como suyo”.[33] Se leyeron varios pasajes en voz alta ante el consistorio holandés en el encuentro del 28 de enero de 1693 y fueron condenados como “atroces e intolerables para la Iglesia protestante”. En marzo, este cuerpo entregó a los burgomaestres una resolución en la que sometían a su consideración extractos que documentaban 15 “posiciones altamente ofensivas y peligrosas” del profesor Bayle, requiriendo al gobierno de la ciudad que actuara en su contra, que era lo que procedía.[34]

La acusación del consistorio cita en particular las afirmaciones de Bayle de que “el

ateísmo no es un mal mayor que la idolatría", que "siendo todo incierto por naturaleza, lo mejor es conservar la fe de los padres propios y profesar la religión que nos legaron", que el ateísmo no necesariamente alienta la conducta inmoral, que una sociedad de ateos podría estar bien gobernada, que reconocer a Dios no necesariamente significa llevar una vida honrada y su descripción de Epicuro como "el más glorioso promotor de la religión".[35] También se deploró su extraordinario señalamiento, considerado escandaloso por Jurieu, de que "nunca hubo desgracia menos digna de inspirar temor que el ateísmo; y por eso Dios nunca ha obrado milagro alguno para impedirlo".[36] Era difícil creer que la sugerente ambigüedad pudiera pasar aquí inadvertida. En cualquier caso, el resultado de las deliberaciones del gobierno de la ciudad ya no quedó en duda. El 30 de octubre de 1693, los burgomaestres despojaron a Bayle de su cargo de profesor, así como de su pensión, y le retiraron el permiso para dar clases particulares en su domicilio.[37]

Contrario a lo que se dice con frecuencia, estrictamente hablando, Bayle no era un escéptico ni un "fideísta". Su posición era que la razón filosófica es la única herramienta que tenemos para separar la verdad de la falsedad, el único criterio seguro, y que, en consecuencia, por su naturaleza la fe religiosa nunca puede estar basada en la razón. Esta perspectiva fue exasperante en el más alto grado, no sólo para los verdaderos fideístas, como Huet y Jurieu, por un lado, sino más aún para Le Clerc y toda una generación de teólogos racionalistas, que luchaban por reconciliar la fe con la razón, por el otro: "he ahí pues —exclamó Isaac Jacquelot— la religión declarada incompatible con la razón por decisión del Sr. Bayle", un juicio repetido con tanta frecuencia en sus obras, añade, que uno casi podría afirmar que es la principal razón de su escritura.[38] Empero, la paradoja mayor en Bayle no es que la fe nunca puede ser explicada o justificada por la razón, sino que en su filosofía, lo que se opone principalmente a la razón, es decir, la "superstición", es indistinguible de la fe. Sus principios suponen irreductiblemente que la fe de un hombre es la "superstición" de otro, sin que se proporcione ninguna base racional o criterio para diferenciar una de la otra.[39] En ocasiones, Bayle concede que cuando las Escrituras afirman categóricamente algo que contradice una inferencia de la razón natural evidente por sí misma, entonces debemos seguir a las Escrituras y rechazar la máxima como falsa, al menos en lo que respecta a las consecuencias prácticas.[40] El problema era saber si decía esto seriamente o, como ocurría con frecuencia, tan sólo estaba burlándose de sus lectores. En cualquier caso, definitivamente era desconcertante que un filósofo que pone como reina a la filosofía y proclama la razón como la única herramienta para conocer la verdad recomiende que actuemos en forma contraria a la razón cada vez que entra en conflicto con las Escrituras, sin ofrecer ninguna razón por la cual deberíamos hacerlo.

Con la publicación del *Dictionnaire* en 1697, la cuestión de si Bayle había combatido realmente a Spinoza en el artículo dedicado a él, el más largo en toda la obra, se volvió

integral a la controversia.[41] Jaques Bernard, en particular, se quejó públicamente de que la pretendida demolición del sistema de Spinoza era inválida, porque Bayle no había entendido apropiadamente (¿o malinterpretado deliberadamente?) el concepto de Dios y la sustancia de Spinoza. Con frecuencia se declaraba, desde al menos el año 1700, como lo expresó el mismo Bayle, "que no entendí los sentimientos de Spinoza".[42] Bayle rechaza con vehemencia los despectivos comentarios de Bernard en la *Nouvelles de la République des Lettres*, en junio de 1702, pero esto sirvió poco para resolver la persistente incógnita.[43] ¿Fue el artículo de "Spinoza" en el *Dictionnaire* un arma efectiva contra Spinoza, como creía Halma, o cuando mucho un fastidioso e inútil ataque, como sostenía Bernard; o, como Poiret, Tournemine y muchos otros concluyeron, se trató de un engaño deliberado y una mistificación diseñada para ocultar su verdadero propósito a la mayoría de sus lectores? De acuerdo con lo que escribió el abad Pluquet en 1757, todos aquellos que hasta entonces habían intentado refutar a Spinoza habían fracasado, pero Bayle, el más agudo de los críticos filosóficos, había fracasado más estrepitosamente que cualquier adversario de Spinoza, pues no lo había interpretado correctamente ni tampoco lo había combatido efectivamente: "el célebre Bayle, destructor incansable de toda doctrina sistemática parece haber fracasado ante éste [Spinoza] y terminó dando golpes al aire".[44]

Cualquiera que sea la respuesta que uno dé, en ningún caso puede negarse que Bayle pone a Spinoza no sólo en el centro del debate filosófico contemporáneo, sino en el centro de todo el debate intelectual, antiguo, medieval y moderno. Después de decirnos, por ejemplo, que Jenófanes afirma "la unidad de todas las cosas", al igual que Parménides y Meliso, y que su visión de Dios es una forma abominable de "spinozisme", comienza su largo artículo sobre Zeno de Elea afirmando que este discípulo de Parménides, uno de los más grandes filósofos de la Antigüedad, sostiene posiciones que son casi idénticas a las de Jenófanes y Parménides en relación con la unidad, la incomprensibilidad y la inmutabilidad de todas las cosas, implicando claramente que la filosofía de los eleáticos también es semejante al spinozismo.[45] Bayle aprovecha la oportunidad presentada por lo que se conocía de las opiniones de Zeno para ensayar una gran cantidad de objeciones a la creencia de que el movimiento existe fuera de la materia y muestra que ninguna de las pruebas de que el movimiento es externo a la materia puede resistir el examen de la razón. Entonces afirma, dando un excelente ejemplo de su metodología general, que él sin embargo comparte la visión universal de que el movimiento reside fuera de la materia.[46] La utilidad del ejercicio, les asegura a sus lectores, reside en que muestra las limitaciones de la razón.[47] Sin embargo, si la razón es realmente nuestra guía, entonces el lector sólo puede inferir que no hay manera de sostener por medio de la razón que el movimiento es externo a la materia, y por tanto la razón prueba inexorablemente que el movimiento es inherente a la materia. Éste es sólo

uno de los innumerables ejemplos de cómo utiliza Bayle el pirronismo como un recurso táctico para empujar a los lectores a una conclusión opuesta a la posición fideísta que pretende adoptar.[48]

La sospecha de que Bayle, pese a su profesada lealtad a la Iglesia protestante era en realidad un instigador secreto del spinozismo y el ateísmo filosófico, un modelo de los "deístas", como a la mayoría de los discípulos de Spinoza les gustaba llamarse a sí mismos, se difundió tanto que se convirtió en un arma en la guerra de las filosofías.[49] Radicati, por mencionar uno, no tenía ninguna duda de que Bayle pertenecía a "notre partie", esto es, aquellos que identificaban a Dios con la naturaleza, refiriéndose a los "deístas" no providencialistas y ateístas, un club en el que enlista a Demócrito, Epicuro, Diágoras, Luciano, Sócrates, Anaxágoras, Séneca, Hobbes, Blount, Spinoza, Vanini, Saint Evremond, Bayle, "y generalmente a todos aquellos conocidos como ateos especulativos".[50] Un diálogo imaginario entre Bayle y Spinoza, publicado clandestinamente en "Colonia" en 1711 y reimpreso en 1713, escrito por un radical anónimo, busca fortalecer la asociación entre los dos en la conciencia pública lectora. Aquí el "Bayle" ficticio le confía a "Spinoza" que "hemos coincidido tanto en nuestros principios, que se me acusa de spinozismo" y que fue por esta razón que se había sentido obligado a tomar su pluma y atacar ostensiblemente (aunque con argumentos débiles) "votre système".[51]

En Inglaterra, fue tal vez sobre todo el elogio de Collins al "agudo y penetrante Mr. Bayle", y el vínculo evidente entre Mandeville y Bayle, lo que intensificó las dudas sobre el propósito real de este último.[52] El surgimiento del deísmo inglés alarmó a muchos e inevitablemente precipitó la búsqueda de las raíces de esta perturbadora tendencia que, a su vez, puso a Bayle cada vez más bajo sospecha. En sus *Free Thoughts on Religion*, Mandeville reformula la paradoja de Bayle del "virtuoso ateísta", evidentemente, infirieron muchos, con el mismo propósito sedicioso.[53] Uno de los principales críticos de Mandeville, William Law, tutor del padre de Edgard Gibbon y admirador de Whiston, aunque no newtoniano, puso particular énfasis en el vínculo entre Mandeville y Bayle, insistiendo en que este último había "incrementado el número de infieles y libertinos" en muy buena medida y era el "principal autor entre aquellos cuyos fragmentos habían sido empleados para procesar la virtud y la religión, y exponerlas como si fueran sólo ciegos efectos de cariz, temperamento natural y costumbre".[54] El librepensador "adora las contradicciones de Mr. Bayle", insiste Law, y apoya su tesis de que una "sociedad de ateístas podría estar tan compuesta de hombres virtuosos como lo está una sociedad de otras personas que profesan alguna religión", porque esto ayuda a la subversiva idea de Mandeville, y de los librepensa-dores, de que el hombre es un ser enteramente "natural", un "compuesto de di-ferentes pasiones" y "todas las acciones humanas se pueden atribuir

al cariz, el temperamento natural, etcétera”.[55]

Tomando en consideración las palabras de Bayle sobre las últimas horas de Spinoza, y la duda planteada sobre las creencias religiosas del propio Bayle, no es sorprendente que haya habido un difundido interés en la República de las Letras por las circunstancias de su propia muerte. Aquí también muchos deseaban oír el relato de una muerte cristiana ejemplar. Des Maizeaux, su anterior *protégé* y biógrafo, vio que necesitaba investigar el asunto con sumo cuidado. Supo por el editor de Bayle, en enero de 1707, que el “filósofo de Róterdam” murió completamente solo, sin que nadie estuviera presente, dejando sus libros teológicos a Basnage, sus otros libros al joven Paets y sus manuscritos a Leers. Años después, Des Maizeaux escuchó de boca de David Durand, el ministro protestante más cercano a Bayle en sus últimos años y un pastor excepcionalmente tolerante, de hecho un amigo que le proporcionó muchas citas del latín, que le había escrito a Bayle “algún tiempo antes de su muerte, la carta más tierna para incitarlo a evitar cualquier tipo de escándalo, por medio de una confesión edificante de las verdades cristianas, o por lo menos, las verdades de la religión natural”.[56] Desafortunadamente, todo lo que recibió de Bayle como réplica fue una nota repleta de ocurrencias sacadas de Horacio y Marcial, sin una sola palabra sobre la verdad cristiana. También, según se informa, Basnage fue a “ver al Sr. Bayle con las mismas intenciones […] [pero] no ganó nada”; al final, evidentemente, “el filósofo ya no quiso ver a nadie”, y dejó sólo una críptica nota carente de sentimientos cristianos.[57]

XIX. LAS DISCUSIONES DE BREDENBURG

UNA DE las controversias holandesas más prolongadas fue la amarga disputa que surgió en torno al bienintencionado Johannes Bredenburg (1643-1691), una discusión que llegó a alcanzar tal grado de intensidad que a la larga generó un cisma formal en el movimiento colegiante holandés. Pese a ser una Iglesia marginal en número, desde sus orígenes en el segundo cuarto del siglo XVII hasta el inicio del siglo XVIII, los colegiantes fueron desproporcionadamente preeminentes en el debate intelectual holandés, debido, sobre todo, al énfasis especial que pusieron en las libertades intelectual y espiritual del individuo.[1] Como tales, éstas significaban un fenómeno nuevo e innovador en el escenario europeo en general, así como en el contexto holandés, pues reflejaban en el marco teológico la reacción espiritual y psicológica más amplia en contra de las presiones de la dominación confesional de la cultura occidental a finales del siglo XVII.[2]

De hecho, casi podría describirse a los colegiantes como anti-Iglesia, en la medida en que se despojaban de todos los atavíos tradicionales de la autoridad y el poder eclesiásticos, así como de las nociones tradicionales de la ortodoxia doctrinaria. Unirse a los colegiantes, a diferencia de a otras Iglesias, no conllevaba ninguna lealtad confesional particular, forma de observación o disciplina manifiesta, más allá de un vago, aunque con frecuencia ferviente, compromiso con los ideales cristianos. Nadie, cualquiera que fuera su posición, quedaba excluido de este medio, siempre que aceptara su manera de reunirse y de conducir los servicios. Los colegiantes, observa Locke, "admiten a su comunión a todos los cristianos, y sostienen que es nuestro deber unirnos en amor y caridad a aquellos que difieren de opinión".[3] A su vez, también manifestaban un fuerte compromiso con el debate y el estudio, y estaban intensamente dedicados al progreso del compromiso cristiano por estos medios.

Además, la dialéctica del debate interno generó un giro gradual desde el espiritualismo y el milenarismo místicos, que predominaron entre ellos en las décadas de 1640 y 1650, hacia la actitud cada vez más racionalista e "ilustrada" que prevaleció después. Durante varias décadas, las deliberaciones entre los colegiantes, incluidas las primeras etapas de las controversias de Bredenburg, tuvieron lugar en una atmósfera edificante de buena voluntad admirablemente libre de intolerancia y fanatismo. Sus "colegios" podían afirmar con justicia que sobrepasaban a cualquier otra comunidad cristiana conocida en Europa en su habilidad para dar cabida a un amplio espectro de opinión filosófica y teológica. Sin embargo, tan cargada estaba la atmósfera intelectual general durante el último cuarto de siglo, y tan aguda era su propia *crise de conscience* interna, que finalmente ya no fue posible sostener su indulgencia y la unidad en la diversidad. Tal era la disensión que dominaba al movimiento en los inicios de la Nueva Filosofía, que sucumbieron cada vez

más a la amarga lucha intestina y por último, en la década de 1680, a un cisma abierto que requirió muchos años para recuperarse. Esta profundización del malestar espiritual, como la de la sociedad en general, era en esencia una disputa en torno a cómo adaptar los nuevos conceptos científicos y filosóficos a la teología y los valores religiosos tradicionales.[4] Para los colegiantes, el clímax de los debates de Bredenburg en la década de 1680 también marcó la culminación y la resolución de este intenso encuentro con la filosofía y el fin de su debate épico en relación con la naturaleza de la verdad cristiana.[5] Pues la desmembración del movimiento en facciones enfrentadas, y la dificultad para reparar la escisión, los llevó a la larga a un boicot deliberado y explícito de la filosofía y a detener los esfuerzos por encontrar soluciones intelectuales a los temas que fracturaban su unidad. Después del año 1700, el movimiento efectivamente abandonó el intento por reconciliar la teología con la filosofía y la ciencia.[6]

Las disputas de Bredenburg fueron el clímax de un largo proceso que se remonta a la década de 1650, cuando una facción marginal del socinianismo, los colegiantes racionalistas, entre quienes estaban Jelles y Pieter Balling, se sumergieron en el cartesianismo y establecieron vínculos con la camarilla filosófica radical que rodeaba a Van den Enden, Meyer y Spinoza. Tan poderoso fue el impacto del cartesianismo entre los colegiantes que el espiritualismo místico y el énfasis en la "luz interior", defendidos por figuras tales como Galenus Abrahamsz (1622-1706) y Serrarius, coexistieron cada vez con mayor dificultad con la tendencia racionalista floreciente.[7] Mientras que todos los colegiantes coincidían en rechazar la rama radical cuáquera inspirada en la "luz interior", los socinianos cartesianos, tales como Jelles y Balling, diferían de sus colegas tradicionalistas al identificar la "luz interior", que guía al hombre y es la fuente de su certeza interna, con una concepción de la razón humana confiable y, en última instancia, filosófica. El panfleto tan discutido de Pieter Balling, *The Light on the Candlestick (Het Licht op den Kandeler)*, de 1662, les parecía a muchos un puente hábilmente tendido para acercar la "luz interior" de los espiritualistas, una emanación mística de Dios a la razón filosófica de los cartesianos, mientras que simultáneamente ponía énfasis en la urgente necesidad de resolver esta cuestión.[8] De acuerdo con Balling, en ese tiempo uno de los amigos más cercanos de Spinoza, la humanidad está a la deriva en el mar de la confusión, el escepticismo y la perplejidad, y tiene la imperiosa necesidad de ser rescatada. Nuestras esperanzas de salvación, afirma, yacen en encontrar la "luz de la verdad, la luz verdadera que ilumina a cada persona que llega al mundo",[9] pues sólo esta guía proporciona un "principio cierto e infalible, y dondequiera que crezca y progrese uno puede alcanzar a la larga el estado bendito de la salvación".[10] Sin embargo, a diferencia de la "luz interior" de Serrarius y los cuáqueros —la guía del Espíritu Santo—, la "verdadera luz" de Balling, pese a estar muy bien cobijada en términos espirituales, examinada con cuidado resultó ser esencialmente el "claro y preciso conocimiento de la

verdad en el intelecto de cada persona, por el cual se convence tan profundamente de la natu-raleza y la esencia de las cosas que se vuelve imposible dudarlas", en otras palabras, la racionalidad matemática de los cartesianos.[11]

Ya perceptible en 1662, la incipiente escisión entre los colegiantes o rijnsburgers, como también se los conocía, se volvió más obvia en el inicio de la controversia sobre la *Philosophia* de Meyer, que, como hemos visto, fue vehementemente denunciada por Serrarius. Entonces, en los inicios de la década de 1670, un prominente miembro del colegio de Róterdam, Johannes Bredenburg (1643-1691) —comerciante de vino y brandy, casado con una hermana del poeta colegiante y polemista, Joachim Oudaen—, un hombre de algún conocimiento que durante la depresión de 1672-1673 se retiró de los negocios para dedicarse de lleno a resolver los dilemas espirituales que atribulaban a su comunidad, comenzó a pregonar los argumentos radicales cartesianos defendidos antes por Balling y Jelles con nuevo énfasis y fervor.[12] Los primeros panfletos de Bredenburg, profundamente influidos por Episcopus y Grocio, eran súplicas de tolerancia pura entre los colegiantes para servir a quienes estaban afuera, encarnando un modelo tan perfecto, completo e incuestionable como pueda imaginar la humanidad.[13]

Bredenburg comenzó su proyecto reconciliando la filosofía con la religión en su *Treatise on the Origin of the Knowledge of God (Verhandeling van de oorsprong van de kennise Gods)*, que circuló dentro de su grupo de discusión desde 1673, aunque permaneció sin publicar hasta 1684. Aquí, Bredenburg argumenta que ni la Revelación ni los milagros pueden por sí mismos proporcionar un conocimiento certero de Dios o la verdad del cristianismo, y que aquellos que se apoyan exclusivamente en la Revelación se asemejan a los ateístas, puesto que ambos son incapaces de percibir la mano del Creador en los procesos de la naturaleza.[14] En efecto, aquellos que insisten en que la certeza de Dios, y todo lo perteneciente a Dios, procede exclusivamente de las Escrituras, cerrando sus ojos a la filosofía y a la ciencia, "siempre van a permanecer en la duda respecto de la certidumbre de estas cosas, pues toda la Revelación no puede llevarlo a uno más lejos de la posibilidad de que existe un Dios que es el autor de todo".[15] Por tanto, de acuerdo con Bredenburg, el conocimiento de la verdad puramente teológico y carente de bases filosóficas es limitado, incierto y peligroso, dado que refuerza la duda.

Bredenburg tenía relaciones con varios pensadores a quienes había leído en su mayoría en holandés, pero también en latín, entre quienes figuran Grocio, Hobbes, a quien refuta extensamente,[16] Spinoza y Meyer. No obstante, en esta etapa, sin duda fue Descartes quien ejerció la mayor influencia en la conformación de su pensamiento,[17] dado que Bredenburg concebía entonces que el hombre estaba compuesto por dos sustancias "totalmente diferenciadas": una "enteramente material" y la otra no material.[18] Mientras que sólo la razón filosófica puede probar que existen Dios, el Creador y el

ámbito de lo no material, la Revelación sigue siendo esencial, puesto que la parte incorpórea del hombre no puede, por definición, estar sujeta a las leyes físicas de la naturaleza, de modo que debemos recibir directamente de Dios las reglas que gobiernan nuestra conducta. Si el hombre sólo está sujeto a las leyes de la naturaleza —como, según él, sostiene Hobbes—, entonces sería perfectamente posible justificar el adulterio, la fornicación, el robo y otras malas conductas. Sólo los mandamientos de Dios, como se nos revelan a través de las Escrituras y la religión cristiana, nos revelan qué está bien y qué está mal.

En 1675 apareció su *Enervatio Tractatus Theologico-Politici* en contra de Spinoza, el único tratado de Bredenburg en latín, idioma que leía pero no escribía, y que fue traducido de su original en holandés.[19] Ésta fue una de las más sagaces refutaciones entre las primeras que se le hicieron al *Tratado* y adquirió una posición internacional más tarde, cuando fue individualizada por el elogio especial que le hiciera Bayle en el *Dictionnaire*, en su artículo sobre Spinoza;[20] aunque Poiret sospechaba que las alabanzas de Bayle a Bredenburg eran sólo una sofisticada estratagema para llamar la atención sobre la posterior deserción de este último del spinozismo, implicando que él mismo y Bredenburg eran los dos críticos más agudos de Spinoza cuando, en realidad, ninguno escribió sinceramente en su contra, sino que estaban timando al público con el propósito de propagar el spinozismo.[21] Con todo, pese al racionalismo sin compromisos de Bredenburg y su fácil aceptación, como sociniano, de la visión spinozista de Cristo como una persona excepcionalmente inspirada pero no divina, él expresaba una genuina antipatía hacia la idea de identificar a Dios con la naturaleza, el determinismo y la negación de los milagros que proponía Spinoza, y rechazaba toda sugerencia de que las Escrituras podían no ser una fuente de la verdad, aun cuando, en el fondo, la *Enervatio* es más la declaración de un predicamento agonizante que una refutación.[22]

Un rasgo clave de la *Enervatio* de Bredenburg es su insistencia en que los perturbadores argumentos y conclusiones del *Tratado* provienen de una filosofía oculta no declarada. En 1675, la *Ética* de Spinoza todavía no había sido publicada y las obras impresas, incluso el *Tratado*, sólo proporcionaban algunos indicios del meollo de su sistema. En esta coyuntura, aquellos que tenían alguna noción del esquema general de su filosofía, entre ellos Bredenburg, sólo podrían haberla inferido de la lectura de las versiones manuscritas de la *Ética* o la primera versión del *Tratado breve*, que es probablemente la fuente que Bredenburg pudo examinar, habiendo tenido acceso al texto probablemente por medio de Jelles u otra amistad entre los colegiantes.[23] En cualquier caso, el conocimiento que tenía Bredenburg del sistema de Spinoza claramente demuestra cuán funcionales eran los colegios de los colegiantes y sus amigos como foros útiles y accesibles para la difusión de ideas que todavía no podían ser propagadas en forma impresa. Bredenburg fue el primer comentarista en enfatizar que “Deus sive

Natura", la identificación de Dios con la naturaleza, forma la base de la metafísica de Spinoza, aunque críticos anteriores ya habían señalado esto. La razón por la que el *Tratado* niega la Providencia, "el poder de Dios para actuar por encima y más allá de las leyes de la naturaleza", observa Bredenburg, reside en la "identificación [del autor] entre naturaleza y Dios".[24] En forma similar, Bredenburg fue el primero en explicar la distinción de Spinoza entre *natura naturans* y *natura naturata* en una obra publicada.[25] La doctrina no está explícitamente referida en ninguna parte del *Tratado*. Bredenburg la conoce a partir de material sin publicar al que ha tenido acceso y usa su conocimiento para mostrar que el *Tratado* no está basado en la exégesis de la Biblia, como declara su autor, sino en un programa filosófico oculto y "ateísta".

En su *Enervatio*, Bredenburg emprende la escabrosa labor de atacar una filosofía que él cree que sostiene el *Tratado*, pero que no se revela en ninguna parte del texto. Se siente compelido a hacerlo precisamente porque se da cuenta de lo que intenta Spinoza y las implicaciones que tiene dicho esfuerzo para "derrocar la religión". Bredenburg rechaza indignado el argumento de Spinoza de que "las Escrituras no tienen otro propósito que el de enseñar y promover la obediencia", señalando que si esto fuera así, entonces "la teología revelada no pertenecería al ámbito de la verdad" y la filosofía sería la única fuente de conocimiento fundamental.[26] Empero, para dominar las metafísicas ocultas de Spinoza y sostener que las Escrituras son la fuente de la verdad, mientras simultáneamente mantiene su visión de que sólo las pruebas racionales derivadas de la filosofía pueden verificar y justificar la Revelación, así como la creencia en los milagros y la Providencia, Bredenburg no tenía otro recurso que regresar a Descartes, reafirmando su doctrina de las dos sustancias y por tanto la diferenciación de todo en dos esferas diferentemente constituidas y segregadas.[27]

Bredenburg se había impuesto el problema de reconciliar la teología con la filosofía, comenzando con la premisa de que la filosofía debe establecer el punto de partida. Él creía que, por muy ferviente que sea la fe cristiana de cada uno, "el amor a la verdad no autoriza que el amor a la religión deba basarse solamente en los prejuicios".[28] Esto significa que, para alcanzar su meta, él tenía que demostrar en forma más concluyente en su *Enervatio* que el sistema de Spinoza no resiste, como sí lo hace el de Descartes, un escrutinio analítico riguroso. Entonces, comienza a examinar concienzudamente cada paso del razonamiento de Spinoza mucho antes de la publicación de la *Opera posthuma* en 1678, buscando la falla en la cadena de razonamiento que con seguridad debía existir. Habiendo subrayado en su *Enervatio* las consecuencias catastróficas de la doctrina de Spinoza, según la cual todas las cosas sucedían necesariamente por la religión y la moral, sintió que era su deber, en beneficio de su comunidad y de toda la humanidad, realizar esta tarea. Con todo, pese a que trabajó apasionadamente en la búsqueda, no pudo encontrar el vital *non sequitur*. Acudió entonces en busca de ayuda a sus amigos

colegiantes y colegas devotos de la filosofía y escribió un tercer tratado “en forma geométrica”, exponiendo los pasos de los argumentos deterministas que necesitaba demoler. Esta obra, la *Wiskunstige Demonstratie dat alle verstandelijke werking noodzaakelijk is* (Demostración matemática de que todo suceso inteligible es necesario) fue escrita poco antes de la muerte de Spinoza, en 1675 o 1676.[29] Aquí expone una secuencia de proposiciones impecablemente concluyentes que sustentan que las “acciones, efectos y consecuencias de un ser necesario son, o se vuelven lo que son, a través de una necesidad eterna”,[30] la misma proposición que buscaba derrotar. Al exponer las pruebas, como lo expresó Bayle en su artículo “Spinoza” del *Dictionnaire*, y mostrar “que no hay ninguna otra causa de todas las cosas más que una Naturaleza que existe necesariamente y que actúa por una necesidad inmutable, inevitable e irrevocable”, Bredenburg, sin vacilar, lucha por romper la cadena. No obstante, en vano “procuró hallar el punto débil y no pudo jamás inventar algún medio para destruirla, ni siquiera para debilitarla”.[31]

Para cuando escribió su *Wiskunstige Demonstratie*, Bredenburg estaba profundamente enredado en la disputa por sus colegas colegiantes de Róterdam, a quienes no les agradaba ni su preocupación con la filosofía en general, ni su obsesión con Spinoza en particular. Su principal adversario era Frans Kuyper (1629-1691), un antiguo pastor remonstrante expulsado de esa Iglesia por sus tendencias socinianas en 1653, quien aprobaba el uso de la razón natural en la teología pero sólo de la manera sociniana tradicional.[32] Al igual que Bredenburg, él no aceptaba la divinidad de Cristo ni la Trinidad y declaraba que ningún cristianismo genuino podía basarse en “misterios” incomprensibles sostenidos por un sacerdocio que se perpetuaba a sí mismo. Al sacramento del bautismo lo consideraba un sinsentido. En donde se apartaba de Bredenburg era en la disyuntiva de si establecer un auténtico cristianismo basado en la razón significaba que la justificación de la fe religiosa debía descansar en última instancia en fundamentos filosóficos.[33] Al abandonar a los remonstrantes, Kuyper migró a Ámsterdam, en donde se volvió el principal editor de literatura antitrinitaria y el principal editor de la internacionalmente conocida *Bibliotheca Fratrum Polonorum*. Obligado por la magistratura a dejar Ámsterdam en 1669 o alrededor de ese año, Kuyper regresó a Róterdam y rápidamente destacó en la actividad colegiante allí.

Luego de una serie de encuentros con Bredenburg, Kuyper publicó un entretenido diálogo en tres partes titulado *Den Philosopherenden Boer (El granjero filosofante)*, que había escrito junto con su entonces aliado Barend Joosten Stol (1631-1713), un relojero de Schiedam que, no obstante, más tarde desertó y se unió a Bredenburg y sus acólitos. Presentado como una discusión entre un filósofo (Bredenburg) que en las dos primeras partes es cartesiano pero finalmente se vuelve spinozista, un confundido cuáquero que insiste en que encontremos a Dios dentro nuestro abriéndonos a la “luz interior” y un

granjero sociniano que es el parangón del buen sentido (que representa, desde luego a Kuyper), el texto despectivamente ridiculiza a los dos grupos más despreciados por Kuyper: filósofos y cuáqueros.[34] Mientras que el sensible granjero basa su entendimiento de Dios y la religión exclusivamente en la Biblia, insistiendo en que un mes de lectura de las Escrituras proporciona un conocimiento infinitamente mejor de la divinidad —como también de los ángeles y los demonios, en los que Kuyper era un tenaz creyente— que "si fuera yo a pasar toda mi vida y tiempo en la escuela de filósofos",[35] el magnánimo filósofo afirma que la religión es insostenible sin la filosofía. "Sí —declara—, con toda justificación puede uno decir que la filosofía es la 'intérprete de las Sagradas Escrituras', la llave sin la cual las Escrituras serían de poca utilidad para nosotros."[36]

La alusión a la *Philosophia* de Meyer era una difamación deliberada, una insinuación de que Bredenburg era discípulo de Meyer y Spinoza y por lo tanto se oponía a la religión. Sólo la filosofía, insiste obstinadamente el "filósofo" de Kuyper, nos enseña a qué se refiere la Biblia cuando habla de "Dios y el Cielo, y sobre los ángeles y los demonios"; de hecho "no se puede descubrir verdad alguna excepto por medio de la filosofía".[37] Esto, sostiene Kuyper, es un error catastrófico. Pues interpretar el texto sagrado a la luz de la filosofía, como señala el granjero sociniano, sólo lleva al escepticismo en relación con los espíritus, los ángeles y los demonios, y muchas otras cosas. Finalmente, el granjero triunfa sobre el abyecto filósofo que se rinde en todos los puntos, admitiendo que no deberíamos malgastar nuestras vidas cultivando la filosofía que sólo produce "bolsas llenas de viento y sinsentido", y en cambio deberíamos "anclar nuestra esperanza en el Cielo con creencia firme y fe impertérrita".[38]

Años después, en 1687, recordando las etapas de esta larga disputa con Bredenburg, Kuyper subraya que por muy perjudiciales que fueran sus nociones previas de que toda la verdad debe estar de acuerdo con la filosofía, no fue sino hasta 1676 que Bredenburg y su hermano, Paulus, "comenzaron a hundirse en el ateísmo" y se volvieron, en efecto, "discípulos y camaradas de Spinoza".[39] El "ateísmo" de Bredenburg, sostiene Kuyper, se deriva de su aceptación del principio de Spinoza de que Dios es idéntico a las leyes inalterables de la naturaleza, lo que inevitablemente llevó a los dos hermanos, lo admitieran o no, a negar la Revelación, la Providencia, los milagros, la Creación, los ángeles y los demonios. La vasta distancia que separa a la teología racional sociniana de Kuyper del cristianismo filosó-fico de Bredenburg se hizo aún más evidente en el prefacio al largo tratado de Kuyper, publicado en Róterdam en 1678, en donde prueba la existencia de los espíritus, los espectros y los demonios. Kuyper, tomando las armas en contra de los "ateístas y negadores de los demonios", asegura que sus adversarios no van a abandonar fácilmente sus funestas posiciones, puesto que los ateístas filosóficos son las personas más difíciles de persuadir en la tierra, convencidos como están de que "nadie está capacitado para juzgar la verdad fuera de ellos mismos", y agrega con resentimiento

que "ellos son muy buenos en las mofas y las burlas", acostumbrados a ridiculizar las historias sobre espíritus y fantasmas.[40]

Durante sus primeras etapas, la disputa se mantuvo dentro de los límites respetables de los líderes colegiantes de Róterdam, en particular el anciano Jan Hartigvelt (1616-1678), reconocido entre los colegiantes como un pilar santificado de la clemencia y la buena voluntad.[41] Sin embargo, luego de su muerte en 1678 cesaron todas las contenciones y los rijburgers de Róterdam entraron en una guerra intestina. Atascado en disputas estratégicas, Kuyper, después de un determinado punto, renunció a tratar de convencer a los bredenburgistas de lo insensato de sus ideas y se concentró en cambio en tratar de aislarlos y desacreditarlos, denunciándolos abiertamente como "ateístas" y "spinozistas", y exhortando a los hermanos colegiantes a condenarlos y expulsarlos. No obstante, para frustración de Kuyper, la mayor parte del Colegio de Róterdam prefirió seguir el ejemplo de Hartigvelt y aceptar la garantía de los bredenburgistas de que ellos creían en Dios y el Creador y en la fe cristiana.[42]

Cambiando de táctica, Kuyper buscó a continuación rebasar a sus oponentes, convenciendo a los rijnsburgers de Ámsterdam y poniéndolos en contra de Róterdam. En particular, influyó en un miembro destacado del colegio en el Rokin, Abraham Lemmerman († 1694), quien en poco tiempo estaba casi tan obsesionado con los bredenburgistas y Spinoza como el propio Kuyper. En un encuentro en Ámsterdam a principios de 1681, Lemmerman denunció a Bredenburg por sostener que la "razón enseña que no existe Dios tal como nos lo revela la Santa Biblia", insistiendo en que "por tanto, él no puede creer en el Dios de las Escrituras".[43] Una amarga acritud se extendió por el colegio, pero Lemmerman no pudo sumar a la mayoría para excluir a los bredenburgistas de la comunión general simbólica que se sostenía cada año en el lugar de nacimiento del movimiento: Rijnsburg. Aunque le desagradaban sus preocupaciones filosóficas y su participación con el spinozismo, Galenus Abrahamsz se negó a unirse a los que pedían la expulsión de los bredenburgistas, pues consideraba su evidentemente genuina perplejidad intelectual menos amenazante para los ideales y la indulgencia colegiantes que la incesante campaña de presión y denuncia de Lemmerman y Kuyper.[44]

Ansiosa por resolver el atolladero, la confraternidad de Róterdam convocó a un encuentro especial en octubre de 1681, en el cual se le dio amplia oportunidad a ambas partes de airear sus puntos de vista y obtener una reacción por parte de la comunidad. Cuando Lemmerman, Kuyper, Bredenburg y sus respectivos seguidores dijeron lo que tenían que decir, se invitó a ambas partes a mostrar caridad cristiana y humildad, dejar de lado sus diferencias y reconciliarse. Hubo mucha emoción. Lemmerman retiró sus acusaciones, haciendo pedazos públicamente su crítica a Bredenburg, *Wiskunstige Demonstratie*,[45] y durante un corto tiempo, o al menos eso pareció, las ideas conciliatorias del movimiento prevalecieron después de todo. No obstante, antes de que

transcurrieran muchas semanas, Kuyper y Lemmerman retomaron su campaña antibredenburgista con redoblada vehemencia. En respuesta, los bredenburgistas, respaldados por Stol, se presentaron ante el colegio de Ámsterdam el 4 de diciembre de 1681 y acusaron solemnemente a Lemmerman de una persistente difamación y "asesinato espiritual de la confraternidad".[46] Finalmente, el colegio de Ámsterdam votó para retirarle a Lemmeman el derecho a hablar en su asamblea mientras no retirara las acusaciones y se disculpara públicamente con los bredenburgistas por el daño y el temor que había causado. Los rijnsburgers de Róterdam actuaron en forma similar en contra de Kuyper.

Pese al desaire, Kuyper y Lemmerman no estaban de ningún modo dispuestos a renunciar a la lucha. Por el contrario, el altercado se hizo interminable y se volvió, más que nunca, un conflicto sobre el lugar de la filosofía en el movimiento colegiante y la relación primordial entre la teología y la filosofía. La riña entró en una nueva etapa en 1684, cuando Kuyper y Lemmerman, sin el permiso de Bredenburg, procedieron a publicar su *Wiskunstige Demostratie* (que hasta entonces sólo había circulado en manuscrito), junto con su anterior *Verhandeling* y sus propias animadversiones sobre los dos textos.[47] El propósito inconfundible era etiquetar públicamente a los bredenburgistas como "spinozistas". Kuyper hace hincapié en que él había discutido infructuosamente durante muchos años con Bredenburg, tratando de llevar al "lector imparcial" a notar las consecuencias "destructivas para el alma" de la declaración de su antagonista, según el cual "uno sólo puede demostrar que existe un Dios a través de la naturaleza; y los milagros y la Revelación únicamente sirven para confirmar y explicar lo que ya ha sido plenamente probado como cierto por la naturaleza solamente". Explica que naturaleza, en la terminología de Bredenburg, significa de acuerdo con las "leyes naturales" establecidas "por la filosofía y la razón".[48] Igualmente, y no menos fatal, sostiene Kuyper, Bredenburg declara que "uno no puede deducir del hecho de que exista un Dios, que Dios creó al hombre".[49] Simplemente, concluye, según Bredenburg Dios carece del poder para modificar o actuar "en forma de alguna manera contraria a estas leyes naturales".

Lemmerman continuó con esta línea en un panfleto en el que argumenta que, si Bredenburg genuinamente sostenía sus principios, entonces para él era imposible creer "en el Dios que enseñan las Escrituras". Pues cualquiera que afirme "que no hay otro amo sobre la naturaleza más que la necesidad natural y cree que ha probado esto" no puede creer en el Dios de la Biblia.[50] Lemmerman le recuerda a los lectores que el propio Bredenburg con anterioridad había insistido, en su "libro contra Spinoza escrito en holandés e impreso (por su propio pedido y sin costo) en latín", que es "totalmente inútil y vano" para alguien que acepta la absoluta necesidad de todas las cosas, hablar de "religión o milagros";[51] una afirmación que Lemmerman refuerza con citas de la

Philosophia de Meyer, las cartas de Spinoza y la reciente crítica de Blyenbergh a la *Ética*.

La publicación de *Wiskunstige Demonstratie* de Bredenburg significó que la lucha dentro del movimiento colegiante, hasta entonces confinada a sus asambleas, ingresara ahora a la República de las Letras holandesa y de toda Europa. Esto, en alguna medida, puso a todo el movimiento colegiante, así como a los bredenburgistas, en juicio ante el público lector. Bredenburg reaccionó a la nueva situación buscando consejo filosófico experto de estudiosos situados fuera de la gama de los colegiantes, *savants* de categoría que lo ayudaran a romper finalmente la cadena de razonamiento de Spinoza y reivindicaran sus declaraciones sobre filosofía.[52] De esta manera, podría superarse la crisis de los colegiantes. Varios veteranos externos intervinieron. De todas maneras, esto no fue de mucha utilidad para resolver los dilemas de los colegiantes o sofocar la conmoción.

Entre aquellos a quienes acudió Bredenburg, y que ahora entraban a la palestra, estaba el estudioso sefardí de Ámsterdam, de ascendencia española, Isaac Orobio de Castro, "un médico judío muy hábil", como más tarde apuntó Leibniz.[53] Sin embargo, su intervención, como también apuntó Leibniz, fue de poca ayuda para Bredenburg. Por el contrario, Orobio publicó ese mismo año, en latín, una mordaz crítica a su tratado cuasi spinozista bajo el título de *Certamen philosophicum ... Adversus J. B.*, agrupando a Bredenburg junto con Spinoza no menos enfáticamente de lo que lo habían hecho Kuyper y Lemmerman.[54] Elogiado por Bayle en su *Dictionnaire*, este texto fue reimpreso en 1703 y nuevamente en una compilación clandestina de Lenglet Dufresnoy, *Réfutation des Erreurs de Benoît de Spinosa*, de 1731. Orobio explica que escribió el libro en parte a pedido de una piadosa y educada persona (Bredenburg) que necesitaba auxilio filosófico, pero también en respuesta a una obra anónima reciente de alguien que falsamente declaraba ser un cristiano (Cuffeler), quien afirma que la razón prueba que el universo no pudo haber sido creado y que no existe un Dios providencial.[55] Buena parte del texto de Orobio está dedicada a discutir el paso clave en el razonamiento "geométrico" de Bredenburg, es decir la máxima antigua de que "nada puede venir de la nada". Este axioma, sostiene Orobio, ha sido erróneamente interpretado aquí, como en otras partes, de una manera que abre las puertas al "ateísmo". Muy elogiado por los ateístas, que sostienen que no hay Dios ni Creador y que el universo no fue ni pudo haber sido creado, este principio aparentemente contundente, subraya Orobio, es básico en el sistema de Spinoza; tanto que, si uno no lo aprueba, "la maquinaria completa del ateísmo de Spinoza se caería definitivamente".[56] Cuando declara que la demostración "geométrica" de Bredenburg en este punto, lejos de estar convincentemente argumentada revela de hecho una crasa ignorancia, Orobio indica que "nada" y "algo" no son categorías lógicas opuestas ni tampoco comparables, sino conceptos diferentes y no

equivalentes. No se puede definir a la "nada", explica, en un sentido absoluto, sino sólo como la ausencia de lo que está creado. En lógica, sostiene, "no se puede afirmar nada positivo sobre un no ser", puesto que es un requisito de cualquier proposición positiva el que haya una equivalencia o "identidad" entre el sujeto y el predicado.

Pues nada puede afirmarse en relación con "no ser", no puede descartarse que algo pueda venir de la nada en el sentido de que lo creado no existía antes. "Estos nuevos filósofos", afirma Orobio desdeñosamente refiriéndose a Spinoza, Cuffeler y Bredenburg, proclaman principios y doctrinas que no entienden cabalmente y no saben cómo rectificar las "fantasías" que llaman "demostraciones".[57] Tampoco era éste el único eslabón débil, en opinión de Orobio, en la cadena de Bredenburg del razonamiento spinozista. Bredenburg no analiza el concepto de "sustancia" de Spinoza o su proposición de que es "imposible que exista más de una sustancia". Sin embargo, es esencial hacerlo, sostiene, "puesto que este dogma está firmemente enraizado en el corazón de los spinozistas y es el fundamento principal de sus errores", especialmente de la blasfema doctrina de que Dios y la totalidad del ser son uno.[58] Para demoler la doctrina de "una sustancia" de Spinoza, Orobio señala que no va a invocar a autoridades pasadas, puesto que "Spinoza desdeña toda autoridad, tanto divina como humana", sino que se apoyará en el irresistible poder de la lógica. Orobio deriva sus categorías de su capacitación escolástica en España.

Una segunda intervención formidable proveniente de afuera fue la de Nöel Aubert de Versé (1645-1714), un talentoso teólogo filosófico que después de dudar de su fe católica cuando fue estudiante en París efectuó una doble deserción (después de un vacilante retorno) del catolicismo al calvinismo, antes de huir a Francia y finalmente cambiar el calvinismo por el socinianismo.[59] En 1679, después de un periodo en Inglaterra, emigró a Ámsterdam, en donde permaneció hasta 1687. Un ardiente defensor de la tolerancia religiosa, muy obsesionado con Episcopus, Aubert manifestaba espiritualmente una considerable simpatía por los colegiantes. A diferencia de Kuyper y Lemmerman, a Aubert no le representaba ninguna dificultad la noción de que la fe religiosa necesita justificarse filosóficamente. Sin embargo, le preocupaba en extremo, o al menos eso profesaba, el que Bredenburg hubiera allanado el camino que conduce directamente al spinozismo. En 1684 produjo tres escritos relacionados con el conflicto de Bredenburg, dos enérgicos panfletos antibredenburgistas escritos en latín y publicados en un formato bilingüe latín-holandés bajo el curioso seudónimo de "Latinus Serbaltus Sartensis"[60] (fue Bayle, más tarde, quien descubrió que era Aubert)[61] y una obra más larga en francés titulada *L'Impie convaincu, ou Dissertation contre Spinosa*.

Aubert de Versé clasifica la confraternidad de Bredenburg como spinozistas imperdonables que arribaron al spinozismo a través del cartesianismo. Advierte, como lo hizo también Poiret unos años después, que el cartesianismo es la fuente real de la

infección filosófica que por entonces debilitaba la fe y la moral en todas partes. La controversia de Bredenburg, sostenía, era un acontecimiento de importancia crucial para la humanidad; y no obstante, la verdadera significación del altercado era en general desestimada. En particular, argumenta, las implicaciones más amplias de la filosofía spinozista no se comprendían en su totalidad. En la dedicatoria de su *L'Impie convaincu* al Conde d'Avaux, entonces embajador francés en los Países Bajos, Aubert proclama a Spinoza "el más impío ateo, el de peor reputación pero, al mismo tiempo, el más sutil que el infierno haya jamás vomitado sobre la tierra".[62] No obstante, pese a que muchas mentes penetrantes se habían manifestado en contra de sus blasfemias, sus esfuerzos habían sido inútiles, debido a que no puede haber una refutación verdadera a Spinoza sin antes situar su pensamiento en el contexto apropiado, lo que necesariamente involucra el reconocimiento de las catastróficas consecuencias del cartesianismo. Por otra parte, los "principios del cartesianismo que son los fundamentos del spinozismo" deben necesariamente negarse de inmediato y es una cuestión de la mayor urgencia, pues últimamente en los Países Bajos, declara Aubert, el ateísmo "causaba los más terribles estragos debido a Spinoza". Por tanto, era ahora imperativo "combatir la vanidad de los discípulos de este impostor", entre ellos Bredenburg y sus aliados.[63]

La originalidad de Aubert reside en que es el primer escritor europeo, ciertamente en francés, que argumenta sistemáticamente que los fundamentos del sistema de Spinoza yacen en las "principales hipótesis del cartesianismo", y que, en consecuencia, para extirpar el spinozismo se debe primero cortar sus raíces cartesianas.[64] Mientras que no se puede negar la "gran sutileza de ese judío apóstata", el problema real es la concepción de la sustancia de Descartes, que comprende el espacio como "extensión", combinado con su noción de Dios como una abstracción universal carente de cuerpo pero, al mismo tiempo, "absolutamente infinito".[65] Aquí hay una maraña de contradicciones reunidas para generar una catástrofe intelectual. El mal encaminado Malebranche, por ejemplo, siguiendo aquí a Descartes, desembocó en un atolladero filosófico "que está a un paso del sistema del impío Spinoza".[66] El único camino confiable para aniquilar "Señores, a los ateos, a los cartesianos, y a los spinozistas", le asegura a sus lectores, es avanzar en una nueva filosofía que salvaguarde la verdad cristiana en un contexto racional convincente, y esto implica adoptar la teoría atomista de Gassendi y Boyle. Aubert remplaza la dualidad de la sustancia de Descartes con dos sustancias (de nuevo perfectamente distinguibles), que juntas comprenden la totalidad de lo que existe, pero en lugar de separar el "cuerpo" del "espíritu (mente)" separa la materia —que en Aubert está conformada de innumerables átomos indivisibles que carecen de forma, fuerza o vida— de la fuerza que da vida, esto es, nuestro Creador, quien, a diferencia de la materia, es eterno, inteligente y providencial, pese a no ser infinito ni omnipotente. La fuerza de la vida o Dios es entonces un ser con "extensión" pero sin cuerpo, que se

puede definir como materia o espíritu.[67]

Se deduce del sistema de Aubert, a diferencia del de Kuyper, que no existen espíritus fuera del Creador y por tanto no hay Satanás, ángeles, demonios, espectros o fantasmas. El mal, sugiere, puede explicarse fácilmente como las limitaciones de la materia, una sustancia inherentemente imperfecta y perecedera.[68] Dios, de acuerdo con Aubert, sólo puede dar forma a la materia e impartir vida de la mejor manera posible. Además, la única manera de resolver satisfactoriamente el problema de la sustancia es reconociendo que Él es “una verdadera extensión pero no infinita”, pues hacer a Dios infinito y omnipotente es seguramente “caer en el spinozismo, es tomar por Dios a toda materia, y la extensión corporal del universo será entonces el cuerpo de ese Dios, y la fuerza que lo mueve y lo hace actuar será el alma y el espíritu”.[69]

Con todo, había mucho en Aubert que parecía, y era, paradójico y ambivalente, por no decir profundamente hereje. Claramente, no había espacio en su sistema para la separación del cuerpo y el alma en el hombre ni para la inmortalidad del alma. Tampoco había ninguna Creación en el tiempo o creación *ex nihilo*.[70] Además, Dios, como la fuerza que da vida, debe ser inherente a la naturaleza y a todas las fuerzas vivientes. De hecho, era pertinente preguntarse si Aubert de Versé era realmente el inflexible antispinozista que postulaba ser. A pesar del título del libro, Aubert tenía comparativamente poco que decir específicamente contra Spinoza.[71] Pese a su desprecio por Malebranche, uno podría legítimamente preguntarse si su propia posición está mucho más que a “un paso” de la distinción de Spinoza entre *natura naturans* y *natura naturata*. De hecho, la filosofía de Aubert podría fácilmente trabajar al servicio de la causa radical, y más tarde, en el tercer cuarto del siglo XVIII, fue empleada por el barón d’Holbach como una hábil demostración de que la discusión de la sustancia sólo deja dos alternativas: o Dios es la naturaleza, como sostiene Spinoza, o es la fuerza motriz de la naturaleza, como afirma Aubert.[72] ¿Acaso son realmente muy diferentes?

Las publicaciones concernientes a la controversia de Bredenburg en latín y francés inmediatamente ampliaron el rango de la controversia. Bayle reseñó brevemente *L’Impie convaincu* de Aubert en octubre de ese mismo año, subrayando que “la menor parte del libro es la que combate la hipótesis de Spinoza”.[73] Locke, tarde o temprano adquirió un ejemplar, sin duda habiéndose enterado de Bredenburg, como lo había hecho de Orobio de Castro, por Limborch y Le Clerc.[74] Por su parte, Limborch pronto sería un participante primordial en el drama. Mientras tanto, para la confraternidad colegiante, el clímax de la tempestad llegó en 1685. Las relaciones entre las facciones enfrentadas dentro del Colegio de Ámsterdam, irreparablemente malogradas por choques de personalidad, así como por el punto muerto filosófico, se deterioraron tanto —y el recinto alquilado para sus encuentros semanales fue testigo de tales escenas de

turbulencia—, que ambas partes fueron expulsadas de su espacio normal de culto. Posteriormente, las dos facciones se negaron a continuar con algún tipo de trato.[75] Bredenburgistas y antibredenburgistas de ahí en adelante se reunieron por separado en diferentes partes de la ciudad, y de este modo institucionalizaron y perpetuaron, y también publicitaron, el cisma, que pronto se extendió a Róterdam y otros pueblos. Desde 1686, las alas rivales del movimiento incluso celebraron su reunión anual y comunión por separado en Rijnsburg.

El *Wiskunstige Demonstratie* de Bredenburg sostiene que todas las consecuencias y los efectos en la naturaleza son eternamente necesarios.[76] Kuyper, Lemmerman, Orobio de Castro, Aubert de Versé y muchos otros consideraron que esta proposición era spinozista y estaba impregnada de un rígido fatalismo incompatible con la Revelación y la Providencia.[77] Profundamente consternado por la publicación de un tratado elaborado para la consulta privada, Bredenburg se precipitó a publicar su *Réplica necesaria (Nodige Verantwoording)* con el objeto de demostrar cómo negar la lógica de su propia demostración, una pieza escrita con premura que poco sirvió para mejorar su reputación. Se trata de un exabrupto emocional en el que golpea a Lemmerman por sus supuestas calumnias y villanías, insistiendo en que las acusaciones de "ateísmo" eran injustificadas y maliciosas.[78] Bredenburg manifestó, como observó más tarde Leibniz, "que estaba convencido del libre albedrío y de la religión".[79] Y sin duda lo estaba, pero enfrentó la sobrecogedora dificultad de tener que articular estas afirmaciones con su posición filosófica. Con el objeto de liberarse de este aprieto disonante, Bredenburg introdujo aquí lo que probablemente fue su principal contribución a los debates filosóficos de la época: su concepción de la "doble verdad", según la cual la razón y la Revelación gobiernan dos esferas de conocimiento y verdad totalmente separadas. Cambiando perceptiblemente su fundamento, él ahora manifiesta que las proposiciones presentadas en el *Wiskunstige Demonstratie* son experimentales y provisionales y, además, sólo verdades parciales, aunque en la literatura sean verdades completas. Siempre que la filosofía contradiga a la Revelación, sostiene, la Revelación debe tener primacía, puesto que constituye un orden más elevado de verdad.[80] Uno debe simplemente aceptar que si la filosofía prueba que el mundo sigue leyes naturales eternas, inmutables y necesarias, la Revelación confirma que la Divina Providencia y los milagros son posibles y realmente gobiernan el mundo.[81]

Para rebatir la nueva posición de Bredenburg y capturar más bases medias, Kuyper también modificó su posición anterior, concediendo más a la razón. Habiendo declarado antes que los milagros estaban por encima y más allá de la razón, ahora sostiene que no hay una contradicción inherente entre la razón y la creencia en los milagros, pese a los esfuerzos de Spinoza y Bredenburg por demostrar lo contrario.[82] Siguiendo a Orobio, afirma que el credo de que la Creación es obra de un Dios providencial no se contradice

con la razón filosófica. Si eternamente existió una materia simple e informe a partir de la cual Dios hizo su creación, entonces, ésta es incuestionablemente "la Creación", aun cuando, en un sentido estrictamente filosófico, no haya sido producida de la nada. Bredenburg argumenta que el milagro del Nuevo Testamento en el cual Cristo proporciona comida a varios miles a partir de unas pocas hogazas de pan y dos o tres pescados, dejando más pan y pescados al final de los que había en principio, contradice la razón. Sin embargo, incluso asumiendo la cuestionable premisa de que la razón enseña que "nada puede venir de la nada", Kuyper le reclama a Bredenburg que cómo puede saber que Dios o sus ángeles no habían abastecido invisiblemente de más pan y pescado a la escena del milagro mientras Cristo los repartía?

Después de la sensacional división en el movimiento colegiante en Ámsterdam y Róterdam, llegó el clímax del asunto intelectual: el enfrentamiento durante 1685-1686 entre Bredenburg y Limborch, conocido para los eruditos como las *Disputatio Limburgico-Bredenburgica*.[83] Para Limborch, Le Clerc, Locke y sus aliados, cualquier enseñanza semejante a la nueva doctrina de Bredenburg de la "doble verdad" y la disyuntiva radical de la razón y la Revelación que encierra era un anatema. De hecho, para Limborch nada podía ser más claro que el razonamiento de la fe y la imposibilidad de que exista una contradicción entre las verdades de la filosofía y la Revelación.[84] El enfrentamiento estuvo constituido por un intercambio de cartas, primero en forma privada y luego impresa. Bredenburg sostenía que si las verdades reveladas por la razón fueran de hecho verdades absolutas, uno no tendría más elección que rendirse a Spinoza y abrazar su doctrina de que "la razón y la filosofía son el único ámbito de la verdad" y que "todo sucede necesariamente y los milagros o las revelaciones no pueden ocurrir".[85] Cualquiera que profese la Revelación y la verdad religiosa, declara, creyendo que los milagros han sucedido y que Dios es el amo y príncipe de las acciones, no puede extender el alcance de la razón para abarcar todas las acciones de Dios o conseguir armonizarlas en su esencia con la razón y las leyes de la naturaleza.[86] Sin embargo, si uno insistiera, como hace usted, le asegura a Limborch, en que "las verdades de la naturaleza, la razón y las categorías racionales deben siempre coincidir con el fenómeno real, entonces la religión quedaría aniquilada; pues no podría haber milagros, todo sucedería necesariamente y la naturaleza no sería creada".[87] La congruencia lógica sólo es posible, afirma Bredenburg, que todavía insistía en que nadie había podido disolver la cadena de razonamiento de su *Wiskunstige Demonstratie,*[88] "si uno se afianza solamente en la fe, separada de la razón, aceptando la verdad como la revela Dios; o bien, adhiere a la razón y las leyes de la naturaleza rechazando toda religión, como hizo Spinoza".[89] De ahí que cualquier pensador que busque defender la religión y confirmar sus doctrinas, llevando la razón y la fe a una relación armoniosa, está obligado a basar su caso en contradicciones y a "hablar confusamente".

Limborch rechaza indignado el llamado de Bredenburg a cesar sus esfuerzos por reconciliar la filosofía y la teología, y establecer la verdad sobre “dos patas, a saber, la razón y la fe”.[90] El profesor remonstrante no sólo consideraba la doctrina de la “doble verdad” de Bredenburg un sinsentido, sino que la llamaba una “abominación” que sólo producirá multitudes de ateos y hombres impíos que declaran que “la razón enseña que no existe Dios ni religión alguna”.[91] Pues aquellos que afirman que no hay Dios pueden entonces con derecho reclamar que su creencia “está de acuerdo con la razón y que entonces creen correctamente”.[92] Además, una doctrina semejante volvería imposible castigar a los ateístas que niegan los milagros o, como haría Locke más tarde, negarles “que la religión les otorgue privilegio de tolerancia”,[93] dado que ellos entonces creen según los guía su razón. “¡Qué puerta tan amplia —recrimina— se le abre por este medio al ateísmo!”[94] Limborch se exaspera cada vez más por la terquedad de Bredenburg de aferrarse a su teoría de la “doble verdad”. Además, en su opinión, el *Wiskunstige Demonstratie* era un texto deplorable, un pronunciamiento de spinozismo puro, al que Bredenburg, en vez de defender, debía repudiar categóricamente.[95] Finalmente, perdiendo del todo la paciencia, Limborch interrumpió la correspondencia haciéndole saber a Bredenburg, a través de un intermediario, que juzgaba sus argumentos tan débiles y sus conclusiones tan irracionales que no veía sentido alguno en continuar.[96]

Sin desanimarse, pese a que alguna conmoción le debe haber producido el ser tratado así por un sobrino de su héroe Episcopus, Bredenburg publicó su intercambio de cartas con Limborch bajo el título *Korte Aanmerkingen*, refrendando vehementemente su doctrina de las verdades separadas.[97] No obstante, notablemente no es capaz de enfrentar la principal objeción que le hace Limborch: que, consciente o inconscientemente, tal posición inevitablemente concede la victoria final a Spinoza, en lo cual con certeza tenía razón. Un connotado filósofo polaco moderno, Leszek Kolakowski, describe acertadamente la posición final de Bredenburg como la capitulación de la religión frente a la razón, disfrazada como la capitulación de la razón frente a la religión.[98] Bredenburg escogió su fe. No obstante, al segregar las verdades de la Revelación y la filosofía en dos ámbitos totalmente separados y contradictorios, no sólo contribuye poderosamente a la creciente secularización de la filosofía y la ciencia tan característica de la Ilustración, sino que efectivamente se rinde al principio cardinal de Spinoza, y al de la Ilustración radical en su conjunto, de que sólo la filosofía produce verdades inteligibles.

El último disparo de Kuyper fue su intento de llevar esta disputa con Bredenburg a una ofensiva general en contra del spinozismo como una manera de socavar la confraternidad probredenburgista en Róterdam y Ámsterdam.[99] Para ello, contacta a Henry More en Cambridge, cuya posición general y sus dos refutaciones a Spinoza

admiraba —pese al hecho de que en la primera de éstas, la *Ad V. C. Epistola Altera*, More califica como totalmente inadecuada su propia refutación, en *Arcana Atheismi*, al *Tratado* de Spinoza—,[100] y le propone, en julio de 1686, que con su asistencia aparezca en traducción holandesa alguna o las dos críticas de More. More estuvo de acuerdo y su segunda crítica, la *Confutatio*, de 1678, con un mordaz ataque al "grandioso tratamiento del orden geométrico" de Spinoza, según More perpetrado para impresionar a los iletrados y la gente común,[101] fue debidamente traducida y, en 1687, publicada junto con la propia crítica recién terminada de Kuyper a lo que denomina la "falsamente nombrada" *Ética* de Spinoza.[102]

Después de 1687, la controversia persistía, aunque sin cosechar mucha más importancia intelectual, entre una última oleada de panfletos atacando a personalidades y una acritud decreciente, hasta que finalmente su vehemencia se vio apaciguada con la muerte de Bredenburg en agosto de 1691 y la de Kuyper poco después.[103] El último texto de Bredenburg fue una réplica a *Le Tableau du Socinianisme* de Jurieu, un sonoro ataque a "la impureza y la falsedad de los dogmas de los socinianos", entre quienes incluía a Aubert de Versé, Limborch y Episcopus, además de Bredenburg y la mayoría del resto de los colegiantes. Episcopus, quien se había acercado al socinianismo en sus últimos años y era venerado por igual por Bredenburg y Limborch como el principal arquitecto de una tolerancia teológicamente justificada, era aborrecido por Jurieu —quien momentáneamente olvidó su desprecio por Bayle y Spinoza— como "el más peligroso enemigo de la religión cristiana y de sus misterios que jamás haya aparecido en nuestro siglo".[104] La apasionada defensa que realiza Bredenburg de Episcopus, la tolerancia y el ideal colegiante, así como, por implicación, de la obra de su propia vida, en contra de Jurieu, quedó sin publicar hasta el siglo XIX.

Entre los colegiantes, los atormentados recuerdos de las controversias de Bredenburg continuaron durante décadas. Su amargo legado garantizó que no hubiera más intentos de enmendar la desavenencia entre las dos alas colegiantes separadas hasta algunos años después de la muerte de los principales participantes. Sin embargo, finalmente, un deseo de reunir el movimiento y terminar con la acrimonia llevó a la realización de conversaciones pacíficas y en 1700 se redactó una carta de reconciliación y se logró la reunificación parcial de los colegios, aunque algunos elementos de cisma continuaron, entre ellos la práctica de sostener reuniones anuales separadas en Rijnsburg, hasta 1722.[105] Un punto fundamental para ambas partes fue que no debía haber más conversaciones sobre filosofía y spinozismo. Las cosas fueron de otra manera en la República de las Letras, donde los nombres de Bredenburg, Kuyper, Orobio y Aubert de Versé continuaron resonando durante más de medio siglo.

XX. FONTENELLE Y LA GUERRA DE LOS ORÁCULOS

UNA MÁXIMA por todos conocida en plena Ilustración francesa era que el *esprit philosophique* "tan extendido hoy en día, debe sus comienzos a Fontenelle".[1] Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757), nativo de Rouen, sobrino de Corneille y pupilo estrella de los jesuitas, fue el primer *philosophe* prominente de la alta sociedad y comentarista general de la ciencia y el progreso de las nuevas enseñanzas en Francia. Admirado por Voltaire y Diderot, sobre quienes ejerció una apreciable influencia,[2] invariablemente ha sido reconocido como el precursor clave y pionero de la Ilustración francesa y, además, alguien que gozó de gran prestigio mucho más allá de las fronteras de Francia. Fue el "prototipo" de los *philosophes*, como bien se ha subrayado, "su fundador y, por último, su decano".[3] Por lo tanto, es importante identificar las fuentes e impulsos que dieron forma a su posición filosófica.

En términos generales, la perspectiva de Fontenelle se deriva de una fusión de Descartes, Bayle y las ideas científicas prenewtonianas de finales del siglo XVII, aunque hay raíces un poco menos obvias que de todas maneras contribuyeron crucialmente a su ambicioso programa de reforma filosófica. Si bien compartió incansablemente la actitud crítica racional de Bayle hacia la tradición, las ideas establecidas y la propensión del hombre al error y la ilusión,[4] durante la década de 1680, Fontenelle también vivió la poderosa influencia (si bien en forma privada) del deísmo no providencial y el naturalismo provenientes de fuentes ilícitas que, como veremos, no eran predominantemente francesas.[5] En 1687, poco después de haber publicado una de sus dos obras mejor conocidas y más controvertidas, la *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), Fontenelle sacó su *Histoire des Oracles*. Este libro despertó un gran interés y siempre se le ha dado un lugar prominente entre los primeros agitadores de la Ilustración, un volumen dirigido a un público amplio y escrito en un estilo elegante y caballeroso, con la abierta intención de "ilustrar" a tantas personas como fuera posible, incluidas las mujeres.

Ostensiblemente, el propósito de Fontenelle era tan sólo corregir un error histórico desafortunado, la noción introducida por Eusebio, y posteriormente por los Padres de la Iglesia, no cuestionada durante muchos siglos de tradición cristiana, de que los oráculos de la antigüedad venerados durante tanto tiempo poseían poderes mágicos de predestinación y curación impartidos por los demonios y el Diablo, quienes —efectuando siniestras premoniciones y augurios para engañar al pueblo en pos de sus malévolos fines — causaban todo tipo de maravillas y prodigios sobrenaturales. Contra esto, Fontenelle sostiene que la adivinación y la curación de los santuarios antiguos no eran provocados por la brujería y el poder demoniaco, sino por la astuta inventiva de los sacerdotes con el

propósito de promover su propia autoridad y la de los ricos y poderosos; y sus presagios y profecías eran totalmente fraudulentos. Además, no sólo los augurios de los oráculos provenían de las "la agudeza de los padres", y no de Satanás, sino que la crédula fe de la gente en los sagrados oráculos de Dodoma, Delfos, Delos, Didyma, Cumae y el resto no ha cesado, como afirman los Padres de la Iglesia, con la llegada de Cristo.[6] Sostiene que, por el contrario, el engaño a las masas por medio de los santuarios, perpetrado por los propios sacerdotes adictos a manipular la ingenuidad, la ignorancia y la superstición populares, persistió durante siglos después, al igual que antes, de la llegada del Mesías, el cristianismo y la Iglesia.

Hábil tanto en lo social como en lo intelectual, Fontenelle fue una celebridad europea y nunca olvidó proteger sus flancos, siendo clasificado más tarde, durante la revolución, como parte de la "secta de prudentes" del viejo régimen.[7] Al mismo tiempo que profesaba lealtad a la Iglesia y a sus enseñanzas, Fontenelle declaró que tanto la "razón" como la "religión" demostraban que el Diablo y los demonios menores existían y que estos malignos espíritus podrían muy bien haber operado los augurios, altares y santuarios de la antigüedad si el Todopoderoso lo hubiera deseado.[8] Sin embargo, Él evidentemente no lo hizo, y el hecho de que "todo el mundo sostiene que ha habido algo sobrenatural en los oráculos" proviene de una inmensa ilusión que, sin justificación alguna, llegó a adoptarse universalmente en los inicios del cristianismo.[9] Sin embargo, la Iglesia no requiere falsas y crédulas nociones que debilitan sus enseñanzas; está mucho mejor sin ellas. Por consiguiente, concluye, "adelanto audazmente que los oráculos, de cualquier naturaleza que hayan sido, no fueron entregados por los demonios y que no han interrumpido la llegada del Señor".[10] Por el contrario, afirma, muchos oráculos paganos han sido "plus magnifique" que nunca en los dos siglos posteriores a Cristo.

Todo esto contradice lo que Bossuet había proclamado antes en su *Discurso sobre la historia universal*, donde la inhabilitación de los demonios que previamente habían operado los presagios y oráculos de la antigua Grecia y Roma se considera como un estupendo milagro perpetrado por la Divina Providencia.[11] Pero la crítica de Fontenelle a la visión tradicional ya había encontrado aceptación, al menos en algunos sectores. A mediados del siglo XVIII su tesis en relación con el fraude de los pronósticos de los oráculos de la antigüedad era considerada por cronistas destacados como Voltaire, Condillac, d'Alembert y Diderot, indispensable para una perspectiva "ilustrada".[12] Condillac da por hecho que todo lo concerniente a la adivinación y los presagios antiguos había sido explicado "parfaitement" por Fontenelle.

En apariencia —pues Fontenelle era más radical en privado de lo que podía revelar públicamente—, él confirmaba la existencia de Satanás, los demonios y la magia, reconociendo que tanto la Biblia como la Iglesia definitivamente requerían tales

creencias.[13] Sin embargo, al mismo tiempo aducía una gran cantidad de evidencia de la literatura clásica que prueba que todas las adivinaciones, necromancia y otros tipos de magia eran falsos en la antigüedad y los augurios no eran otra cosa que imposturas y mentiras. De hecho, nada en los santuarios antiguos, por muy reverenciados que fueran por las masas, operaba en forma sobrenatural. Esto estaba destinado a erosionar el respeto por la magia, el Diablo y los demonios, o incluso a plantear dudas sobre su propia existencia, y sutilmente implicaba que la credulidad y la ignorancia populares tenían consecuencias desastro-samente perjudiciales para la sociedad y la política, al permitirles a los sacerdotes de los oráculos fomentar la superstición y perpetuar una autoridad ilegítima.[14] Su argumento sugería que, durante muchos siglos, la superstición se había difundido con el apoyo de gobernantes despóticos y despiadados, quienes, ávidos por oprimir al pueblo para sus propios fines, alentaban la credulidad, las inventivas y los engaños de los sacerdotes.[15]

La *Histoire des Oracles* es un hito de la Alta Ilustración, un libro convincente e importante. Pero no contenía una sola idea nueva y Fontenelle nunca dijo que la tuviera. Por el contrario, en el prefacio dice que tomó todo prestado del *De Oraculis Ethnicorum* (Ámsterdam, 1683), del médico de Haarlem, Anthonie van Dale, seguro de que el precioso material que contenía merecía circular entre un público más amplio de una forma más legible.[16] Tampoco olvidaron los *savants* del siglo XVIII que el texto de Fontenelle no es más que una reelaboración —o, como lo expresó Radicati, una "traducción"— de Van Dale.[17] Pocos dudaban de que la versión de Fontenelle habría mejorado el tedioso latín de Van Dale: "el diamante en bruto brilló mucho —subrayó Voltaire– cuando fue tallado por Fontenelle".[18] Con todo, Van Dale, si bien hoy día está casi olvidado, no fue ningún don nadie ni un precursor menor de la Ilustración. De hecho, no sólo fue el progenitor real de las ideas publicitadas por Fontenelle, sino, como él mismo observó con justicia en 1686 en el epílogo a la traducción al holandés de su libro, su propia versión de su tesis difiere de la formulación de Fontenelle, va más allá y tiene implicaciones apreciablemente más radicales.[19]

Anthonie van Dale (1638-1708) fue uno de los hombres destacados en la medicina de finales del siglo XVII en Haarlem y el primer decano del colegio médico cívico establecido por el gobierno de la ciudad en 1692 para regular la práctica médica.[20] Criado en una comunidad menonita, no sólo era un apasionado enemigo de las prácticas curanderas, sino de todos tipos de superstición, y también era un ávido estudioso. Visto con desagrado por sus colegas que lo consideraban arrogante, dogmático y presuntuoso, su aversión hacia las nociones populares sobre la curación, la magia y la brujería lo fueron llevando a una solitaria pero infatigable investigación. En 1674 tradujo y publicó una serie de documentos obtenidos de Dinamarca que relataban una famosa serie de juicios de

brujas en Koege, cerca de Copenhague, los cuales demostraban, desde su punto de vista, la torpeza y las trágicas consecuencias de la credulidad que revelaban.[21] Además de su obra médica y sus investigaciones eruditas, Van Dale, como muchos doctores menonitas, también sirvió a su congregación como predicador laico, aunque por poco tiempo, pero era poco apto para este papel y tendía a exasperar a la congregación por incorporar demasiado erudición clásica en sus sermones.[22] Van Dale frecuentaba a los colegiantes y trabó amistad con la confraternidad de Bredenburg, cuyo planteamiento racionalista incansable sobre los temas teológicos y filosóficos coincidía con el suyo. A mediados de la década de 1680, se vio acusado por colegiantes antibredenburgistas, tales como el poeta de Róterdam Joachim Oudaen, un viejo adversario de Van Dale, de ser un “ateísta”.[23] Se supone que Van Dale respaldó a los bredenburgistas en su batalla contra Kuyper y Lemmerman; ciertamente sentía cierta aversión hacia la atmósfera cultural prevaleciente en Haarlem y en una oportunidad declaró en una carta que vivía en “Arabia Deserta”.[24]

Antes que Van Dale, las variedades y significación de la religión pagana antigua habían sido estudiadas por el profesor de Leiden, Gerardus Johannes Vossius (1577-1649), una autoridad en el tema, en su monumental *De Teología gentili* (1641). No obstante, fueron los escritores ingleses, Edward, Lord Herbert of Cherbury y Charles Blount, ambos, al igual que más tarde Van Dale, fascinados por las clasificaciones de Vossius de las creencias y prácticas paganas antiguas, los primeros en ver el potencial de su material para una crítica general de la superstición popular. Herbert, un amigo de Vossius, usó extensamente su obra en su *De religione gentilium (Sobre la religión de los gentiles)* publicada póstumamente por el hijo de Gerardus, Isaac Vossius, en Ámsterdam en 1663.[25] Fue Blount en particular, con frecuencia considerado con demasiada ligereza por los estudiosos modernos como plagiario y poco original, quien incorporó por primera vez el tema del paganismo antiguo en el pensamiento radical, al resaltar el antagonismo entre la filosofía racionalista antigua y la superstición popular, y subrayar las implicaciones políticas y sociales del fraude sacerdotal.[26]

> Antes de que entre los paganos se inventaran las religiones, es decir, los sacrificios, ritos, ceremonias, pretendidas revelaciones y semejantes —argumenta Blount en su panfleto *Great is Diana of the Ephesians* (1680)— el culto a Dios se hacía de una manera racional: los filósofos, pretendiendo ser los maestros, enseñaban con este fin no sólo la piedad y la virtud, sino que también eran ellos mismos grandes ejemplos de lo que predicaban en sus vidas y conversaciones.[27]

En esta época remota e idílica, los filósofos presidían y era ellos “a quienes el pueblo principalmente seguía”, hasta que fueron “seducidos” por los sacerdotes “quienes, en vez de hablar de la virtud y la piedad, introdujeron fábulas y ficción de su propio cuño, persuadiendo al vulgo de que como hombres no podían con sus propias habilidades

naturales saber cuál era la mejor manera de servir a Dios, de modo que era necesario que Él se lo revelara a sus sacerdotes de alguna manera extraordinaria para una mejor instrucción del pueblo".[28] Añadiendo un giro republicano, Blount señala que estos guardianes de las revelaciones divinas, "ciertamente los más malvados y astutos de los hombres", viendo "cuán beneficiosos podían ser con el príncipe, así como el príncipe con ellos, en un gobierno despótico, pronto descubrieron las ventajas que les podía traer su contribución en tal designio".[29]

Sin embargo, Blount acompaña su tesis con pocas bases de erudición. El gran mérito de la empresa de Van Dale es su vasta argumentación, apuntalada por innumerables citas de los textos griegos y romanos que prueban uno por uno que los célebres oráculos de la antigüedad eran todos fraudes ingeniosamente ideados para fomentar la credulidad y arrear a las masas supersticiosas en beneficio de unos pocos. Desde luego, Van Dale también había aprendido de otros y, además de Vossius, reconocía su deuda con Boccalini, el inglés Reginald Scot del siglo XVI, su predecesor menonita Abraham Paling y el filósofo judío medieval, Maimónides, a quien cita repetidas veces con aprobación. Con todo, pudo con justicia decir que fue el primero en argumentar (al menos en detalle) que todos los antiguos oráculos y presagios eran falsos y que los oráculos griegos no cesaron con la llegada de Cristo.[30] Contradiciendo las afirmaciones de los Padres de la Iglesia de que los santuarios y altares eran obra de Satanás y sus demonios invocados por sacerdotes y adivinos que usaban encantamientos mágicos y rituales, él insiste en que no había magia incluida y que no participaba ningún espíritu. La confianza del populacho en los presagios y poderes de adivinación de los oráculos estaba basada sólo en las astutas destrezas e invenciones de los sacerdotes de los santuarios.[31] De hecho, la magia, sostiene Van Dale y su defensor vocal, Willem Goeree, no existe en absoluto y el Diablo es impotente para afectar las vidas de los hombres. La brujería, la adivinación, la necromancia, la posesión, la comunicación con los demonios y los espíritus pudieron haber sido atestiguadas en los tiempos de la antigüedad por incontables paganos y escritores cristianos, pero ni un solo ejemplo se ha demostrado o probado alguna vez.[32]

Además, Van Dale, como anabaptista y colegiante, no tenía reparos en sugerir que los fraudes de los sacerdotes de los oráculos podían compararse con las fabricaciones de falsos milagros y maravillas de las principales Iglesias del cristianismo. A sus ojos, luteranos, anglicanos y (se puede suponer) calvinistas eran todos apenas menos culpables de fomentar la credulidad que el clero católico, aunque por escribir en la República Holandesa, él naturalmente se sentía más libre de denigrar a los últimos con sus "pretendidos milagros", tales como "las imágenes sudorosas y 10 000 otras idioteces de este tipo" diseñadas para timar al pueblo común.[33] Van Dale, al igual que Blount, considera la credulidad popular una fuerza terrorífica infinitamente perjudicial para la sociedad. Beocia, observa, tenía más oráculos sagrados que ningún otro lugar en la

antigüedad clásica, con la consecuencia de que los boecianos sobrepasaron a los otros, como señalan Horacio y Strabo, en torpeza y estupidez.[34]

Fundamental en Van Dale es la impotencia del Diablo y la irrealidad de la adivinación, los poderes demoniacos y la brujería. Como parte de su campaña para erradicar la creencia en la brujería, niega rotundamente la posibilidad de la "posesión" humana por parte de espíritus, ya sea en un contexto antiguo o en uno moderno. Los estudiantes de medicina, afirma, desmienten indiscutiblemente todos los casos recientes de "posesión" y muestran, diga lo que diga el clero, que ninguno de esos reportes es genuino.[35] Igualmente característico de Van Dale, como de Blount, es la visión épica de un mundo clásico controlado por una incesante lucha ideológica e intelectual entre los filósofos ilustrados, tales como los "Cynini, Academici en Sceptici, de Epicureen en Aristotelici", por un lado, y por el otro, los guardianes sacerdotales de los altares y santuarios. Los primeros usaban la filosofía basada en la razón para exponer la astucia y el engaño de los "monjes de los oráculos", quienes, respaldados por sus aliados intelectuales, los platinistas y pitagóricos, se vengaban de sus oponentes llamándolos "atheisten".[36] Finalmente, los racionalistas antiguos fueron vencidos, ahogados por las masas que, adictas a la superstición, fueron fácilmente incitadas en su contra por parte de los astutos sacerdotes y practicantes del poder mágico. Todavía hoy, la mayoría de los pueblos, señala Van Dale, al igual que la mayoría de las Iglesias y sectas, permanecen, como siempre lo han estado, "firmemente esclavizadas" a la crédula creencia en la "magia, brujas y brujerías, prodigios, milagros y profecías [...] y también fantasmas y las proezas supuestamente sobrenaturales del Diablo".[37]

Si bien la guerra se perdió en la antigüedad, ésta volvió a estallar en la modernidad. Como colegiante y aliado de los bredenburgistas, Van Dale pudo defender todo esto en nombre del "verdadero cristianismo", declarando que él no era spinozista o deísta. Por el contrario, profesaba que quería que brillara "la luz pura del Evangelio", sosteniendo que la manera más segura de alentar el "ateísmo" era fomentando la creencia popular en los misterios y los inconcebibles milagros, como lo que incontables sacerdotes que profesaban ser cristianos colmaban en las cabezas de los ingenuos feligreses. No fue el advenimiento de Cristo o la Iglesia, sostiene Van Dale —y no menos enfáticamente Goeree— lo que terminó con la veneración de los antiguos santuarios y oráculos, sino los decretos y penalidades de Constantino *el Grande* (gobernante entre 307 y 337) y sus sucesores, en especial Teodosio el Grande (gobernante entre 346 y 395 d.C.).[38] Fue a través del poder y los edictos imperiales que se acabó con los oráculos. Esto demostró, para la satisfacción de Van Dale y de Blount, y más tarde de Condillac,[39] los íntimos vínculos entre la credulidad y el despotismo. Tan formidable era la superstición, como recurso para dominar a las masas y mantenerlas en la sujeción, que los gobernantes y los hombres de Estado no tenían otra opción que atacar la credulidad o volverse socios e

instigadores de los sacerdotes que fomentaban la superstición. Como prueba de que "los reyes y los príncipes buscan su propio beneficio a través del oficio y artificios de los sacerdotes de los oráculos, sacando ventaja del populacho y burlándolo", Van Dale cita a Alejandro Magno, quien, para dar a sus soldados la impresión de que era un gobernante "religioso y dado a la credulidad", mantuvo las adivinaciones y a los intérpretes de portentos, tales como Aristander y Demofon, siempre a su lado.[40]

Al ver que la obra francesa, que apareció en ediciones separadas en francés y holandés, se había basado obviamente en la suya y estaba creando un revuelo, Van Dale se sintió halagado, pero al mismo tiempo protestó por la reelaboración de su material realizada por Fontenelle, puesto que omitía elementos vitales y alteraba significativamente su tesis básica. En particular, Van Dale señala que Fontenelle no niega la realidad de la magia en su totalidad, como lo hace él, ni niega que el Diablo pueda afectar los pensamientos y acciones humanos.[41] Por el contrario, Fontenelle confirma el poder satánico, sosteniendo que, si bien el Diablo no opera los oráculos de la antigüedad, la "magia auténtica" existe y los demonios actúan sobre los hombres. "Entonces podríamos preguntar —objeta Van Dale haciendo caso omiso de la distinción de Fontenelle entre la magia real y los oficios fraudulentos del oráculo—, ¿cómo es posible que Satanás posea el poder de adivinar, etc., a través de las brujas y los demonios que lo siguen, y no los utiliza en las cuevas y cavernas de los oráculos?"[42] En su opinión, Fontenelle había enturbiado las aguas y su tesis era lógicamente incoherente. Declarar que los oráculos eran un engaño, pero reconocer al mismo tiempo la brujería y el poder de Satanás no tenía ningún sentido, argumenta, puesto que la magia y los oráculos pertenecían al mismo sistema de creencias en la antigüedad.[43] La explicación, sugiere, para el enredo de Fontenelle en la magia es que se siente obligado a escribir esto por temor a Luis XIV y a la Iglesia católica;[44] y, en efecto, parece muy improbable que Fontenelle haya sido veraz en su distinción entre la magia real y el oficio del oráculo.[45]

El más célebre adversario de Van Dale era el estudioso alemán, Georg Moebius (1616-1697), profesor en Leipzig desde 1668 y un eminente experto en religión pagana clásica. El tratado de Moebius sobre los oráculos griegos, de 1657, en general considerado una obra clásica, afirma el papel de Satanás y los demonios en los encantamientos y pronósticos de los antiguos oráculos. En reacción a Van Dale, Moebius sacó una edición revisada en 1685 que incorpora nuevo material diseñado para debilitar los argumentos del holandés.[46] Moebius insiste en que la tesis de Van Dale, aun cuando se detiene poco antes de acabar de negar la existencia de Satanás y los demonios, sí niega que cualquier espíritu de hecho pudiera infiltrar los presagios y augurios de los antiguos o intervenir en forma sobrenatural entre los hombres. Esto es equivalente a negar que Satanás o las fuerzas demoniacas operan en el mundo o influyen en la vida humana, lo cual, afirma, es ateísta, va en contra de las Escrituras y es absolutamente impío.

Aguijoneado por este ataque, Van Dale incluyó algo de las amargas críticas de Moebius en la edición holandesa de su libro de 1686. Poco impresionado por las pruebas de Moebius de que existen la magia, los presagios y las capacidades diabólicas, Van Dale lo acusa de distorsionar deliberadamente los textos antiguos en su ansiedad por inflar el "imperio" de Satanás en la tierra, y predice que sus distorsiones de Plinio, Livio y otros escritores y estudiosos en general mediocres desacreditarían suficientemente su libro sin necesidad de su propia ayuda.

Mientras tanto a Van Dale no le faltaban simpatizantes, como quedó demostrado en las largas y favorables reseñas de su obra publicada realizadas por Bayle (en el primer artículo de su *Nouvelles de la République des Lettres*) y Le Clerc.[47] En sus comentarios a la versión holandesa de 1687, Le Clerc menciona la aprobación de Bayle y alaba a Van Dale por sus expertas traducciones de las complejas citas en griego y latín "a la lengua vulgar" y la reorganización de su material para reforzar su eficacia, así como por haber agregado "auténticas pruebas de diversos fraudes que en estos últimos siglos se han descubierto en supuestos poseídos, brujos y magos".[48] Él señala que Van Dale tenía motivos para acusar a Moebius de citar mal sus textos y que se contradice cuando declara que Satanás inspiraba los oráculos, pero al mismo tiempo los presagios y augurios sólo podían interpretarse por medio de la adivinación o consultando la Revelación Divina. El Diablo, comenta Le Clerc, es claramente ignorante de mucho de lo que sucede en la Tierra, pues cuando el Papa reclutó a todos los magos y adivinos de Italia para que lo ayudaran a localizar el lugar en donde se escondía Lutero, pues Carlos V lo estaba buscando, éstos demostraron ser totalmente incapaces de revelar su escondite.[49] Sin embargo, al igual que Bayle, Le Clerc se cuidó de aclarar que de todas maneras él no podía aprobar todo lo que afirmaba Van Dale.

Jaquelot también lo apoyaba en términos generales, si bien era plenamente consciente de que la visión de Van Dale planteaba un problema para los teólogos racionalistas, como él mismo, que difícilmente podían defender la fatua pedantería de Moebius, pero que, por el otro lado, no podían suscribir la total negación de la magia ni de Satanás.[50] Elogiando la erudición de Van Dale, él reconcilia sus hallazgos con un punto de vista auténticamente cristiano, al declarar que Dios no hubiera alentado la idolatría ni la superstición dando rienda suelta a las fuerzas demoniacas en las cuevas de los oráculos y santuarios de la antigüedad. Hasta un punto, entonces, Van Dale estaba justificado. Sin embargo, de igual manera, Dios sí hubiera dado rienda suelta a los espíritus malignos cerca de la época de la llegada de Cristo "para dar mayor soporte a la gloria de su hijo" y para interpretar que la liberación de la humanidad de los malos espíritus era el maravilloso efecto de su Mesías.[51] En forma similar, otros comentaristas buscaron una posición intermedia, sintetizando un planteamiento "ilustrado" con las enseñanzas cristianas. Así, Benjamín Binet juzgaba que, mientras que Van Dale argumentaba

correctamente que los oráculos antiguos con frecuencia eran falsos y carecían de fuerzas sobrenaturales, ningún cristiano podía "excluir totalmente a los demonios de los oráculos".[52]

Sin embargo, otros comentaristas rechazaban tanto a Van Dale como las posiciones intermedias de Le Clerc, Jaquelot, Bidet y posiblemente Bayle (si era sincera su posición de que no necesariamente coincidía en todo con Van Dale).[53] Una reacción enérgicamente negativa que provino de los círculos colegiantes fue la del cuñado de Bredenburg, el poeta de Róterdam, Joachim Oudaen (1628-1692). Muy consternado por el escándalo de Bredenburg, y en especial por la propagación de las tendencias socinianas y spinozistas entre los colegiantes, Oudaen veía las teorías de su antiguo amigo, Van Dale, sobre los oráculos antiguos con profundo recelo. Peor aún, Van Dale, además de referirse en términos despectivos a Moebius, había considerado apropiado, en su nueva edición, ridiculizar los estudios clásicos de Oudaen y sus opiniones sobre los demonios.[54] El poeta respondió traduciendo a Moebius al holandés y, en 1687, publicó esta versión en Róterdam, acompañada de un duro prefacio de su autoría y un polémico poema que había escrito años atrás denunciando el "delirio filosófico" y que ahora parecía una munición adicional útil en contra de Van Dale.[55]

Oudaen se esforzó en convencer a los lectores de que había más en la tesis de Van Dale de lo que era evidente en una primera instancia y que el tema verdadero no era la realidad de la magia sino su intento de promover la razón filosófica por sobre la autoridad de las Escrituras. Ardiente enemigo del spinozismo, al que ataca en varios de sus poemas,[56] Oudaen declara que Van Dale subvierte totalmente la autoridad de los Padres de la Iglesia, burlándose de sucesivas generaciones de venerables estudiosos que habían transmitido sus conocimientos durante siglos. Peor aún, sospechaba que Van Dale no había revelado totalmente sus intenciones, siendo su objetivo subyacente continuar en su manera típicamente tortuosa e hipócrita con las terribles herejías de los saduceos, una secta que negaba la existencia no sólo de los ángeles, los demonios y Satanás, sino también de la inmortalidad del alma.[57] Van Dale reconoce que el Diablo existe, pero lo hace superficialmente; de hecho, exhorta Oudaen, meramente como una trampa para seducir más fácilmente a los lectores que no están familiarizados con la nueva actitud insidiosa "filosófica".

El propósito oculto de Van Dale, sostiene Oudaen, es inducir indirectamente al pueblo a dudar de la realidad de los ángeles, Satanás, los demonios y todos los seres sobrenaturales. De hecho, Oudaen creía que Van Dale era el principal instigador del movimiento filosófico que había irrumpido en Holanda en los últimos años con el propósito de erradicar toda creencia en lo sobrenatural, como una manera de debilitar la veneración por las Escrituras y, a la larga, socavar los cimientos de la religión.[58] Los que se habían dejado influir por Van Dale para no creer en los espíritus y Satanás pronto se

encontrarían dudando de la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos.[59] Las ideas de Van Dale, sostenía, glorificaban la filosofía y degradaban las Sagradas Escrituras, siendo parte de la misma sedición malévola que comenzó con la *Prae-Adamitae* de La Peyrère, cobró ímpetu con el "totalmente licencioso y disipado diccionario de Koerbagh", el "desvergonzado" libro *Philosophia S. Scripturae Interpres* y el *Leviatán* de Hobbes, y culminó en el *Tratado teológico-político* y la *Ética* de Spinoza.[60] Estos textos, sostiene Oudaen, pertenecen todos al mismo proyecto "filosófico" depravado que genera la oleada de escepticismo y desprecio por la religión que está hoy en día devorando a la sociedad. Su venenosa prole, sermonea, eran la plaga de manuscritos filosóficos clandestinos que circulaban en Holanda, entre ellos los textos que él llama *"De Tribus Impostoribus"* y los "escritos" de Vanini.[61]

Mientras tanto, en Francia, la mesura de Fontenelle y las discretas modificaciones a Van Dale resultaron ser tácticas efectivas. Apenas hubo una discreta intranquilidad, al menos durante 20 años.[62] Por otra parte, la *Histoire des Oracles* no careció de interés. Aparecieron ediciones nuevas en París en 1698 y en Ámsterdam en 1701. Muchos hombres de Iglesia detestaron sus contenidos, pero no hubo ninguna complicación seria hasta que, en 1707, el jesuita de Estrasburgo, Jean François Baltus (1667-1743), lanzó un vehemente ataque a la tesis de Fontenelle en su *Réponse à l'histoire des Oracles de M. de Fontenelle* (Estrasburgo, 1707). Con esto la colisión entre "filosofía" y autoridad y tradición eclesiásticas se volvió manifiesta también en Francia. Baltus, quien por algún tiempo había desconfiado de Fontenelle,[63] se manifestó indignado por el hecho de que éste hubiera admitido abiertamente que tomaba ideas de Van Dale, como si esto fuera la cosa más normal del mundo. Pues en todas partes el médico de Haarlem era considerado un ultrahereje, prácticamente un "ateísta", y él mismo confesó en el prefacio a su tratado más reciente, *De Origine et Progressu Idolatriae et Superstitione* (Ámsterdam, 1696), que incluso otros anabaptistas consideraban peligrosos sus puntos de vista.[64]

Baltus no pudo levantar protestas públicas de peso y no se tomaron medidas formales. No obstante, entre bastidores hubo varias repercusiones, notablemente en Court. Se le dijo a Fontenelle que permaneciera en silencio. El rey no quería un escándalo público pero la situación era delicada, incluso tal vez peligrosa, no sólo para Fontenelle sino para toda la franja filosófica parisina que lo veneraba como su líder. En esta coyuntura, uno de sus acólitos, Du Marsais,[65] una figura clave de la primera generación de la Ilustración radical francesa, que ya de anciano fue un notable colaborador de la *Encyclopédie* y, de acuerdo con Saint-Simon y otros, un profundo "ateísta", resolvió reaccionar en contra de Baltus y en defensa de Fontenelle. Escribió una enérgica réplica a la crítica en la que derriba todos los argumentos de Baltus, quien, según el relato que hace D'Alembert posteriormente del episodio, declara que el jesuita no había entendido apropiadamente a los Padres de la Iglesia e incluso había cometido

más errores que Moebius en los estudios clásicos.[66] Baltus podría deplorar los préstamos que tomó Fontenelle del anabaptista Van Dale, pero él mismo no era menos culpable de tomar ideas prestadas de un inepto luterano hereje. Desafortunadamente para Du Marsais, o quizá afortunadamente dado que Luis XIV todavía reinaba, un colega jesuita de Baltus supo del manuscrito cuando lo estaban preparando para la imprenta. Se presentaron protestas en la corte y se le notificó a Du Marsais que no se le daría la licencia para publicar. Entonces, él pidió permiso para someter su texto a la Sorbona para un juicio formal, pero en nombre del rey se ordenó expresamente que no se sometiera ni se intentara publicarlo, ni en Francia, ni en el extranjero.[67]

Así, Du Marsais quedó relegado a ser uno de quienes, como lo expresó un ideólogo revolucionario a finales del siglo XVIII, "trabajan en silencio en la emancipación del espíritu humano".[68] Con todo, fuera de Francia aparecieron mordaces réplicas a Baltus, entre las que destaca la *Bibliothèque Choisie* de Le Clerc,[69] lo que empujó a Baltus a renovar su ofensiva con su *Suite de la Réponse à l'Histoire des Oracles* (Estrasburgo, 1708), de 459 páginas. De nueva cuenta, Baltus escogió ser comparativamente cortés con Fontenelle quien, después de todo, era el secretario de la Académie des Sciences y tenía amigos influyentes en la corte. Él profesaba que creía su afirmación de ser un católico leal. Fontenelle sólo estaba en falta, sostenía Baltus, por haberse dejado engañar por la "vana erudición de Van Dale".[70] No obstante, así como Van Dale era pernicioso, la coincidencia de Fontenelle en que los oráculos antiguos nunca habían estado operados por los demonios o el poder diabólico era "peligrosa" para la Iglesia. "Las enseñanzas mal digeridas del Sr. Van Dale", como se expresa en la traducción inglesa de Baltus de 1709,

> no le han permitido a Fontenelle considerar las consecuencias de su sistema, que tiende directamente a derrocar la autoridad de los Padres y a subvertir a las más constantes y esenciales tradiciones; y con seguridad, si hay una tradición cierta y constante es la que se está poniendo en cuestión aquí, puesto que es mantenida y avalada por todos los Padres y por los escritores eclesiásticos de todas las épocas, quienes universalmente han adjudicado al Diablo la autoría de toda la idolatría en general y de los oráculos en particular.[71]

Curiosamente, una obra portuguesa con licencia de la Inquisición que ataca a la filosofía sediciosa, publicada en Coimbra en 1756, reafirma con vehemencia la acusación de Baltus a Van Dale y Fontenelle, agregando que todas las crónicas de la conquista española de la Nueva España confirman que los antiguos ídolos del México azteca también habían estado operados por el Diablo y los demonios.[72] La única declaración de Van Dale con la cual Baltus podía estar de acuerdo era que nunca nadie antes que él había argumentado en forma tan comprehensiva que los demonios y los espíritus no influyeran en los santuarios paganos; cosa que ni siquiera el "ateísta" Pliny había

hecho.[73]

Incluso más subversivo que contrapuesto a los Padres de la Iglesia, sostiene Baltus, es implicar que todas las sociedades pueden ser tan crédulas como para que se las lleve a creer sin cuestionar algo totalmente falso, no sólo durante décadas o siglos, sino por milenios enteros. Esto es equivalente, afirma, a decir que la humanidad es tan ingenua que se la ha podido engañar sistemáticamente en cosas tan fundamentales como la religión por medio de una red de artificios y mentiras tejidas por astutos sacerdotes sedientos de poder, autoridad y sexo seudosagrado con las más bellas esposas de sus seguidores. De modo que todo el mundo civilizado debió esperar la llegada de un médico anabaptista de Haarlem, que apareció 16 siglos después del arribo de Cristo, para probar que

> los famosos oráculos de la antigüedad, tan respetados en todo el mundo pagano y producidos con tanta frecuencia por los paganos como una prueba manifiesta de la divinidad de su falsa religión, no eran más que engaños y burdas imposturas de sacerdotes idólatras que abusaban de la credulidad del pueblo; y que en todas las predicciones y sorprendentes curas que han relatado diferentes autores no había nada sobrenatural, esto es, nada que debiera adjudicarse al Diablo.[74]

Baltus, como muchos otros laicos y clericales, luteranos y anglicanos, así como católicos, sostenía que entre "todos los milagros que acompañaron el establecimiento del cristianismo sobre las ruinas de la idolatría, no había ninguno más ilustre y sorprendente para los paganos que el silencio de sus oráculos".[75] Las perversas nociones de Van Dale, afirma Baltus, no sólo provienen de la duda protestante injustificada sobre "aquel maravilloso poder de expulsar a los demonios que recibió la Iglesia católica de Cristo y ha ejercido durante todas las épocas de una manera tan extraordinaria", sino también de la depravada idea de que la fundación del cristianismo no había estado acompañada por un "extraordinario número de milagros por medio de los cuales Dios dejó de manifiesto que Él era su autor".[76] Por muy deslumbrado que estuviera por las "ridículas extravagancias del Sr. Van Dale", con seguridad Fontenelle debió haber sabido las consecuencias de decir que "es falso que los oráculos hubieran sido silenciados al momento de nacer nuestro salvador" y de negar que haya habido "algo extraordinario en su silencio que debiera ser adjudicado a su poder".[77] Tampoco podía ignorar los riesgos de la pretensión de Van Dale de que los oráculos "sólo cesaron porque los templos en donde estaban establecidos fueron destruidos por los edictos que publicó el emperador cristiano en contra de la religión pagana".[78] "El más grande milagro del cristianismo, que fue su establecimiento, no debe adjudicarse a los edictos de los emperadores cristianos", como se atreve a insinuar Fontenelle, "sino al poder divino de Cristo, que nunca fue más ilustrativo que en esta maravillosa fundación, y a la destrucción de la idolatría, que opuso todas sus fuerzas en contra".[79] Fontenelle debe aceptar que Van Dale no sólo desdeña a

los Padres de la Iglesia, “a quienes en todas partes trata con desprecio, sino también a la autoridad de las Sagradas Escrituras”, empeñándose en “mostrar —en el texto hebreo, que es el único que reconoce—, en todos los lugares en donde es más evidente que están hablando de él, que no hay ninguna mención del Diablo ni de sus operaciones”.[80]

Con todo, si bien Van Dale estaba fuera de su alcance y Baltus no podía humillar públicamente a Fontenelle, su campaña no dejó de tener algún éxito. Fontenelle y Du Marsais fueron silenciados por órdenes del rey. Durante los primeros años del nuevo siglo, los eclesiásticos franceses redoblaron sus esfuerzos por apuntalar la creencia en las fuerzas sobrenaturales y los milagros, la realidad de los ángeles, del bien y del mal y la rebelión de Satanás en contra de Dios, incluyendo el poder de los demonios y los espíritus para influir en los hombres.[81] Además, alrededor de 1707-1708, en la corte se habló de disciplinar discretamente a Fontenelle; y otros jesuitas y *dévots* creían que, mientras éste permaneciera en términos amigables con el padre Tournemine, podrían contener todo el movimiento filosófico en Francia tratando con su figura preeminente.[82] Fontenelle, recuerda más tarde Voltaire, estuvo cerca de ser despojado de sus “pensiones, sus puestos y su libertad”, por haber publicado 20 años antes el *Tratado de los oráculos*, de Van Dale, pese a haber borrado “todo lo que hubiera podido alarmar al fanatismo”.[83] Las perspectivas para el círculo de Fontenelle se volvieron todavía más ominosas luego de que el jesuita Le Tellier se volviera confesor real en 1709. En 1713, de acuerdo con Voltaire, Le Tellier acusó a Fontenelle de “ateísmo” ante el rey, y el *philosophe* se salvó de funestas consecuencias sólo debido a la hábil intervención del marqués d’Argenson.[84]

Gradualmente, los argumentos de Fontenelle se volvieron un lugar común entre los sectores “ilustrados” de la República de las Letras y el público en general. La traducción inglesa de su *Histoire* de 1688 reapareció en 1699 y en 1718. Con todo, hasta mediados del siglo siguió habiendo comentarios que transgredían los lineamientos fijados por los teólogos racionalistas como Jaquelot y Binet, esto es, daban una aprobación incondicional a la visión de Van Dale o no eran capaces de reiterar el reconocimiento de Fontenelle de la magia y el Diablo, e iban mucho más allá del límite de la opinión decente y por tanto se consideraban un signo cierto de adhesión a la Ilustración radical, en contraposición a la moderada. Cuando, por ejemplo, Mandeville ridiculiza la “noción vulgar de que luego de la llegada de Cristo, o al menos a partir de la predicación el Evangelio, todos los oráculos paganos cesaron de inmediato”, insistiendo —sin citar ninguna fuente— en que los “oráculos subsistieron hasta después de la llegada de Cristo”,[85] no queda del todo claro si está haciendo eco de Fontenelle o de Van Dale, pero ciertamente está adoptando una posición radical. De hecho, a lo largo de la primera mitad del siglo XVIII, Van Dale continuó siendo agrupado en todas partes de Europa con los naturalistas y los spinozistas.

En Alemania, fueron varios los escritores que expresaron hostilidad hacia Van Dale y Fontenelle, entre ellos Grapius[86] y Loescher; este último señaló en 1708 que en esos días

mucha gente declaraba que la brujería no existía y consideraba que la historia bíblica de las proezas realizadas por los magos faraones eran puro lenguaje figurativo adaptado al entendimiento primitivo de la gente común de la época. Esta actitud, señalaba, se deriva de Van Dale y, luego de él, en especial de Bekker, Lahontan y Thomasius, los tres principales propagadores de estas ideas en los países de habla alemana.[87] De acuerdo con Loescher, Van Dale es más que uno entre muchos "anti-Scriptuarii", como él llama a aquellos que desdeñan la autoridad de las Escrituras, pues se trata de alguien que sostiene que Satanás y el poder demoniaco no desempeñan ningún papel en la existencia humana y excluye toda posibilidad de magia y "posesión". Loescher, en consecuencia, clasifica a Van Dale junto con Hobbes, Spinoza y Koerbagh, como uno de los peores "Fanatico-Naturalistici".

Leibniz, por su parte, percibió claramente la conexión entre Van Dale y Bekker, observando, ya en 1691, que el ataque de Bekker a la creencia en las brujerías y en el poder demoniaco estaba enraizado intelectualmente en las ideas de Van Dale sobre los oráculos antiguos.[88] Thomasius, quien estaba familiarizado con los dos principales tratados de Van Dale, lo identifica igualmente como el principal inspirador en los países germanos de la campaña en contra de la creencia en la hechicería, las brujas y la brujería, que encuentra su punto culminante en los esfuerzos de Bekker y él mismo. En consecuencia, insta a que Van Dale sea elogiado, no condenado, una sugerencia considerada escandalosa por el pastor de Schleswig, Petrus Goldschmidt, quien le recuerda a sus lectores que Van Dale era universalmente considerado sospechoso, un autor que, incluso con la aprobación de Thomasius, no fue capaz de persuadir a ningún "teólogo ni filósofo honesto" de que sus ideas era beneficiosas para la causa cristiana. Thomasius tiene razón, asegura, en que las actitudes de la vieja época hacia la magia y el Diablo están cambiando rápidamente en Alemania. Empero, esto no se debía a que las viejas nociones estuvieran equivocadas, sino a que Thomasius y "los condenados seguidores de Van Dale" [*i.e.* Bekker] difundían insidiosamente las falsas ideas filosóficas sobre los espíritus y la brujería.[89]

Entre los defensores de la corriente principal de la Ilustración en Alemania que continuaban desaprobando el sistema completo de Van Dale, así como el de Fontenelle, estaban Buddeus en Jena y, en Leipzig, el deísta moderado Johann Christoph Gottsched (1700-1766), un discípulo de Wolff y enemigo declarado del spinozismo, quien, al mismo tiempo que favorecía la tolerancia religiosa, al igual que Locke, excluía firmemente a los "ateístas".[90] Buddeus sostenía que, así como Spinoza revivía las ideas estoicas, aquellos que en tiempos recientes "han atribuido los oráculos de los gentiles a las solas imposturas y engaños de los sacerdotes", sin permitir ninguna intervención de los demonios, estaban reviviendo las nociones de los epicúreos, y agrega "hablo aquí de Antoine van Dale".[91] Fontenelle había ayudado a difundir la perniciosa influencia de Van Dale, apunta, pero

gracias a Dios, el jesuita Baltus "refutaba a ambos".[92] El erudito Gottsched, por su parte, elaboró y comentó la traducción alemana de la *Histoire* de Fontenelle en 1730. Moderado hasta la médula, Gotschedd determinó hábilmente que quienes, como Buddeus, pensaban que Satanás había operado regularmente los antiguos oráculos y aquellos que, como Van Dale, declaraban que nunca lo había hecho, ambos estaban equivocados: la verdad se encontraba en algún punto intermedio.[93] Si bien esto sonaba muy prudente, dejaba un amplio margen entre la perspectiva "ilustrada" de un Gottsched y un Van Dale, puesto que una posición a medio camino sólo podía significar, por mucho que se reconocieran el fraude y engaño sacerdotales, que la magia existía y que el Diablo interfiere en las vidas de los hombres. Gottsched censura a Van Dale señalando que, "incluso dentro de su propia secta, es considerado un hombre de opiniones malévolas".[94]

En forma similar, en los Países Bajos, en donde la traducción de Moebius realizada por Oudaen se imprimió nuevamente en 1724, y en Escandinavia, en donde la cuestión de los espíritus y los demonios fue un tema importante durante toda la Alta Ilustración, la corriente principal moderada invariablemente calificaba y condenaba parcialmente a Van Dale. En Lund, Rydelius, cuya biblioteca contenía los dos tratados de Van Dale en latín, pero no a Fontenelle,[95] impartió seminarios privados en la década de 1730 sobre la existencia de los ángeles y los demonios en los que discutía si los espíritus influían en la vida de los hombres; en éstos, "Vandelius", como lo llama, surge como el escritor europeo primordial sobre este tema, pero también cita regularmente a Bekker y Bayle.[96] Emulando a Buddeus, cuyo estilo luterano conservador de Ilustración admiraba (a pesar de sus afiliaciones cartesianas), Rydelius condena duramente los excesos de credulidad que han ocurrido en el pasado, pero al mismo tiempo reprende a Van Dale y afirma la realidad de los espíritus y los demonios y su poder para influir en los hombres. Otro personaje prominente del imperio sueco, muy preocupado por las cuestiones de la magia y la brujería, fue Johann Dieckmann (1647-1720), quien en 1683 se volvió superintendente general luterano de los enclaves suecos de Bremen y Verden. Dieckmann también veía estos asuntos desde la perspectiva de las publicaciones y debates holandeses. Sus ejemplares de Spinoza y Van Dale estaban en latín, pero también poseía algo de francés e inglés, y tenía la mayoría de los otros ejemplares relevantes, entre ellos, el de Reginald Scot, el artículo de Bayle sobre Spinoza y panfletos en holandés a favor y en contra de Bekker.[97]

También en España, la posición típica de la corriente principal moderada de la Ilustración, difundida sobre todo por el formidable Feijóo en la década de 1720, era que mientras lo que sucedió en los antiguos santuarios y las cuevas de los oráculos (o la mayor parte) fue falso, era permisible para un cristiano ilustrado alinearse con Van Dale. Feijóo argumenta en el segundo volumen, publicado en 1727, de su *Teatro crítico universal*, la obra más crucial de la Ilustración española, que no sólo fueron la mayoría

de los pronósticos de los oráculos antiguos astutamente inventados por los sacerdotes, sino que los oráculos no cesaron de ninguna manera con la llegada de Cristo.[98] Inevitablemente, fue acusado de negar "el silencio de los oráculos con la llegada del Redentor" y de ser un seguidor del hereje "Antonio Vandale".[99] Feijóo —quien afirma que en realidad nunca ha leído a Van Dale, sino que ha trabajado a partir lo que llegó a reunir de las argumentaciones de Van Dale por medio de la *Nouvelles* de Bayle y otras revistas en lengua francesa—[100] se defiende demostrando que Van Dale declara que el Diablo nunca habló en los oráculos y que "sus respuestas siempre fueron fabricadas por los sacerdotes", mientras que él argumenta que los oráculos fueron mayormente imposturas, pero que el Diablo sí habló a través de ellos algunas veces.[101] En relación con el cese de los oráculos, es imposible, dada la evidencia histórica, no coincidir con Van Dale en que los oráculos no cesaron todos de una vez con la llegada de Cristo, como algunos Padres de la Iglesia erróneamente sostienen. Sin embargo, a diferencia de Van Dale, él afirma que los antiguos oráculos cesaron poco a poco a medida que los hombres escuchaban el Evangelio y recibían su doctrina. "Cuanto difiere la opinión de Antonio Vandale de la mía —concluye— es obvio para todo el mundo."[102]

En Francia, Baltus reafirma sus argumentos en obras posteriores, incluyendo su defensa general de la religión cristiana de 1728, declarando que toda idolatría estaba directamente vinculada con el Diablo y el poder demoniaco y que el Diablo tenía esclavizado a todo el mundo hasta que vino Cristo a liberarlo.[103] Incluso en la Francia de mediados del siglo XVIII, los *philosophes* no podían declarar públicamente una aprobación sin reservas del ultrahereje Van Dale, o incluso de Fontenelle, en el tema de los oráculos antiguos. Tampoco había perdido relevancia el tema. Nicolas Fréret,[104] erudito parisino considerado el más destacado experto del país en antigüedad clásica y religión antigua, así como en filosofía china, y en privado un deísta radical antiprovidencial a quien le gustaba sugerir sutilmente los paralelos que existían entre la metafísica de Confucio y el spinozismo, señaló al final de su vida, en 1749, que era sorprendente que el encuentro entre Fontenelle y Baltus todavía fuera una cuestión de cierta delicadeza, que "la cuestión de la naturaleza sobrenatural de los oráculos aún necesitaba ser tratada con seriedad" y que la idea de que los oráculos estaban operados por el Diablo todavía tuviera "afanosos defensores".[105] Entonces, la "superstición es una enfermedad prácticamente incurable del espíritu humano".[106]

Unos pocos años después, d'Alembert relata la Guerra de los Oráculos a su amigo Du Marsais en su *Éloge*, publicado como un prefacio al séptimo volumen de la *Encyclopédie* en 1757. Aquí sintetiza brevemente la crítica de Du Marsais a Baltus —básicamente la de Fontenelle— hallada entre los manuscritos que dejó al morir el año anterior. No obstante, mientras que restablece la conclusión de Du Marsais de que "los demonios no

eran los autores de los oráculos” y que los oráculos finalmente habían cesado sin ninguna intervención sobrenatural, exclusivamente “de una manera natural”,[107] juzgó prudente agregar que es sólo por medio de la fe que conocemos que “existen demonios” y por la fe sola que “podemos aprender aquello de lo que son capaces de hacer en el orden sobrenatural” y agrega tácticamente que en parte se debió al surgimiento del cristianismo, y no sólo a los edictos de los emperadores cristianos, que finalmente los oráculos cesaron de ser venerados.[108]

XXI. LA MUERTE DEL DIABLO

1. De Van Dale a Bekker

Durante el último tercio del siglo XVII, en Europa estaba puesto el escenario para una extendida disputa triangular entre los intelectuales conservadores, moderados y radicales, en relación con el estatus de lo sobrenatural en la vida humana y la realidad del Diablo, los demonios, los espíritus y la magia. La batalla intelectual ya había sido anunciada por Naudé y Hobbes, este último, a pesar de ser conocido por su pusilanimidad y "temor a los fantasmas y demonios" —como Bayle y, más tarde, d'Holbach les informaron encantados a sus lectores—, inyectó una medida de escepticismo respecto del poder diabólico y la realidad de los espíritus.[1] Luego, avanzando varios pasos más, desde la década de 1660, los padres fundadores del radicalismo filosófico iniciaron su campaña negando a Satanás, los espíritus y las fuerzas sobrenaturales en su conjunto, en completo desafío a las ideas establecidas.

En el breve capítulo "De los demonios" del *Tratado breve*, de cerca de 1660, Spinoza establece que Satanás y "los demonios […] es imposible que […] puedan existir", luego agrega sardónicamente que si el Diablo realmente existiera sería una criatura tan desdichada, por oponerse a Dios, que "si las oraciones ayudaran en algo, habría que rezar por él para que se convirtiera".[2] "La afición que la mayor parte de los hombres tiene a contar las cosas, no ya como son, sino como las desea —agrega en 1674—, se reconoce con más facilidad que en ninguna otra parte en estas narraciones sobre fantasmas y espectros"; y más tarde señala, en una provocadora carta a un corresponsal reticente a aceptar que no existen las apariciones ni los espectros, que le desconcertaba que quienes creían en los espíritus no dudaran de que sólo existían diablos masculinos, y si no habría también demonios femeninos, y que "aquéllos que han visto espectros desnudos no volvieran sus ojos a los genitales de éstos: quizá se deba esto al temor o a la ignorancia de que existe la diferencia".[3] Los comentarios de Spinoza fueron amplia (e indignadamente) citados durante las décadas siguientes para demostrar su inefable irreverencia e impudicia. No sin razón, Bayle llama a Spinoza el supremo adversario moderno de la creencia en los espíritus y lo sobrenatural, una declaración muy reiterada posteriormente.[4] Desde luego, también había otros resueltos oponentes a todo tipo de demonología: los hermanos Koerbagh, en su *Bloemhof*, negaban a Satanás, los hechizos y la brujería, así como a los ángeles, buenos o malos; y fueron seguidos por el abrasivo Knutzen y, más tarde, Walten, Stosch, Goeree, Collins, Radicati, Edelmann y otros.

Después de 1650, la tensión entre un naturalismo filosófico escrupuloso, que se burlaba de la creencia en la magia y lo demoniaco como parte de un ataque conceptual

más general a la autoridad, la tradición y la Revelación, por un lado, y por el otro, una visión más moderada y conservadora, era evidente en todas partes de Europa occidental y central. Los tradicionalistas se vieron fortalecidos por la autoridad eclesiástica, la tradición religiosa y el folklore, los hombres de la Ilustración moderada por filosofía cartesiana, *Malebranchiste*, empirista y mecanicista newtoniana. No obstante, mientras que la Revolución Científica, el surgimiento de la visión mecanicista del mundo y el empirismo lockeano ayudaban a erosionar las bases sobre las que descansaban las viejas nociones sobre la magia, las obras maravillosas y lo sobrenatural,[5] ni el cartesianismo con su dicotomía de las sustancias, ni la epistemología de Locke, ni la corriente principal de la Alta Ilustración proporcionaban un fundamento lógico para el repudio total de la creencia en los espíritus y la magia. De hecho, mentes destacadas de mediados y finales del siglo XVII, entre ellos Descartes, Boyle y Malebranche, en general luchaban por acomodar los espíritus, la magia y lo demoniaco dentro del elástico marco de la racionalidad científica.[6] Locke, se sabe, no hace exactamente esto, sino que postula que "el hecho de tener ideas acerca de los espíritus no basta para darnos a conocer que semejantes cosas existan efectivamente fuera de nosotros, o que efectivamente haya unos espíritus finitos, ni ningunos otros seres espirituales, salvo el Dios eterno".[7] No obstante, su epistemología tampoco hace nada para negar que "por revelación y por otras razones, tenemos fundamento para creer con seguridad que hay tales criaturas; pero como nuestros sentidos no son capaces de descubrirlas, carecemos de los medios para conocer sus existencias particulares".[8] En otras palabras, Locke también, al igual que el obispo Berkeley, deja un amplio margen para permitir que Satanás, los demonios, la magia y la brujería persistan.

En Inglaterra, hombres como Boyle, Henry More, Ralph Cudworth y Joseph Glanvill batallaron para estabilizar la creencia en la existencia y las operaciones de apariciones y espíritus, como parte de un impulso mayor por apuntalar la religión, la autoridad y la tradición.[9] En una carta a Glanvill, de mayo de 1678, que fue reproducida en holandés durante el escándalo de Bekker en 1692, More se queja enérgicamente de semejantes "filósofos de poca monta como esos hobbesianos o spinozianos y el resto de esa gentuza [que] alude desdeñosamente a la religión y las Escrituras, habiendo tantas menciones expresas de los espíritus y los ángeles; esas cosas cuyas burdas almas se inclinan a concebir como imposibles".[10] Él se alegra de escuchar constatemente informes de todos lados de "tantos ejemplos frescos de apariciones y brujerías que podrían abrir y despertar sus embotadas y aletargadas mentes a la sospecha al menos, si no a la seguridad, de que hay otros seres inteligentes además de aquellos revestidos con la triste tierra de arcilla"; quienes se inclinan a burlarse de estas "bien atestiguadas historias de brujas", los "pequeños Sir Floping [fracasos] filosóficos de esta época", como More los describe, están tan profundamente "temerosos de estas historias como lo está un simio del

látigo”.[11]

Eran exclusivamente los radicales, entonces vituperados por sus contemporáneos como naturalistas, *esprits forts* y “ateístas”, quienes rechazaban en su totalidad las nociones tradicionales sobre la magia y lo demoniaco, los espíritus, la adivinación, la posesión y el exorcismo, tanto en el contexto de la cultura alta como en la popular. Si bien hubo teóricos influyentes parcialmente opuestos a las nociones populares sobre brujería y demonios y que estaban lejos de ser radicales filosóficos, sólo estos últimos *stricto sensu* pudieron y de hecho descartaron el poder mágico y los espíritus en forma absoluta. Por lo demás, cualquiera que se opusiera a la creencia en el poder del Diablo, aun si se detenía justo antes de negar enteramente la existencia de Satanás, era capaz de ser etiquetado como un pensador “ateísta”, naturalista y libertino.

Por tanto, hay cierta justicia en el desafiante comentario de Anthony Collins, en su *Discourse of Free-Thinking*, en relación con que la humanidad estaba principalmente en deuda con el “librepensamiento” por la reciente declinación general de la creencia en el Diablo, los espíritus y las brujas, y que, en consecuencia, fue en los Países Bajos donde el proceso había llegado más lejos: “pues el Diablo ha sido enteramente desterrado [de] las Provincias Unidas, en donde el librepensamiento ha llegado a su máxima perfección; mientras que en todas las sociedades a su alrededor sigue apareciendo bajo diversas formas”.[12] “La vana aseveración de este autor”, como la llama William Whiston,[13] provocó indignación en Inglaterra y fue ampliamente despreciada sobre todo por sus supuestos en relación con el librepensamiento, pero también por la odiosa comparación con los Países Bajos. “Pues Inglaterra y Holanda —se burla sarcásticamente Jonathan Swift— eran antes los territorios cristianos del Diablo.”[14] En un contexto tan cargado, los escritores de la corriente principal no podían permitir que el retroceso de la superstición en Europa se adjudicara en primer lugar a los librepensadores ni aceptar que los proclamados cristianos no tuvieran el liderazgo. Y ciertamente, tenían razón en que la declaración de Collins pasa por alto las consecuencias más generales de las ideas mecanicistas y de la Nueva Filosofía al cuestionar y romper con las viejas nociones de los espíritus y lo demoniaco. Era el “librepensamiento lo que había curado la creencia en la brujería”, recrimina el conferenciante especialista en newtonismo y Boyle, Richard Bentley, pero más el “crecimiento general de la filosofía y la medicina” y agrega que “los dos libros más formidables que he leído sobre este tema fueron escritos ambos por sacerdotes, uno el Dr. Bekker, en Holanda, y el otro un Doctor de los suyos, cuyo nombre he olvidado”.[15]

En efecto, era claramente evidente quiénes eran los protagonistas “más fuertes” de la campaña contra el poder diabólico y la magia. Además de Spinoza, cuatro celebridades destacaban en particular. Como observó en 1751 Luis António Verney, principal vocero de la Ilustración portuguesa, los cuatro oponentes más prominentes y célebres de la

creencia en el poder satánico, los demonios y la magia en la Europa de mediados del siglo XVIII eran Anthonie Van Dale, Fontenelle, Christian Thomasius y, como apuntó Bentley, Balthasar Bekker.[16] De los cuatro, además, era incuestionablemente Bekker quien levantaba las mayores tormentas y se volvió el foco principal de la controversia.[17] Bekker, asimismo, como le asegura Bentley a Collins, definitivamente no era un "librepensador", sino un predicador y verdadero cristiano. No obstante, su tragedia fue escribir un libro que no sólo fue inmensamente influyente, sino que en esa época únicamente podía interpretarse como un asalto radical a la autoridad y las tradiciones. Por esto se lo acosó hasta expulsarlo de su púlpito, declararlo un agente del spinozismo y el "ateísmo", y deshonrarlo públicamente.

Hijo de un predicador westfaliano de Bielefeld, Bekker nació en marzo de 1634 en la villa frisia de Metslawier, cerca de Doccum, en donde su padre era ministro. Después de estudiar teología y filosofía en Groninga, a principios de la década de 1650, justo cuando la mayor disputa entre los cartesianos y los anticartesianos convulsionó a las universidades holandesas por primera vez,[18] Bekker comenzó su larga y tormentosa carrera como predicador protestante. Piadoso, celoso de la moral protestante, honrado aunque también buscaba atraer la atención, desde el inicio lo destacó su espíritu inquisidor, ávido interés en la ciencia y ansias de superación —y de que se viera su superación— intelectual.[19] Un ferviente cartesiano, que encontró una creciente oposición entre sus colegas en Friesland, Bekker fue transferido en 1674 a predicar en una posta rural vecina de Holanda. Poco después, recuerda, visitó a Spinoza y tuvo una larga discusión con él, en la cual este último reconoció haber escrito el *Tratado teológico-político*.[20] Este encuentro no reflejaba su gusto por la filosofía de Spinoza, sino su compromiso intelectual y deseo de estar a la vanguardia.

Se mudó a Ámsterdam en 1679 y rápidamente dejó su huella en la metrópoli, combinando su entusiasmo académico con una desafortunada inclinación a levantar oposición con sus maneras inoportunas e imprudentes. Comenzó su cruzada contra el "imperio de Satanás", que habría de ensombrecer el resto de su vida, sumergiéndose en la "controversia de los cometas" que agitó al mundo erudito a principios de la década de 1680, después de que se vieron varios cometas que levantaron una ola de especulaciones crédulas durante el invierno de 1680-1681.[21] Siguiendo a Graevius, quien denuncia las nociones populares sobre los cometas en su *Oratio de cometis* que apareció en 1681, y a Bayle, cuyo poderoso *Pensées diverses sur la comète* salió en marzo de 1682, Bekker, cargado de trabajo y retrasado en el tema, no publicó hasta 1683, pero no fue menos inflexible con los cometas que con los portentos sobrenaturales.[22]

Para cuando Bekker comenzó su *magnum opus*, el *Betoverde Weereld* (*El mundo embrujado*, cuatro volúmenes, Ámsterdam, 1691-1693), a finales de la década de 1680, ya se había convertido en un típico representante de la Alta Ilustración protestante ávido

por acomodar en la teología los últimos hallazgos filosóficos y científicos. Su biblioteca de más de 1 500 volúmenes reflejaba el amplio alcance científico y filosófico de sus intereses. Además de Huygens y Leeuwenhoek, tenía en sus estantes a Overkamp, Blankaart y otros exponentes de la nueva medicina cartesiana, y tiradas de revistas eruditas, entre ellas los 19 volúmenes del *Acta Eruditorum* (1682-1698) y la *Bibliothèque Universelle* de Le Clerc.[23] Poseía las obras de Descartes, Clauberg, Wittichius, De Raey, Malebranche y Régis, así como las historias críticas de Richard Simon, la *Medicina Mentis* de Tschirnhaus, la *Lógica* (1691) de Petrus van Balen y toda una colección sobre brujería y demonología, incluyendo las obras de Van Dale y la edición de Leiden de 1609 de *Discoverie of Witchcraft* (1584) de Reginald Scot, cuya aparición en "bajo holandés", de acuerdo con John Beaumont, había provocado que "no pocos, desde entonces, tanto letrados como iletrados […] se volvieran escépticos y se convirtieran en libertinos respecto de la magia".[24]

A medida que absorbía la literatura relativa a los espíritus, la posesión y las brujas, crecía su compulsión por decir lo que pensaba. En noviembre de 1689 provocó un revuelo al criticar públicamente las ideas populares sobre Satanás y los demonios. Poco después publicó, en una traducción holandesa, el relato de un juicio de brujería sostenido en Beckington, Somerset, enviado desde Inglaterra, en el que califica que las supuestas "pruebas" eran absurdas y llama a la "bruja de Somerset", una "pobre anciana probablemente más devota que la mayoría de quienes la acusaban".[25] Sus colegas en el consistorio comenzaron a pre-ocuparse de que su franqueza creara dificultades serias. Su anuncio, en el pan-fleto de la bruja de Somerset, de que estaba preparando una obra mayor para probar concluyentemente que los pactos con el Diablo eran imposibles[26] hizo que acudieran a su mujer para que los ayudara a disuadirlo de publicarla. A medida que lo trabajaba, el texto creció hasta convertirse en la más monumental y completa investigación sobre Satanás, la demonología, los espíritus, las apariciones, la magia, los encantamientos y la brujería —cuatro volúmenes que abordaban el tema desde todos los ángulos: histórico, filosófico, de las Escrituras y judicial—, llegando más lejos que ningún otro escrito. De hecho, "desencantar el mundo" se había vuelto la misión de Bekker en la vida.[27]

Bekker fue absolutamente minucioso. En el Libro I reseña toda la historia de las ideas del hombre sobre brujería y demonios, sosteniendo que los judíos, los primeros cristianos y los Padres de la Iglesia desafortunadamente no sólo habían mantenido, sino que llevaron más lejos las "ideas paganas" sobre la magia y los espíritus que, de hecho, no tenían nada que ver con la auténtica creencia cristiana.[28] Las cosas se pusieron peor, declara, con la Iglesia medieval, que deliberadamente alentó la superstición popular y el miedo al poder del Diablo y las brujas.[29] Burlándose del enredo aristotélico de Aquino sobre los espíritus, culpa a los teólogos medievales de alentar las especulaciones absurdas

sobre el número de actividades de los ángeles, buenos y malos, cuando las Escrituras no proporcionan prácticamente ninguna información al respecto.[30] La Reforma, sostiene, trajo alguna mejora, pero en aspectos cruciales no logró completar la tarea de purificar el cristianismo. En consecuencia, cierto nivel de "superstición" persistió todavía entre las Iglesias protestantes.[31]

En los siguientes volúmenes, Bekker expone sus objeciones, desde la filosofía y las Escrituras, a las ideas establecidas sobre la magia, Satanás, los espíritus y la brujería. Él cree fielmente en todo lo que formulan las Escrituras con claridad y precisión, y por tanto reconoce que Satanás y los ángeles existen.[32] Más tarde, rechaza indignado la acusación de que no aceptaba "la existencia del Infierno y el Diablo".[33] Lo que él negaba era la convicción casi universal de que Satanás, los demonios o cualquier espíritu podían, a través de hechizos, posesiones, brujerías o cualquier otro recurso mágico, alterar el funcionamiento normal de las leyes de la naturaleza e influir en las vidas de los hombres. Apegándose rígidamente a la dicotomía de Descartes del "pensamiento" y la "extensión", Bekker declara que, por ser sustancias distintas, toda interacción entre las dos es imposible, de modo que los espíritus malignos, cuya esencia es el "pensamiento", no pueden influir en los cuerpos más de lo que los cuerpos pueden influir en los espíritus.[34] El contacto entre los espíritus incorpóreos y los humanos es completamente imposible. Tampoco puede haber contradicción alguna entre las verdades de la filosofía y la teología, de modo que así como la razón prueba que los cuerpos y las almas son distintos, las Escrituras igualmente confirman que las almas tienen una existencia separada de los cuerpos.[35] "En vez de cuestionar la exactitud o autoridad de Descartes", señala el historiador de las Iglesias Johann Laurenz Mosheim (1694-1755), Bekker "encaja perfectamente las narraciones y doctrinas de las Escrituras conforme a los principios y definiciones de este filósofo".[36]

Dios Todopoderoso, sostiene Bekker, es el único poder sobrenatural capaz de cambiar el curso de la naturaleza y afectar a los hombres. Dios tiene este poder, no así cualquier "pensamiento" ni "extensión", ni una única sustancia que combine ambos, "como delira Spinoza".[37] Más bien, Dios suplanta cualquier sustancia. Además de Dios, sólo los ángeles buenos actúan sobre los hombres puesto que son herramientas de la voluntad divina. Aun así, no se puede acceder por medio de la razón a nada relativo a los ángeles, y dado que las Escrituras revelan tan poco es ocioso especular sobre su número y capacidades. Buena parte del Libro II está dedicada a demostrar que los ejemplos en las Escrituras que comúnmente suponen la influencia de Satanás sobre los hombres no son nada de ese tipo. Bekker estira la metodología exegética de Cocceius hasta el límite, o como mejor lo expresa el *Acta Eruditorum*, "pervierte en innumerables partes el significado directo de las Escrituras con gran audacia", cuando declara que las aparentes

intervenciones del Diablo en la Biblia sólo son poéticas, referencias alegóricas a las inclinaciones malévolas de los hombres.[38] En efecto, Bekker se empeña en explicar cada intervención del Diablo y los demonios en las Escrituras como elementos puramente figurativos. Entonces, Satanás no se convirtió realmente en una serpiente para tentar a Eva y provocar la Caída; ni el Diablo tentó a Cristo, o para el caso, a Job, Pablo o cualquier otro.[39] Es más, argumenta, no hay base en las Escrituras para creer en la posesión o el exorcismo, ni ninguna indicación de que algún profeta pueda expulsar a los malos espíritus.[40] La obligación de cada cristiano, insiste, es negar que el Diablo posee algún conocimiento sobrenatural o dispone de un imperio en la tierra. Pues la noción de que Dios emplaza parte de su poder en el Diablo, por muy extendida que esté, es completamente absurda, una forma de maniqueísmo que le resta mérito a la majestad de Dios y la pureza de la fe cristiana.[41] Dios, en consecuencia, garantiza que el Diablo permanezca completamente impotente encerrado seguro en el Infierno.

El Libro III examina la variedad de procesos mágicos en los que cree la gente. Aplicando su dualismo cartesiano de los cuerpos y los espíritus como sustancias separadas que no pueden interactuar, Bekker descarta toda posibilidad de conjuros o pactos con el Diablo, y por tanto de brujerías, hechizos, exorcismos y magias de cualquier tipo.[42] Incluso la realidad de los prodigios sobrenaturales causados por los magos de los faraones "con sus encantamientos", relatados en el Éxodo y aceptados por Hobbes, se vuelven puramente figurativos en Bekker.[43] De igual modo, la posesión y el exorcismo se proclaman imposibles y nunca han existido.[44] La adivinación, sostiene, es invariablemente fraudulenta, puesto que los "llamados adivinadores" nunca revelaron nada del futuro ni pueden hacerlo, pues les falta la previsión sobrenatural. Y, no importa cuánta gente crea lo contrario, tampoco existen los fantasmas, apariciones y espectros, pues las leyes de la naturaleza determinadas por la "philosophia" excluyen cualquier posibilidad de este tipo.[45] De igual modo, no hay maldiciones reales, casas hechizadas, seres endemoniados, hechizos mágicos o encantamientos que mantengan a raya a los malos espíritus.

El Libro IV examina el vasto catálogo de casos supuestamente atestiguados de brujería, posesión, exorcismo, lugares hechizados, presagios y apariciones, mostrando la tendencia inherente en la humanidad a atribuir a fuerzas sobrenaturales los acontecimientos excepcionales para los que carecen de una explicación natural, y las desafortunadas consecuencias de hacerlo.[46] Ridiculiza en general la creencia en los fantasmas, en los cuentos populares mágicos como "El flautista de Hamelin" y deplora las historias que los padres le cuentan a los niños, y en particular la "increíble credulidad de la gente común en Alemania",[47] pero reserva su principal indignación para los juicios a las brujas, sobre los cuales, durante años, había acumulado diligentemente reportes de

Alemania, Gran Bretaña, Dinamarca y Suecia. Bekker reprende a los cleros luterano y anglicano, así como al católico, por alentar deliberadamente al pueblo común en su mórbida credulidad y por presionar a los magistrados a atormentar y quemar a los pobres desdichados acusados de brujería.[48] Erradicar tan supina ignorancia y superstición cultivada durante tantos siglos y negar sus perniciosas consecuencias es una tarea titánica, pero también la obligación cristiana de las Iglesias, escuelas y cortes: "uno ve entonces, claramente, que no habría magia alguna si los hombres no creyeran que la magia existe".[49] Si los magistrados persiguieran a los que presentan alegatos de brujería para hacer que presenten pruebas adecuadas con la mitad del celo con el que torturan a los desdichados acusados para extraerles confesiones, pronto se daría fin, sugiere Bekker, a la quema de brujas.

2. El escándalo público

Los "errores" de Bekker en su lucha por desencantar el mundo, al repudiar el poder del Diablo y los malos espíritus, observa Mosheim, "excitaron grandes tumultos y divisiones no sólo en todas las Provincias Unidas, sino también en varias regiones de Alemania, en donde varios doctores de la Iglesia luterana se vieron alarmados por su progreso y se levantaron para oponerse a él".[50] De hecho, medido en términos de publicaciones generadas, el escándalo de Bekker fue con seguridad la más grande controversia intelectual de la Alta Ilustración europea, lo que se puede apreciar en el estupendo número de 300 publicaciones a favor y en contra.[51] Por otra parte, como veremos, tuvo un alcance geográfico mucho más amplio que los Países Bajos y Alemania. El uso que hace Bekker de los conceptos cartesianos para combatir el poder de Satanás, la interferencia demoniaca y la magia fue triunfalmente erigido por los teólogos conservadores como una prueba de que el cartesianismo genera el escepticismo respecto de Satanás, los ángeles y, en consecuencia, alienta la negación del Cielo y el Infierno, y por lo tanto, lleva en última instancia al spinozismo.[52] Los voetianos, por su parte, consideraban a Bekker parte integral de la ofensiva radical intelectual, un escritor que blandía la filosofía junto con la nueva crítica bíblica con el propósito final de subordinar la teología a la filosofía.[53] Con todo, los cartesianos y cocceianos vilipendiaban por igual los argumentos de Bekker, declarando que había sobrepasado lo que permitían aventurar los principios de Descartes o Cocceius.[54]

De manera que el escándalo en parte fue un nuevo combate amargo entre cartesianos y anticartesianos, cada uno denunciando al otro por instigar, o no ser capaces de combatir, el progreso del spinozismo, y ambos vilipendiaban a Bekker. No obstante, las ramificaciones se extendían mucho más allá de esto. Pues la controversia sobre el Diablo

y la magia en una escala sin precedentes y probablemente también en su acritud, rápidamente impregnó la conciencia popular y toda la esfera pública. Numerosos informes sugieren que la conmoción precipitó un cambio fundamental en la actitud en el pueblo común, así como entre los educados.[55] El pastor de Middelburg, Carolus Tuinman, por ejemplo, expresamente atribuye a Bekker, y a la conmoción que rodea su libro, el alejamiento de la población holandesa de la creencia en el poder diabólico en la década de 1690 y años posteriores, y el creciente escepticismo en la sociedad sobre la realidad de Satanás, los demonios, los ángeles, las apariciones, la brujería y los conjuros.[56] En su requerimiento a los Estados provinciales de que prohibieran el libro de Bekker, los sínodos de Holanda declararon que la obra había generado más turbulencia "tanto dentro como fuera de la Iglesia protestante que ningún otro libro que se haya escrito" y no sólo escandalizó a los fieles cristianos, sino que alentó extensamente a los "ateístas y burlones", proporcionando nuevos textos para la blasfemia y la ridiculización en una época en la que "el desprecio por las Escrituras, y la irreligiosidad se propaga rápidamente".[57]

La escala del asunto se refleja en las ventas del libro. Los dos primeros volúmenes, con un total de más de 400 páginas, aparecieron en dos ediciones en 1691, en Friesland y en Ámsterdam, que suman 5 750 ejemplares vendidos en dos meses, un desempeño asombroso para el siglo XVII.[58] De acuerdo con Bekker, quien inspeccionaba metódicamente y autenticaba con su firma todos los ejemplares para eliminar los defectuosos, se habían vendidos más de 8 000 en enero de 1693.[59] Bajo cualquier cálculo, *De Betoverde Weereld* era un éxito de ventas. Panfletos a favor y (con más frecuencia) en contra de Bekker salían de las prensas, no solamente de Ámsterdam y La Haya, sino también de Utrecht, Dordrecht, Enkuizen, Middleburg y Franeker. Aunque numerosos profesores entraron en la refriega o fueron arrastrados a ella sólo tres refutaciones —las de Melchior Leydekker, Petrus van Mastricht y Pierre Poiret— aparecieron en latín, y a la primera de éstas le siguió una versión en holandés.[60] Tan inmensa era la participación pública que los estudiosos se vieron obligados a discutir en lengua vernácula.

Mas, ¿por qué había tanto interés? La mayor parte de lo que se publica, señala un pastor, se ignora. Con todo, de pronto, incontables jóvenes y sus padres estaban inmersos en el texto de Bekker. Esto sería inconcebible, sugiere, si no fuera por el corrosivo efecto que tienen en la sociedad el escepticismo filosófico y la irreligión. Le llegaron informes que mostraban que la obra de Bekker le agrada "especialmente a ciertas mentes inteligentes […] que habitualmente arman tanto alboroto con la razón y la filosofía que están ansiosos por contraponérsela a la Biblia e incluso —siguiendo a Spinoza— al mismo Todopo-deroso".[61] Por consiguiente, si Bekker era el instrumento, la "filosofía" o el nuevo "Diablo", como algunos la llamaban, era el verdadero culpable.

Y ¿cuáles eran exactamente las fuentes intelectuales de los principios de Bekker? La inspiración cartesiana estaba clara, como también la de Van Dale, con quien Bekker admitía estar en términos amigables e intercambiar ideas e información.[62] De igual manera, Bekker reconocía su deuda con los ingleses del siglo XVI, Reginald Scot y el ministro hugonote, Benjamin Daillon. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas estaban mucho más interesados en desenmascarar al no declarado, prohibido manantial del "sistema" de Bekker que en materiales tan obvios como Descartes y Van Dale.

A Bekker, de hecho, constantemente se lo acusaba de seguir a Hobbes y Spinoza y de ser parte de la filosofía "ateísta". Hobbes fue invocado constantemente a lo largo del asunto Bekker. Con todo, no hay referencia o alusión a Hobbes en los escritos de Bekker, y él mismo protestó diciendo que no había leído el *Leviatán* hasta después de la publicación de sus dos primeros volúmenes, cuando se enteró de que sus enemigos lo etiquetaban como "hobbesiano".[63] Hobbes, en efecto, era sólo en forma muy superficial parte del escándalo de Bekker. El verdadero asunto, como lo aseguraban innumerables escritores, era Spinoza. Bekker lo menciona varias veces, aunque (desde luego) siempre negativamente, y directamente fue crucial para su pensamiento, en particular en lo que se refiere a su metodología exegética y su descripción de Dios que, como el mismo Bekker sostiene, se erige casi directamente en oposición al concepto de Spinoza.[64] Además, se puede ver claramente la influencia de Spinoza detrás de la declaración de Bekker de que la razón filosófica es el único criterio válido cuando se investigan las "cosas naturales" y que las Escrituras no pretenden enseñar la verdad sobre los fenómenos terrenos sino proporcionar una explicación adaptada al entendimiento del pueblo ordinario, de modo que los ayude a rendir obediencia a los mandamientos de Dios.[65]

Bekker negó indignado que subordinara la teología a la filosofía como lo hacían lo spinozistas, anunciando que el Texto Sagrado era la única y suprema autoridad en las cuestiones de la salvación.[66] No obstante, puesto que las Escrituras raramente explican "las cosas naturales" como son, la "razón debe enseñar cómo interpretar las Escrituras en el área correspondiente a las circunstancias de la naturaleza".[67] Bekker, en efecto, contradice el sentido directo de buena parte de las Escrituras, y no sólo de las Escrituras, como Melchior Leydekker y otros críticos conservadores señalaron, sino también de todo lo que Eusebio, Origen y muchos otros Padres de la Iglesia han pronunciado en relación con los oráculos y las operaciones de Satanás en los tiempos paganos, y el cese de los oráculos y las adivinaciones paganas con la llegada de Cristo: "ahora bien, si el sentimiento del Sr. Bekker tiene lugar —observó Le Clerc—, habrá que decir que todas las pretensiones de los antiguos cristianos eran falsas y que todos los razonamientos de esos grandes doctores de la Iglesia a favor de su religión no tenían otro fundamento que este miserable error popular".[68] Si Bekker estaba en lo correcto, entonces el advenimiento de Cristo, después de todo, no había contenido decisivamente el imperio de

Satanás en la Tierra.

El "sistema" de Bekker para desencantar el mundo indudablemente implicaba sortear el problema del significado directo de las Escrituras y las palabras de los Padres de la Iglesia, y abrazar ideas exegéticas cercanas a las de Spinoza.[69] Es más, para considerar plausible su tesis de que las supuestas referencias al Diablo en las Escrituras eran de hecho interpretaciones erróneas de expresiones hebreas que designaban "personas malvadas", Bekker con frecuencia cuestiona la confiabilidad de los pasajes de la Biblia de los Estados, sugiriendo que hay errores en la traducción que, según los críticos, estaban dirigidos a incitar a los impíos a alegar que había un grave engaño, incluso deliberado, del pueblo.[70] "Que lo haga un ateísta, un spinozista o un librepensador es de esperarse", comenta un escritor, pero parece increíble que lo diga un ministro de la Iglesia protestante.[71] Jacobus Koelman, un teólogo calvinista fundamentalista, al mismo tiempo que enfatiza el parentesco de las ideas de Bekker con las de Hobbes, y en especial con las de Koerbagh, sobre demonología, magia y espíritus,[72] considera que las declaraciones de Bekker combaten el malicioso truco de Spinoza.[73] "Nuestro famoso Bekker", sermonea a sus lectores, "ha conocido a esta persona y fue deliberadamente —al parecer motivado por la curiosidad— a visitarlo; lo que aprendió allí podemos conjeturarlo comparando su libro con el de Spinoza".[74]

Bekker, desde luego, no priva a las Escrituras de todo contenido de verdad, como Spinoza, pero sostiene que el Texto Sagrado, incluyendo las enseñanzas de Cristo, se ajusta a la ignorancia y credulidad del entendimiento de la gente común de la época. De ahí que incluso aquellos críticos que simpatizaban con su ataque a la superstición popular y los juicios a las brujas repudiaran su marco conceptual en su conjunto, por ser filosófica y teológicamente demasiado radical. Bayle, si bien aprobaba la campaña de Bekker en contra del supersticioso temor a los demonios y la magia, objetaba (no se sabe si sinceramente o no) que hubiera sobrepasado los límites de lo aceptable en un escritor cristiano.[75] Le Clerc y la *Bibliothèque Universelle* se vieron igualmente obligados a distanciarse de su posición.[76] La ironía trágica era que Bekker estaba convencido de que nadie le había asestado a Spinoza un golpe tan devastador como el suyo.[77]

Petrus van Mastricht, en Utrecht, vinculó a Bekker con Spinoza y también con el escándalo sobre la *Philosophia S. Scripturae Interpres* (de Meyer). El verdadero significado de este alboroto, apremiaba, era que demostraba que, a pesar de que Bekker desautoriza la filosofía "en las cuestiones de la Salvación", la pone por encima de las Escrituras y sacrifica la teología al axioma: "la filosofía es la intérprete infalible de las Escrituras".[78] ¿Acaso la afirmación de Bekker no prueba que en todo lo que no esté relacionado directamente con la Salvación, la filosofía se sitúa por encima de la teología? Sin duda, Mastricht tenía razón. Lo que estaba en juego, insiste, era parte de una

discusión mayor entre la filosofía y la teología por la supremacía en la sociedad: "¿Van las Escrituras a ceder ante la filosofía o la filosofía ante las Escrituras?"[79] O las Escrituras representan la verdad eterna y son la auténtica palabra de Dios, sostiene Mastricht, o el mundo será invadido por la filosofía, el escepticismo y el ateísmo.[80]

Mientras la mayoría de la lluvia de panfletos en contra de Bekker estaba escrita por pastores protestantes u otros hombres de la Iglesia, los defensores de Bekker, aquellos a quienes las mentes radicales les atribuían "razones y entendimiento ilimitados", eran hombres laicos con una visión del mundo predominantemente secular.[81] De acuerdo con Goeree —y el aliado más franco, el republicano radical Ericus Walten— muchos miembros de "mente filosófica" o "amantes de la razón" de la clase dirigente estaban disgustados por la ola de sentimientos en contra de Bekker que se nutría de la crasa superstición de los iletrados.[82] El mismo Bekker señala que sus seguidores en Ámsterdam pertenecían a los sectores laicos más educados de la sociedad, mientras que sus atacantes de línea dura ortodoxa encontraban apoyo principalmente entre los estratos bajos menos sofisticados.[83] En Leiden, se sabe que muchos estudiantes aplaudían a Bekker.[84] Sin embargo, la mayoría de los simpatizantes, temerosos de la represión —Walten los llama "nicodemites"—, escondieron la cabeza, considerando que lo más prudente era permanecer en silencio,[85] aun cuando la escala de la conmoción y la fuerza irresistible del debate simultáneamente envalentonara a otros a aparecer públicamente y desplegar la bandera de la "filosofía" y por primera vez criticar abiertamente a la Iglesia protestante y sus actitudes y procedimientos. "Nadie en años ha hecho tanto", lamentaba uno de los panfletarios, como Bekker con sus libros para promover la causa de los "ateístas, librepensadores y burladores de las Escrituras".[86]

Era previsible que los librepensadores y *Spinozisten* de Holanda se reunieran detrás de Bekker y explotaran el alboroto para promover sus ideas. De hecho, todos estaban de acuerdo en que lo que los adversarios llamaban el "ateísmo de Hobbes y Spinoza", y Walten la "pura luz de la filosofía", estaba ganando un nuevo y mayor ímpetu.[87] Un golpe famoso de la filosofía radical clandestina fue la producción ilegal de cinco medallas triunfales celebrando el "asesinato" del Diablo por parte de Bekker, embellecidas con concisas etiquetas en latín, varias o todas ellas fundidas por el famoso medallista de Leiden, Johannes Smeltzing.[88] Una de éstas (véase la lámina 18) retrata a Bekker como el "Hércules frisón" blandiendo un poderoso palo (la filosofía) con el cual despacha a Satanás retratado como un dragón de muchas cabezas.[89] Un tumulto tan grande, sostiene Koelman, alienta a los "nuevos saduceos", como él y Jacobus Leydekker llamaban a los seguidores de la nueva "religión de la filosofía", a "elevar sus voces" y avanzar *en masse*.[90]

Entre aquellos lo suficientemente intrépidos como para apoyar en forma impresa las

ideas de Bekker, el más ácido fue por mucho el escritor político orangista —y autor de las apostillas latinas de las medallas de Smeltzing— Ericus Walten (1663-1697). Por declarar que los predicadores que recriminaban a Bekker se comportaban ellos mismos como inquisidores que, si no se les ponía freno, iban a convertir a "nuestros libres Países Bajos" en algo peor que "España, Italia y todo el resto de países papistas" etiquetando a todos aquellos que se les oponían como "Spinosisten, Hobbesianen en Socinianen", él mismo fue públicamente denunciado como un "spinozista" cuyo propósito era incendiar más la situación.[91] Si bien no fue exactamente un "spinozista", Walten era ciertamente un radical en el sentido filosófico y republicano, que tenía el *Bloemhof* de Koerbagh en alta estima y orgullosamente admitía ser un líder del movimiento filosófico clandestino; de hecho, se jactaba de ser la paja principal en el ojo del partido antibekkeriano.[92] No sólo seguía a Luis Meyer en proclamar la supremacía de la filosofía, sino que la "filosofía" en su discurso claramente implicaba una campaña pública para ilustrar al pueblo y superar a aquellos, sobre todo eclesiásticos, cuyo interés era mantener a la gente en la superstición y la ignorancia.[93] Al mismo tiempo que iba más allá de Bekker en su rechazo total a Satanás y los demonios —el único "Diablo" que estaba dispuesto a reconocer era el "diablo" terrenal Luis XIV—, criticaba la actitud de las Iglesias con una vehemencia sin precedentes. "Se ha mantenido al pueblo ignorante y ciego por demasiado tiempo", sostiene en uno de sus panfletos probekkerianos, como si fuera "el asno de Balaam".[94] "Dado que la luz de la clara filosofía brilló por primera vez en este siglo —afirma—, el monstruo de los fantasmas, la brujería y el miedo y terror al Diablo, han ido debilitándose gradualmente", hasta que finalmente el heroico Bekker se levantó para combatir al propio Satanás y la credulidad popular retrocedió más rápidamente, de modo que "ahora, la crasa superstición del pasado alimentada por la ignorancia y los intereses del clero está siendo destruida por el poder de la verdad".[95] Estamos agradecidos, afirma, de que haya suficientes regentes "ilustrados" para garantizar que los esfuerzos de los "sínodos por lograr que los estados prohíban las ideas y los libros de Bekker sean rechazados.[96]

Dejándose llevar por el entusiasmo filosófico, Walten denunció incansablemente a los atacantes de Bekker como "sediciosos usurpadores nostálgicos del Diablo", ávidos por robarles a los hombres el derecho a pensar por sí mismos, oscurantistas que querían que el debate se efectuara en latín, de modo que el hombre común permaneciera excluido y sin contaminarse por la "filosofía".[97] Incluso llama a sus antagonistas "adoradores del Diablo" y "perturbadores de la paz pública" que aspiran a restaurar al Diablo en su trono, así como los jacobitas, rebosantes de traición, intentaron regresar a Jacobo II al trono británico.[98] Denunciado en noviembre de 1692 por el sínodo de Holanda del Sur ante la corte suprema provincial de Holanda por blasfemar y calumniar a la Iglesia protestante,

finalmente Walten fue arrestado en La Haya en marzo de 1694.[99] Con él en prisión, el *procureur-generaal* del Hof comenzó una larga investigación de sus escritos. Siendo las acusaciones que enfrentó potencialmente susceptibles de representar graves penas, entre ellas que supuestamente dijera que el relato del Nuevo Testamento en donde Cristo es tentado por el Diablo son puras "bagatelas", se lo dejó meditar en prisión durante tres años sobre los beneficios de la filosofía, mientras su caso se fundamentaba interminablemente. Desesperado ante la posibilidad de que Guillermo III no llegara a rescatarlo y sin encontrar respuesta a sus repetidos ruegos por que concluyeran su caso, murió en su celda, probablemente suicidándose, desprestigiado en todo el mundo como un blasfemo sin Dios, en 1697.[100]

Si vincular a Bekker con Descartes ponía incómodos a los cartesio-cocceianos en la Iglesia y las universidades, conectarlo con el "cartesiano ateísta Spinoza", como lo describe Koelman, "por quien hoy en día se llama *Spinosisten* a todos los ateístas entre nosotros",[101] era un recurso para enlodar a Bekker y a Descartes y maximizar la asociación del espíritu crítico filosófico con Spinoza en las mentes de la gente. También se esperaba que empatar los esfuerzos de Bekker con Spinoza serviría para, si no dañar fatalmente, al menos obstruir extensamente el progreso de la "filosofía", haciendo retroceder al espíritu crítico "filosófico", por así decirlo, a su jaula y equiparando la Nueva Filosofía y a Bekker con el naturalismo y el ateísmo. De esta manera, los tradicionalistas una vez más podrían subordinar la razón a la autoridad y reafirmar la hegemonía de la teología. A las protestas cartesianas de que las ideas de Bekker no eran auténticamente "cartesianas", sino ideas cartesianas pervertidas, varios escritores respondieron objetando que éste no era el punto, porque el verdadero tema era que Bekker anulaba las enseñanzas de la Iglesia y adhería en forma ilimitada a la filosofía como instrumento para interpretar al hombre, Dios y el universo; y lo había hecho desde el interior de la Iglesia protestante.[102] La "filosofía", declaraba uno, era el verdadero "diablo" que devoraba los intestinos de la Iglesia pública. ¿Cómo podían los creyentes levantarse al unísono para combatir a los *Hobbesianen* y *Spinosisten* mientras la propia Iglesia estaba enferma en su mismo corazón con la "filosofía"?[103] Por muchos esfuerzos que hicieran, sostiene Koelman, los cartesianos y aquellos que abrazaban la filosofía mecanicista no podían deshacerse de Bekker ni de Spinoza. Spinoza, argumentaba, derivaba sus principios fundamentales de Descartes, "especialmente de la duda de todo con el fin de encontrar la verdad", la noción de la certeza y la infalibilidad de la razón matemática, la técnica de interpretar las Escrituras como un reflejo de los imaginarios y prejuicios de los hombres, el "dogma" del movimiento de la tierra alrededor del sol y, por último, la "demostración de todo por medio del razonamiento filosófico".[104] Spinoza había creado su "religión filosófica" a partir de los ingredientes cartesianos y ahora, con el apoyo de Bekker, estaba lista para desafiar toda religión, autoridad y tradición

establecidas.

3. Las Iglesias divididas

La convulsión no estuvo de ninguna manera confinada a la Iglesia protestante. Las disputas también involucraron a los luteranos, remostrantes, menonitas, colegiantes y otras Iglesias, y, en general, las reacciones en contra fueron bastante hostiles. En efecto, *Betoverde Weereld* de Bekker puso en su contra a todas las Iglesias holandesas y facciones teológicas.[105] Limborch varias veces menciona el asunto en sus cartas a Locke, criticando el excesivo celo de los opositores de Bekker y lamentando que un hombre tan devoto, erudito, justo e imparcial se hubiera puesto imprudentemente en semejante posición, pero de igual manera desecha sus doctrinas como inadmisibles. Asegura que hay demasiada superstición en el mundo, pero declarar que los malos espíritus nunca han asaltado a los hombres y que Adán y Eva no fueron llevados por el mal camino por el Diablo, no "atribuirles a los buenos ángeles lo que el mundo cristiano unánimemente cree que se les atribuye en las Escrituras", más que "contradecir las opiniones de la comunidad de cristianos" es simplemente inaceptable.[106] Sólo entre los colegiantes ultraliberales hubo algún apoyo teológico significativo a Bekker, aunque incluso allí la corriente dominante condenó sus ideas, provocando feroces altercados a mediados de la década de 1690 en relación con los ángeles y los demonios, en los cuales, una facción conducida por Herman Bouman y un tal J. Pel adoptó posiciones que recuerdan las de Bekker o incluso son teológicamente más radicales.[107] Pel, quien comenta que mucha gente, incluido él mismo, cambió sus opiniones sobre los espíritus y los demonios a raíz de sus lectura de Bekker,[108] no sólo insiste en que el Diablo no opera en el mundo o en los hombres, sino que también niega la existencia misma de los ángeles y los demonios.[109]

También hubo reacción entre los teólogos marginales disidentes que tenían sus propios seguidores, tales como el influyente Willem Deurhoff (1650-1715), quien carecía de una historia académica formal y sabía poco latín, pero se había sumergido en la Nueva Filosofía a través de las traducciones que Glazemaker había hecho de Descartes y Spinoza.[110] Detestado por las Iglesias organizadas por ser el líder de una tendencia popular filosófico-teológica en cierto modo semejante a la cuasirreligión universal de los radicales, Deurhoff, al mismo tiempo que detestaba a Spinoza, de quien nunca tomó mucho prestado, mostraba el atractivo de un nuevo tipo de teología del hombre común establecida fuera de las Iglesias. Deurhoff coincidía con la máxima de Bekker de que la mente y la extensión no podían interactuar y por lo tanto "ni las almas de los humanos, ni los ángeles, ni los demonios podían actuar sobre cualquier cuerpo o espíritu separado de

sí mismo”.[111] Sin embargo, en vez de descartar con Bekker toda acción de los espíritus sobre los hombres, él adopta la solución “ocasionalista” de Geulincx, postulando la absoluta sincronía de los cuerpos y las mentes por medio de la intervención divina.[112] La acción de las almas humanas sobre los cuerpos a través de la voluntad divina es, en términos conceptuales, exactamente el mismo tipo de proceso que las operaciones de Satanás, los demonios y los ángeles y otros espíritus sobre los cuerpos. De esta manera, Deurhoff creía haber demostrado filosóficamente que los relatos de la Biblia sobre los espíritus que actúan sobre los hombres, las posesiones e incluso la aniquilación de todo el ejército asirio por parte de los ángeles exterminadores podían ser literalmente verdad.[113]

Sin embargo, fue la Iglesia protestante la que encabezó la lucha contra Bekker desde el principio hasta el fin o, más precisamente, las dos embestidas rivales de la campaña antibekkeriana, pues dentro de la Iglesia pública se plantearon dos soluciones opuestas al asunto. El consistorio de Ámsterdam, un cuerpo relativamente liberal comparado con el de Róterdam, Utrecht o Middelburg y con una fuerte presencia cartesio-cocceiana, había buscado durante mucho tiempo minimizar la fricción teológica en la ciudad, equilibrando cuidadosamente los bloques voetianos y cocceianos entre sus predicadores en la puja de los burgomaestres.[114] De ahí que, mientras que ambos grupos repudiaban las ideas de Bekker, surgieran dos respuestas distintas e incompatibles. Los 49 miembros de la asamblea debatieron por primera vez el *Betoverde Weereld* el 31 de mayo de 1691, luego de que apareciera la edición frisona, pero antes de la de Ámsterdam, y antes de que la mayoría de los miembros hubiesen examinado el texto. Sin embargo, la mera lectura de sus contenidos causó gran consternación debido a la sensibilidad del tema, dado que Bekker había ignorado los requerimientos usuales para los predicadores protestantes de buscar la aprobación de su *classis* antes de publicar y las recientes conminaciones a ser prudente.[115] A medida que transcurrían las semanas, los desacuerdos sobre cómo manejar el escándalo gradualmente se fueron intensificando.

En un inicio, el sínodo de Holanda del Norte acordó dejar que el consistorio de Ámsterdam resolviera el asunto. Bekker fue provisionalmente suspendido de su púlpito; y luego de que se leyeran en voz alta extractos clave, el consistorio formalmente condenó y “abominó” su libro, el 28 de junio, sin un solo voto de disenso. Sin embargo, el curso comparativamente moderado adoptado más tarde para tratar de declarar a Bekker y su texto como inaceptables, sin despojarlo de su ministerio o pedirle a las autoridades civiles que suprimieran el libro, reflejó la posición de la facción cartesio-cocceiana. Si querían a sostenerse contra la ofensiva voetiana, era vital para ellos que no se proscribiera *in toto* una obra que descansaba en los principios cartesianos, sino que se la expurgara para eliminar los errores inaceptables. Un comité selecto del consistorio reunido con Bekker pasó meses escrutando minuciosamente los textos y sosteniendo un exhaustivo debate, hasta que surgieron 10 páginas de consenso bajo la forma de *Artículos de satisfacción*

que Bekker estuvo dispuesto a firmar.

En su preámbulo, Bekker reconoce que su libro causó la sospecha generalizada de que él profesaba opiniones semejantes a las de los "saduceos" y las "visiones sin sentido" de Spinoza.[116] Las aclaraciones resultantes se consideraron necesarias en particular para eliminar "toda sospecha de *Spinosisterie*". En los *Artículos*, Bekker acepta sin reservas las enseñanzas de la Iglesia de que existen ángeles buenos y malos creados por Dios, que Satanás encabeza a los últimos y que los ángeles buenos, como instrumentos del Señor, actúan —al menos indirectamente, a través de Él— sobre los hombres, llevando a cabo sus juicios "para beneficio de los elegidos y castigo de los impíos".[117] Por el otro lado, no se le requirió a Bekker que reconociera que el Diablo o los ángeles malos actuaban de manera similar sobre los hombres. El texto de los *Artículos*, debidamente firmado, fue aprobado por el consistorio y el *classis* del distrito y publicado en enero de 1692.

No obstante, los *Artículos de satisfacción* de Ámsterdam sirvieron para inflamar más lo que ahora era un disturbio nacional e internacional de proporciones sin precedentes. El consistorio de Róterdam, predominantemente voetiano, renovó formalmente su denuncia contra Bekker el 27 de febrero de 1692 por sus enseñanzas erróneas "sobre los ángeles buenos y malos" y por "perturbar el método de interpretar las Escrituras"[118] y, al mismo tiempo, rechazó rotundamente la "llamada satisfacción" inventada en Ámsterdam por no haber precisado una abjuración adecuada del "error", no haber condenado las "distorsiones" de Bekker de las Escrituras y no haber expresado la desesperación y consternación causada a toda la Iglesia protestante en los Países Bajos y el extranjero. A principios de marzo, este cuerpo despachó un oficio a cada *classis* de Holanda del Sur y varias de Holanda del Norte, así como fuera de Holanda, y a los consistorios de Utrecht, Middelburg, Groninga, Kampen, Leeuwarden y Nijmegem, destacando sus objeciones a los procedimientos de Ámsterdam.[119] En su indignada carta de protesta a sus colegas de Ámsterdam, el consistorio de Róterdam declaró que el continuo alboroto estaba causando un gran daño a la Iglesia y alentaba a los "ateístas y burladores de las Sagradas Escrituras en su impiedad".[120]

El llamado de Róterdam a orquestar una campaña para anular los *Artículos*, condenar categóricamente la visión de Bekker y expulsarlo del ministerio encontró una recepción combinada. Los consistorios predominantemente cartesio-cocceianos, como Delft, deseaban que se dejara el asunto al consistorio de Ámsterdam para que lo resolviera de la manera que considerara más adecuada.[121] Los consistorios voetianos apoyaban la línea dura de Róterdam. Utrecht intervino de manera particularmente fuerte, subrayando que la conmoción no estaba confinada a la comunidad protestante y que, además de afectar a toda la comunidad piadosa al erosionar la autoridad de la Biblia, el alboroto estaba sirviendo para "abrir las bocas" de los "librepensadores y burlones", permitiéndoles propagar su descaro en todas partes.[122] En su escrito al consistorio de Ámsterdam,

Utrecht reiteró los argumentos de Melchior Leydekker y Petrus van Mastricht de que la ofensa real de Bekker, por mucho que disfrazara sus "novedades" con citas de las Escrituras, era subordinar la teología a la filosofía, esto es, conceptos que se originaban en Descartes y también en Geulincx —quien, en 1666, había organizado discusiones con sus estudiantes de Leiden, en las cuales el Diablo era reducido a un mero principio: la inclinación al mal en el hombre—, así como en Hobbes y Spinoza. Pues si Bekker y Van Dale estaban en lo correcto al declarar que los primeros cristianos y Padres de la Iglesia, al igual que los judíos, simplemente tomaron prestadas las ideas sobre Satanás y los espíritus de las religiones paganas anteriores, entonces, se infiere que Cristo y los apóstoles "engañaron" consciente y premeditadamente a la gente, dado que el Evangelio suscribe plenamente la creencia del pueblo en los espíritus, la magia y los milagros. Si es así, podría decirse que los milagros de Cristo "engañosamente" alentaron y manipularon al pueblo común en sus ilusiones vulgares.[123]

Otra intervención poderosa fue la carta de las cuatro *classes* zelandesas, reunidas en una sesión de emergencia en Middelburg, dirigida al sínodo de Holanda del Norte, escrita por Carolus Tuinman y fechada el 20 de mayo de 1692. Al "abominable libro" de Bekker, como se reportó, lo estaban consumiendo ávidamente en Zelanda los "amantes de la novedad, disolutos, librepensadores, personas a las que nada les gustaba más que escuchar que el Diablo no es tan negro como lo pintan"; el disturbio alentaba a los librepensadores en su "maliciosa difamación" de los "defensores ortodoxos de la verdad" en la provincia y, peor aún, servía para difundir las ideas de Hobbes y Spinoza", que, declara Tuinman, ahora se estaban introduciendo tanto en Zelanda que ponían seriamente en peligro toda autoridad y religión.[124]

Mientras tanto, la lucha dentro del sínodo de Holanda del Norte alcanzaba su clímax amargo. Los voetianos ya saboreaban la victoria. El *classis* de Hoorn encabezaba la línea dura en la ofensiva antibekkeriana, inflexible en que los *Ar-tículos de satisfacción* de enero de 1692 eran insuficientes y en que las "perniciosas posiciones" de Bekker debían ser condenadas en su conjunto, Bekker destituido de su púlpito y su libro suprimido. En contraste, el bloque cartesio-cocceiano, por muy inconforme que estuviera con las ideas de Bekker, se sentía sobre todo temeroso de que los voetianos pudieran usar la oportunidad para aplastarlos en la Iglesia y las universidades. Varias *classes* estaban profundamente divididas; por ejemplo, la de Alkmaar sólo pudo alcanzar una resolución sobre los *Artículos* de Ámsterdam sometiendo el tema a una votación formal (un recurso muy inusual), en la cual los *Artículos* fueron rechazados por 26 votos contra 17.[125] Bekker, por su parte, acusó a los voetianos de maquinar deliberadamente las intervenciones de los consistorios de Utrecht, Middelburg, Groninga y Leeuwarden, así como la protesta entre las Iglesias protestantes de Alemania con el fin de "derrotar a quienes seguían las enseñanzas de Descartes y Cocceius" en los sínodos, ensuciándolos

con el lodo de Hobbes y Spinoza.[126]

Finalmente, en un tremendo encuentro en julio de 1692, la mayoría de las *classes* del sínodo de Holanda del Norte votaron repudiando los *Artículos* de Ámsterdam. La obra de Bekker fue debidamente condenada en su totalidad por los sínodos y él mismo declarado inadecuado para ejercer como predicador de la Iglesia pública. Bekker, que estaba presente, protestó indignado ante lo que consideraba la injusticia e insensatez de esta resolución. El resultado dejó a los burgomaestres de Ámsterdam sin otra opción que consentir con su destitución, aunque temían parecer demasiado serviles ante las autoridades eclesiásticas y, dado que Bekker tenía muchos simpatizantes en la ciudad (y el gobierno de la ciudad), decidieron suspenderlo en forma permanente, sin pérdida de salario, en vez de destituirlo formalmente de su cargo.[127] En su informe a los Estados de Holanda, los dos sínodos de Holanda lamentaron la enorme perturbación precipitada por las "perjudiciales ideas" de Bekker para alentar a los "ateístas y burlones" y exhortaron a los Estados a que prohibieran la publicación y venta de su libro en sus provincias, y a que les requirieran lo mismo a las otras provincias.[128] Sin embargo, los regentes de Holanda, conscientes de que había un sentimiento público tanto a favor como en contra de Bekker, de que la Iglesia estaba dividida y de que los cartesio-cocceianos tenían poderosas razones para oponerse a una prohibición rotunda, decidieron no prohibirlo, aunque el gobierno de la ciudad de Utrecht, en desacuerdo, sí ordenó la supresión del libro allí.[129] Bekker, por su parte, produjo una poderosa respuesta: habiendo interrumpido la publicación de los últimos dos volúmenes de su obra a la espera de los resultados de las deliberaciones del sínodo, ahora procedió a publicar el resto.

4. La difusión en Europa

El libro de Bekker, como informó el *Acta Eruditorum* en 1692, tuvo un amplio impacto en el "orbe literario".[130] Un historiador moderno había argumentado que "para 1706, Bekker parecía olvidado. Su obra sólo llegó a disfrutar de un *succès de scandale*".[131] No obstante, en realidad éste no fue el caso. Fuera de los Países Bajos, el conocimiento de la controversia se difundió rápidamente y permaneció vivo por más de medio siglo. Un panfleto alemán publicado en 1713 proclamó a Bekker como el principal negador del Diablo y opositor de la magia, sin parangón dentro de la cultura alemana.[132] En 1739, otro escritor alemán subrayó que "casi todos" tienen algo que decir sobre Bekker, incluso aunque no tuvieran un conocimiento detallado de sus doctrinas.[133] El abanderado de la Ilustración portuguesa, Verney, señaló en 1751 que Bekker era considerado en todas partes como la voz preeminente en negar las "operaciones de los demonios" en el debate

sobre demonología, magia y el poder de Satanás que tanto preocupó a Europa en los inicios del siglo XVIII.[134] Se sabe que hubo poco interés en Gran Bretaña en las disputas de Bekker. Sin embargo, ésta fue una excepción, en parte debido sin duda al hecho de que el cartesianismo desempeñó un papel mucho menos central en el establecimiento de una visión mecanicista del mundo allí que en el continente europeo. En el resto del continente, desde Portugal hasta Suecia, el *Bekkerianismus* fue una controversia que permaneció durante mucho tiempo y se la clasificó en general (cualesquiera fueran las convicciones cristianas personales de Bekker) como parte integral de la Ilustración radical, una visión filosófica enraizada en una variante ilícita del cartesianismo y en el spinozismo, y por tanto una grave amenaza para la autoridad, la tradición y la religión.

Aquellos que no contaban con conocimientos de holandés no tuvieron que esperar mucho para saber de qué se trataba todo este asunto. Le Clerc, editor de la *Bibliothèque Universelle*, publicó una reseña de 29 páginas de los dos primeros volúmenes de Bekker en septiembre de 1691. En noviembre, Leibniz, entonces en Hannover y ya bien enterado, escribió a Magliabecchi en Florencia hablándole del libro de Bekker y del escándalo que desató, explicándole que el asediado predicador negaba "omnem Diabolo potestatem" (que el Diablo tuviera algún poder).[135] A principios de 1692, el *Acta Eruditorum* publicó su reseña de 13 páginas enfatizando la total negación de Bekker de la magia y el poder diabólico, así como su exégesis radical de la Biblia, y concluye que Bekker coincidía con Spinoza "en muchas cosas", hasta el punto de "allanar el paso hacia el spinozismo".[136] Como muchos autores alemanes observaron más tarde, la reseña del *Acta* ayudó mucho a difundir el conocimiento de las disputas de Bekker y su conexión con el spinozismo en todos los países de habla alemana y más allá.[137] En Wittenberg, la principal ciudadela de la ortodoxia luterana, se decía en el año 1693 que las disputas de Bekker zumbaban "en todos los oídos".[138] Y así continuó por décadas; no sólo logró Bekker atraer las miradas de toda Holanda hacia sí, comenta un relato alemán publicado en Leipzig en 1719, sino que su fama se propagó por los países vecinos "hasta que su nombre estuvo en boca de todos y en cada oído, de modo que todos querían leer su libro, y éste circuló y fue leído en todas partes".[139]

Aunque el libro de Bekker apareció en francés y, en parte, en inglés,[140] así como en alemán,[141] relativamente rápido, y se habló mucho de traducciones al latín, al italiano e incluso al español,[142] fue en Alemania y el Báltico, y más tarde también en Italia, donde tuvo el impacto más fuerte. En Alemania, de acuerdo con comentaristas contemporáneos, por ser la traducción al alemán bastante pobre,[143] el libro fue ampliamente leído también en holandés y en francés.[144] En su investigación de 1709 sobre las principales controversias intelectuales de las décadas recientes, el estudioso oriundo del Báltico, Zacharias Grapius, subrayó la centralidad de los debates sobre

magia, brujería y lo diabólico en este periodo, citando a Van Dale, Bekker, Thomasius y Daillon como los cuatro principales autores debatidos, aunque poniendo conspicuamente más espacio y énfasis en Bekker que en el resto.[145]

Un ejemplo sobresaliente de su difusión entre un público alemán amplio fuera de la academia fue el debate sobre el Diablo que tuvo lugar en Hamburgo en 1694. Johann Winckler, decano del clero pietista de la ciudad y un hombre de la Iglesia profundamente inquieto por el reciente recrudecimiento de las ideas ateístas e irreligiosas en la ciudad,[146] subrayaba regularmente el poder de Satanás y las fuerzas mágicas que afectan la vida diaria de los hombres.[147] En 1694, dio un sermón dominical en una de las principales iglesias de Hamburgo sobre la realidad de la Tentación de Cristo por parte de Satanás como se relata en Mateo 4 expresamente "contra Balthasar Bekker".[148] Enemigo veterano de las ideas "ilustradas", así como de la ópera y el teatro, Winckler era, no obstante, un hombre de cierta erudición. Su biblioteca, subastada más tarde en Hamburgo en 1721, contenía a Hobbes, Spinoza, Craanen, Geulincx, Fontenelle, Malebranche, Locke, Tschirnhaus, Wittichius, De Volder y numerosas obras en holandés, entre ellas las dos partes de *Philopater*. Por otra parte, además del *Betoverde Weereld* (en holandés), poseía numerosos panfletos en holandés relacionados con el asunto Bekker.[149]

Ansioso por contrarrestar la influencia "filosófica", en especial la de Bekker, en las nociones de la ciudadanía sobre Satanás y lo satánico, Winckler extendió su sermón hasta convertirlo en un texto de 192 páginas, en el que advierte que "los libros de este hombre están en manos de algunos entre nosotros y, a través de su veneno, nuestros corazones pueden caer fácilmente en su peligro".[150] Bekker, sostiene Winckler, trata de mostrar que los cristianos no necesitan temerle al Diablo y declara que "no hay un Diablo entre nosotros, sobre la tierra, que nos tiente, seduzca o acose";[151] lamentablemente, incluso declara que Cristo sólo imaginó que Satanás lo tentaba "y sus alucinaciones no venían del Diablo sino del mismo Cristo", de modo que no hay ninguna realidad en la historia de la tentación de Satanás.[152] Winckler consideraba las ideas de Bekker intelectual, religiosa y moralmente catastróficas. Si el temor al Diablo desapareciera, el hombre se hundiría inexorablemente en la iniquidad sin límites, el epicureísmo y el ateísmo. El editor hugonota de Hamburgo, Gabriel d'Artis, en su reseña al texto de Winckler en su *Journal de Hambourg*, sugirió maliciosamente que si los informes de más de 100 publicaciones hasta el momento, a favor y en contra de Bekker, eran correctos, el asediado *predikant* había dado al menos "un gran placer a los vendedores de papel y a otros libreros".[153]

El libro de Winckler sobre la tentación de Cristo "en contra de Bekker" no pasó inadvertido en Ámsterdam. Un aliado leal, Zacharias Webber († 1695), pintor de retratos luterano y teólogo amateur que ya había ayudado a Bekker en su disputa anterior con

Van der Waeyen, trabajó con Bekker para escribir “una modesta pero concienzuda” respuesta que apareció en Ámsterdam en 1695, en alemán y en holandés.[154] Winckler recibió un ejemplar con una carta de presentación de Bekker (en latín) que confirma que, si bien Webber la escribió, ésta reflejaba con precisión sus propios puntos de vista. Él deseaba que no se la tomara como una “declaración de guerra”, sino más bien como un gesto de paz entre ellos.[155] Si bien no coincidían en relación con el Diablo, Winckler estaba incuestionablemente en lo correcto, aseveraba Bekker, en que el alboroto sobre Satanás, los demonios y la magia estaba devorando a toda Alemania. En la feria del libro de Francfort, Bekker supo que la controversia había atraído una atención considerable, entre otros de un personaje que preparaba una detallada refutación, nada menos que el *General-Superintendens* luterano de Lübeck, antiguo profesor de hebreo y lenguas orientales en Wittenberg, August Pfeiffer (1640-1698). No sin alguna razón, entonces, declaró Webber que “toda Europa está discutiendo este asunto del Diablo” y “tomando partido a favor o en contra [de Bekker]”.[156] Su libro, publicado en septiembre de 1694 bajo el seudónimo “Joan Adolphsz”, no sólo reformula el caso de Bekker adaptándolo específicamente para el medio luterano, sino que a algunos críticos les pareció que iba más lejos, negando de hecho totalmente la existencia del Diablo.[157] Webber, comenta más tarde Reimann, era “incluso más audaz que Bekker al afirmar que el Diablo no es otra cosa que los deseos perversos del hombre”.[158]

La refutación de Pfeiffer quedó sin publicar durante varios años hasta que la sacaron después de su muerte, en Lübeck, en el año 1700.[159] Su análisis es muy semejante al de Winckler. Pfeiffer recuerda que Voetius, él mismo un holandés, lo había apodado “Holland ein Atheisten und Libertiner-Nest” (Holanda, un nido de ateístas y libertinos), y sostiene que la infección que se difundía desde allí representaba una grave amenaza para Alemania. Si el hombre no se veía refrenado por el temor al Diablo y al sistema divino de recompensas, el mundo caería ineludiblemente en la iniquidad y lo que hoy llamaríamos la revolución sexual.[160] Pues si la tentación es natural y no está inducida por Satanás, entonces el prin-cipio de fornicación extramarital, la prostitución y todas las formas de promiscuidad serían permisibles, como los pensamientos y las palabras lascivas. El Evangelio, insiste, expresamente afirma el poder del Diablo y la realidad de la magia y la posesión, de modo que no deja espacio para la duda.[161] Tal vez el Diablo “ha embrujado a este hombre [*i.e.* Bekker] —señala— de manera que no ve el claro significado de las Escrituras”.[162] Spinoza, recrimina, negó al Diablo, los espíritus y la “posesión”, ya sea por medio de fantasmas o la magia, y está escondido detrás de Bekker. “En pocas palabras —concluye Pfeiffer— detrás de esta larva está escondido un saduceo, un spinozista y un ateísta.”[163]

Es impresionante con qué frecuencia en la Alemania de la década de 1690 se

vinculaba el impacto de Bekker con el supuesto aumento del "ateísmo" en esta sociedad. Una obra publicada en Hamburgo en 1692 comienza por preguntar si alguna vez hubo un tiempo en que el "ateísmo" se mostrara con más frecuencia y más abiertamente "que ahora".[164] Nathaniel Falck, en su extensamente leído *De Daemonologia* de 1694, coincide en que el ataque de Bekker a la creencia en los espíritus, la brujería, la posesión y los embrujos se deriva de un "naturalismo" enraizado en Spinoza en rápido crecimiento y que velozmente estaba destruyendo toda la creencia en lo sobrenatural en toda la Alemania protestante, y por lo tanto el miedo a lo subrenatural.[165] En una crítica de 19 páginas a los argumentos de Bekker, Falck elogia a teólogos tales como Melchior Leydekker, Everard van der Hooght y Petrus Schaak por sus ataques inflexibles a Bekker, tanto en forma impresa como desde el púlpito.[166] En su *Höllischer Morpheus* (Hamburgo, 1698), una obra dedicada al príncipe de la Corona de Dinamarca y Noruega, y reimpresa durante el escándalo de Thomasius en 1704, el pastor de Schleswig, Petrus Goldschmidt (1662-1713), lanzó un furibundo ataque a Bekker y su "escudero" Zacharias Webber por intentar minimizar, siguiendo a Spinoza, el miedo del hombre al Diablo y por este medio abrir las puertas aún más a la impiedad y la irreligión.[167] Goldschmidt concede que Bekker no era, estrictamente hablando, un "ateísta", pero insiste en que nadie había hecho más que él para ayudar al avance de la causa de los "Naturalisten und Atheisten" de hoy, y que por consiguiente era correcto clasificarlo como un "ateísta indirecto".[168]

No obstante, Bekker tenía defensores en Alemania, o apologistas parciales, así como adversarios. Leibniz le envió un ejemplar de la edición francesa a la electora Sofía, en septiembre de 1694, comentando que desaprobaba categóricamente la declaración de Bekker de que el Diablo no podía influir en las mentes y acciones de los hombres: "es como si negara todo su hacer"; sin embargo, consideraba los volúmenes de Bekker "excelentes para desengañar al mundo de los prejuicios populares".[169] En su *Teodicea* (1710), Leibniz repite que Bekker tiene razón en reducir el poder del Diablo, pero "lleva sus conclusiones demasiado lejos".[170] También fue positiva en parte la crítica de Christian Thomasius, quien encabezó la campaña intelectual alemana en contra de la creencia y los juicios a las brujas que culminó en el decreto real prusiano de diciembre de 1714, según el cual los magistrados debían referir todos los casos concernientes a brujería a la Corona, una medida que llevó a su fin a los juicios de brujas en el norte de Alemania.[171] Thomasius luchó para despejar la cara "aceptable" de Bekker en medio del peligroso naturalismo que supuestamente impregnaba su obra. Thomasius no tenía ninguna duda de que los dos escritores que más habían contribuido a allanar intelectualmente el camino para desacreditar la creencia en la brujería y terminar con los juicios a las brujas en los países alemanes eran Van Dale y Bekker.[172] Él creía que

Alemania y los hombres ilustrados de todas partes estaban en deuda con estos dos hombres en particular. Con seguridad, escritores anteriores como Pomponazzi, Scot y Gabriel Naudé habían comenzado el trabajo de socavar el reino de Satanás en la tierra, pero tuvieron poco impacto en el escenario general. El paso decisivo en la aplicación de la razón filosófica sistemática y comprehensivamente, los escritores que destrozaron los fundamentos intelectuales de la creencia en la magia y la brujería y por este medio derrocaron al Reich de Satanás en Alemania fueron, insiste con toda justificación, Van Dale y Bekker.

Por consiguiente, para Thomasius era vital refutar a teólogos luteranos como Winckler, Kettner, Pfeiffer, Falck y Goldschmidt que argumentaban que “aquellos que, junto con Bekker, niegan al Diablo” son necesariamente naturalistas y “ateístas”. Mientras que su creencia en la existencia del Diablo era inquebrantable, Thomasius sostenía que no había justificación para etiquetar a un hombre que negaba al Diablo como “ateísta”, sugiriendo jocosamente que podrían más apropiadamente ser llamados *Adaemonisten*.[173] Aun así, Thomasius no pudo elogiar sin reservas a Van Dale, “cuyas obras eruditas sobre los oráculos paganos y los orígenes y el avance de la superstición […] se distribuyen en todo el mundo educado y gozan de no poca consideración”, ni a Bekker.[174] Al igual que Bayle y Leibniz, Thomasius reprochaba a Bekker haber ido demasiado lejos al forzar a las Escrituras a ajustarse a su mirada filosófica y negar que el Diablo tuviera algún poder sobre la tierra; pues al hacerlo, para todos los propósitos prácticos había negado la existencia de Satanás.[175]

Thomasius tuvo la precaución de distanciarse hasta cierto punto de Bekker. Con todo, por aventurarse en la campaña contra la persecución judicial de la brujería en Alemania, que comenzó con su famosa conferencia *De Crimine Magiae*, impartida en Halle en 1701, y continuó con la publicación de la versión alemana de su texto el año siguiente, quedó atrapado en una amarga controversia que continuó durante años y llevó a que con frecuencia fuera tildado de seguidor de Van Dale y Bekker.[176] Su tratado en alemán tuvo un amplio impacto, contribuyendo poderosamente a la disminución de los juicios a las brujas en Alemania y Dinamarca en los inicios del siglo XVIII. Reapareció al menos una media docena de veces entre 1703 y 1712 en Halle, Magdeburg, Leipzig y Francfort.[177] Bekker figuró desde el principio hasta el final más que cualquier otro intelectual europeo en este escándalo específicamente alemán, sobre todo porque su obra proporcionó una ventaja favorable sin igual a los anticartesianos para que declararan que la negación de Satanás, los demonios y la brujería estaba implícita en el cartesianismo.[178] Aunque él mismo era un anticartesiano ecléctico, el compromiso inquebrantable de Thomasius con la filosofía como instrumento de cambio social y cultural, y lo que sus enemigos llamaban *licencia philosophandi*, sembró la duda y provocó una inmensa confusión en la gente. Goldschmidt, uno de sus más destacados adversarios, si bien

detestaba el compromiso de Thomasius con la filosofía y su campaña en contra de las persecuciones de brujas, coincidía enteramente en que la "razón" y la Nueva Filosofía estaban cambiando de manera fundamental la sociedad alemana,[179] y Van Dale y Bekker eran nada menos que los dos principales arquitectos del ataque a Satanás, los demonios, la magia y la brujería en todos los países alemanes y el Báltico.[180]

Mientras aseguraba que Bekker había tenido más impacto que cualquier otro en este sector de la cultura alemana, Goldschmidt cuestionaba si en términos intelectuales realmente había trascendido al médico de Haarlem. Si se ve así superficialmente, afirma, esto es porque Van Dale es más insidioso: "lo que Van Dale hizo furtiva y encubiertamente, Balthasar Bekker lo hace en un holandés directo que transmite a boca de jarro y sin inhibiciones; en donde Van Dale entra con pantuflas con suela de fieltro, Bekker lo hace estrepitosamente con botas polacas, de modo que sus pisadas se puede oír hasta la calle".[181] No obstante, se trata de una mera diferencia de estilo. En esencia, todas las ideas de Bekker ya habían sido trabajadas en los "libros condenados" de Van Dale. De todas maneras, sostiene, Van Dale y Bekker pertenecen a la misma terrorífica tradición del ateísmo y el "saduceísmo", que comenzó reviviendo a Pomponazzi, Campanella y Hobbes y culmina en Spinoza.[182]

En Alemania, el impacto de Bekker no sólo fue profundo sino también duradero. Esto, a su vez, automáticamente significó, dada la primacía de los debates alemanes y holandeses en dar forma a la cultura intelectual y académica en el norte, que Bekker se volviera central en la actividad intelectual también en Escandinavia y el Báltico. En Suecia, en donde los juicios a las brujas y la preocupación judicial con la demonología, siguiendo el modelo alemán y danés, había quedado firmemente finiquitada en la década de 1660,[183] y Dinamarca, en donde la última bruja había sido quemada en 1693 pero la creencia popular en la brujería, los demonios y la magia permanecía enormemente arraigada,[184] los libros de Van Dale y Bekker resultaron profundamente perturbadores durante muchas décadas. En su investigación pionera de la filosofía moderna en Suecia, publicada en 1718, Rydelius, al igual que sus contemporáneos alemanes, considera al *Betoverde Weereld* de Bekker como la principal obra en la negación de los fantasmas, espectros y apariciones, y un manual favorito de los modernos "saduceos".[185] Posteriormente, a principios de la década de 1730, Rydelius impartió seminarios sobre los espíritus y la demonología en la Universidad de Lund, en los cuales notoriamente se le dio la mayor preeminencia al mismo triunvirato: Van Dale, Bekker y Thomasius, como las figuras dominantes del debate alemán, más que a ningún otro antagonista de la creencia tradicional en demonología y magia.[186]

De manera similar, otras figuras prominentes de los inicios de la Ilustración en el norte se manifestaron ávidamente interesadas en el asunto Bekker. El astrónomo de

Uppsala, Olaf Hiorter, quien asistió a Celsius en sus observaciones exploratorias de las luces del norte y en 1746 fue nombrado director del observatorio de Uppsala, poseía obras de Newton, Musschenbroek, Hartsoeker, Nieuwentijt, ‘s-Gravesande y Wolff en su biblioteca, pero también el *Betoverde Weereld* en holandés, junto con un volumen de panfletos encuadernados a favor y en contra de Bekker en ese idioma, así como el relato de la controversia en latín realizado por el estudioso alemán Beckher.[187] Aún más extraordinario es que Lars Roberg, el conductor de la reforma médica en Suecia durante las primeras décadas del siglo XVIII y un entusiasta colaborador de los inicios de la Ilustración, poseía no menos de tres diferentes ediciones de *De Betoverde Weereld*, al menos dos en holandés, además de diversos tratados a favor y en contra de Bekker y otras de sus obras.[188] En Dinamarca también hubo conocedores importantes de las controversias sobre Bekker, entre ellos Gotthilf Weidner, secretario de la reina Charlotte Amalia, cuya biblioteca, subastada en Copenhague en 1704, incluía una variedad de obras de Van Dale y Bekker, entre ellas las versiones holandesa y francesa de *Betoverde Weereld*.[189]

El hecho de que se suspendiera la edición inglesa luego de la publicación del primero de los tres volúmenes puede muy bien ser la prueba de que había menos interés en Bekker en Inglaterra que en el continente, pero no demuestra que careciera de una atención significativa.[190] Locke no quiso hacer ningún comentario sobre los temas intelectuales en respuesta a las varias cartas de Limborch sobre el asunto Bekker, entre 1691-1692, aunque le disgustaba la intolerancia de los enemigos de Bekker y en dos ocasiones preguntó cómo iba el asunto “de ese autor de las paradojas sobre los ángeles”.[191] John Beaumont, en su tratado sobre “espíritus, apariciones, brujería y otras prácticas mágicas” publicado en Londres en 1705, señala expresamente que los lectores ingleses no estaban interesados en los debates de Bekker. No obstante, él mismo había leído a Bekker y explica los argumentos frisones en detalle, dándoles así un valor adicional en Gran Bretaña.[192] También hay indicadores de que el interés en las ideas de Bekker, como algo distinto de las controversias holandesas, no era tan magro como en general se ha supuesto. El comentario de Collins de que las Provincias Unidas eran el país “en el cual se había excluido enteramente al Diablo”, claramente alude al asunto de Bekker, mientras que el comentario de Bentley de que el libro de Bekker era el más “poderoso” que había leído contra la brujería muestra que en Gran Bretaña también las figuras intelectuales clave apreciaban el alcance y la eficacia sin paralelos de la obra de Bekker. Además, una versión sin editar, publicada sin el nombre del autor, apareció en Londres en el año 1700 bajo el título *The World Turn’d Upside Down*,[193] mientras que varias alusiones en Tindal, Mandeville y otros escritores sugieren una influyente corriente clandestina en la cultura inglesa de la época que tenía conocimiento de la obra de ambos: Van Dale y Bekker; aunque fuera de manera indirecta y ostensiblemente despojada de

cualquier contexto holandés.

En cualquier caso, la falta de una reacción explícita en Inglaterra era atípica del panorama general, aun cuando en Francia y el sur de Europa la penetración de las ideas de Bekker fue más lenta y restringida a los círculos académicos que en Alemania y el Báltico. La traducción de cuatro volúmenes al francés publicada en Ámsterdam en 1694 bajo el título *Le Monde enchanté* era de una calidad aceptable y se volvió una obra clásica entre la diáspora hugonota, así como, con el tiempo, en Francia, Suiza, Alemania e Italia.[194] Ésta fue la versión que analizó Bayle, quien estuvo de acuerdo con Bekker en que era necesario que retrocediera el imperio del Diablo, pero juzgaba que había sido demasiado audaz y radical: "es una empresa altamente temeraria, por no decir algo peor, desear conciliar con la Escritura el rechazo de todo el poder del Diablo".[195]

Los tomos de Bekker fueron analizados en forma más detenida por Benjamin Bidet en su *Traité historique des dieux et des démons du paganisme* (Delft, 1696).[196] Coincidiendo parcialmente con Bekker, Binet, a pesar de ser un defensor atípico de la Alta Ilustración hugonota moderada, lo amonesta severamente por ir demasiado lejos en desechar las ideas establecidas, poniendo así en peligro "los puntos fundamentales de la religión cristiana" e implicando que "Jesucristo y sus apóstoles han ratificado los errores, al servirse de expresiones erróneas del vulgo".[197] Bidet lamentaba en especial el devastador impacto de las ideas de Bekker en la creencia popular en los ángeles, los demonios y Satanás. Creer en los ángeles y lo demoniaco, sentencia, no es una cuestión de decisión personal o juicio filosófico: "si el Antiguo Testamento enseña la existencia de los ángeles en general, también detalla sus operaciones".[198]

Podía esperarse que Malebranche no se tomara a Bekker en serio. Él conoció sus ideas desde el principio, como puede verse en una carta de noviembre de 1692 en la que señala que los espíritus ciertamente intervenían en los asuntos humanos y agrega: "sin embargo, hay gente que quiere explicar eso físicamente, e incluso se ha hecho en Holanda […] un libro titulado *El mundo encantado*, del ministro Bekker, para comprobar que no hay ni ángeles ni diablos y todo ello por medio de la ¡Santa Escritura! ¡Qué extravagancia!"[199] Voltaire, quien toma la mayoría de sus ideas de Bayle, Fontenelle, Locke, Newton, Collins y otros escritores de la Alta Ilustración, rápidamente aseguró que fue durante finales del siglo XVII y comienzos del XVIII que la superstición en general, y el crédulo miedo a las fuerzas mágicas y los demonios en particular, comenzó por primera vez a retroceder indiscutiblemente en toda Europa. Él era consciente de que el medio siglo que precedió a su propia juventud fue uno de los más decisivos en la historia del mundo. Ni tampoco tenía duda de que el inicio de la "filosofía" era el motor, la fuerza conducente de esta gran revolución en la historia humana; el decrecimiento de la superstición, sostenía, se debía sobre todo a "Bayle y otros hombres sabios que empezaban a ilustrar a la humanidad".[200] Bekker, observa, fue uno de ellos y ha

contribuido apreciablemente al proceso.

Voltaire, en efecto, dedicó un artículo de seis páginas a Bekker en la versión completa de su *Dictionnaire philosophique*, aunque, tratándose de Voltaire, no pudo resistir ejercer su ingenio a expensas del aburrido *predikant*, declarando que nada haría desistir a Bekker de atacar al Diablo, ni aun cuando su rostro, famoso por lo feo, le recordara a todos la existencia de Satanás. En cuanto al texto de Bekker, éste se "prohibió" sólo para evitar el disgusto que provoca el largo tiempo que toma leerlo, y agrega: "Estoy convencido de que si el Diablo se hubiera visto obligado a leer *El mundo encantado* de Bekker, no le perdonaría nunca los tremendos ataques que le dirige".[201] En otro fragmento sobre Bekker, Voltaire emplea una versión diferente de la broma, comentando que, incluso si el Diablo realmente hubiera existido y tenido que leer a todo Bekker, indudablemente hubiera expirado de aburrimiento.[202] Por todo ello, asegura Voltaire, Bekker era un "Hombre excelente, enemigo del infierno eterno y del Diablo".[203]

En Italia, en donde la Inquisición prohibió a Bekker, los ejemplares de *Betoverde Weereld*, como el que pertenecía al Baron von Stosch en Florencia, fueron sin duda extremadamente raros.[204] No obstante, sería incorrecto inferir de esto que los puntos de vista de Bekker no pudieron penetrar. Los *savants* italianos pudieron no haber leído, en muchos o en la mayoría de los casos, realmente a Bekker, pero sí pudieron, sin gran dificultad, leer sobre él y sus argumentos en la *Bibliothèque Universelle*, el *Acta Eruditorum* y otras publicaciones eruditas y lexicones.[205] Que en efecto lo hicieron, queda claramente demostrado por el gran debate italiano sobre el Diablo, los demonios y la brujería que hizo furor en la década de 1740 en la República Veneciana y duró más de una década. Este episodio comenzó en 1745, cuando Girolamo Tartarotti, un admirador de Bacon y el empirismo inglés, y editor de la edición Rovereto de la *Lettera* de Valletta de 1732, en defensa de la filosofía moderna[206] —uno de los arquitectos de la Ilustración moderada católica italiana y un destacado experto en la historia y la bibliografía de la brujería—, escribió un tratado titulado *Congresso Nocturno delle Lammie (Congreso nocturno de las brujas)*.[207] Éste no era un mero ejercicio académico, pues quienes eran objeto de sospecha de practicar la brujería todavía eran investigados, torturados y quemados en el noreste de Italia en esa época, e incluso en Venecia; pese a que hubo una fuerte caída de estos casos a partir de alrededor de 1700 —a continuación de un incremento en el número de juicios de brujería llevados durante el siglo XVII—, las investigaciones sobre brujería por parte de la Inquisición todavía no habían cesado enteramente.[208] Las investigaciones de Tartarotti lo habían convencido de que lo que comúnmente se hacía pasar por prueba de brujería y pactos con el Diablo era una insensatez producto de la credulidad y que, por lo general, las brujas acusadas y convictas no eran nada de eso. Sin embargo, encontró cierta dificultad respecto de cómo

establecer teóricamente una demarcación significativa y teológicamente aceptable entre el miedo supersticioso a los poderes mágicos, por un lado, y lo que cualquier verdadero cristiano debía aceptar como la verdad acerca de Satanás, los demonios, la posesión y la magia, por el otro.

La Inquisición también encontró aquí un desconcertante y preocupante problema y dudó durante muchos años antes de otorgarle a Tartarotti el permiso para publicar.[209] Su libro finalmente apareció en Rovereto (cerca de Trento) en 1749, pero para entonces él ya estaba inmerso en la controversia. En 1745 le había enviado una copia del manuscrito a un joven profesor, Gian Rinaldo Carli (1720-1795), portavoz de la opinión ilustrada en Padua, quien aprobaba su ataque a la creencia y los juicios de brujería pero cuestionaba gravemente su prolija aunque poco clara distinción entre la creencia crédula en la brujería y la creencia piadosa en Satanás, los demonios y la brujería.[210] En su contrarréplica impresa, fechada en Rovereto el 15 de junio de 1746, Tartarotti rechaza las críticas de Carli, insistiendo en que Dios ya no le deja al Diablo tanto margen en el mundo como lo había hecho antes de la llegada de Cristo, de modo que la mayoría de lo que se creía comúnmente sobre la inspiración demoniaca, la posesión y la brujería era pura superstición, pero, igualmente, es inaceptable y no cristiano declarar, "como Balthasar Bekker", que Satanás no tiene poder para afectar a los hombres y que los espíritus malos no pueden operar en los cuerpos, dado que las Escrituras inequívocamente establecen lo contrario, como lo hace San Pablo, y porque, teológicamente, la realidad del poder diabólico, las fuerzas sobrenaturales malvadas, la posesión y el exorcismo no pueden ponerse en duda.[211] Él admite que en realidad nunca ha leído a Bekker, pero entiende que su libro "se ha vuelto famoso más por la extravagancia que por la eficacia de sus argumentos".[212] Bekker deseaba debilitar al Diablo en las mentes de los hombres, lo que no sería malo, reconoce Tartarotti, si Satanás realmente careciera de poderes terrenales. Sin embargo, dada la incuestionable verdad enseñada por la Iglesia católica, Bekker debe ser condenado en su totalidad. Pues ahora los hombres están menos en guardia que antes frente a la tentación demoniaca y son más susceptibles de ser seducidos por las tretas del Diablo. La realidad es, sostiene Tartarotti, que "Bekker no pudo haber favorecido más a la causa del Diablo".[13]

Durante muchos años, la vacilante posición de la Iglesia católica, defendida en la República Veneciana por hombres como Tartarotti, se había visto asediada por las fuerzas de la reacción intelectual o concinismo, conducidas por el padre Concina, por un lado, y, por el otro, por una posición ilustrada "filosófica" más atrevida (aunque, al menos nominalmente, también católica), representada por hombres como Conti y el patricio Scipio Maffei. Para alarma de Tartarotti, Maffei produjo ahora un controvertido tratado sobre la magia titulado *Arte magica dileguata* (Verona, 1749). Aquí declaró que la recomendable y necesaria guerra de Tartarotti a la superstición popular y los juicios de

brujas —la llamada *guerra tartarottina*— era valiente, pero estaba condenada a un humillante fracaso si no se extendía para abarcar todas las creencias supersticiosas en lo demoniaco y lo mágico.[214] El edificio completo de la credulidad popular respecto de las brujas, los encantamientos y lo satánico debía ser barrido. Tartarotti estaba horrorizado. Maffei y Carli, se quejó con un colega, de hecho negaban el poder del Diablo en la tierra y, si la Inquisición podía autorizar la obra de Maffei, no veía "¡Por qué todavía no habían sido capaces de autorizar el *Mundos Fascinatus (Betoverde Weereld)* del mismo Bekker!"[215]

Con todo, Maffei también tuvo que evitar ser clasificado con los naturalistas para evitar enredarse con la Inquisición y poder abrirle camino a su estilo más directo de Ilustración.[216] En su lucha contra la creencia en el poder demoniaco, al mismo tiempo que tomaba un camino moderado mostró una destreza considerable al emplear a Van Dale y Bekker como señales de advertencia que le permitieron separar su posición de la de la Ilustración radical. Cuando Constantino Grimaldi, en Nápoles, ya en sus ochenta años, se sumó a la controversia el año antes de su muerte (1749-1750), también invocó a Bekker, aunque estaba más dispuesto que Maffei a conceder la posibilidad de la intervención del Diablo en el mundo.[217] En sus *Dissertazione* sobre la magia y el poder diabólico, publicadas póstumamente en Roma en 1751, Grimaldi reiteró la declaración de Maffei de que existe una diferencia crucial entre su posición y la de Bekker: mientras que Bekker y los naturalistas sostienen que la magia es una "quimera" carente de existencia, Maffei argumenta que la magia es una "quimera […] sólo desde la llegada de Cristo Nuestro Señor", y que el Diablo previamente había ejercido un amplio poder en la tierra.[218]

En sus últimas intervenciones, *Arte magica annichilata* (Verona, 1754) y *Riflessioni sopra l'Arte magica annichilata* (Venecia, 1755), Maffei vuelve a rechazar enérgicamente la acusación de Bekkerianismus y la alineación con Van Dale y Bekker.[219] Van Dale, les recuerda a sus lectores, va más lejos que Fontenelle al afirmar que el Diablo nunca operó a través de los oráculos antiguos, los cuales, según él, eran indefectiblemente fraudulentos. Fontenelle, por el contrario, al mismo tiempo que asegura que los oráculos habían trabajado en su mayoría a través de la impostura de los sacerdotes, acepta inequívocamente la realidad de la magia y el poder demoniaco. Entonces, teológicamente, una distinción crucial separa a Van Dale y Bekker de la respetable Ilustración cristiana del siglo XVIII que lucha por terminar con los juicios por brujería. Maffei pudo condenar contundentemente a Bekker y al mismo tiempo reivindicar la visión supuestamente "cristiana" de Fontenelle.[220]

El vínculo de Bekker con Spinoza, desde 1691 en adelante, en los Países Bajos, Alemania y otras partes, y la tendencia prevaleciente de equiparar el "sistema" de Bekker con el naturalismo filosófico, obligó a los voceros de la Ilustración moderada, entre ellos

Leibniz, Thomasius y Maffei, a distanciarse en algún grado de él, porque la asociación con sus ideas sólo podría perjudicar su causa.[221] En los Países Bajos, aquellos que apoyaban públicamente las ideas de Bekker después de 1700 continuaron siendo objeto de la censura eclesiástica y, a medida que pasaban las décadas, pocos se aventuraron a hacerlo.[222] A la inversa, hasta la década de 1750 y más, el apoyo explícito a Bekker, con frecuencia combinado con la sugerencia de que él debía haber terminado su trabajo y negado completamente la existencia de Satanás y los demonios,[223] era invariablemente un signo de adhesión al pensamiento radical y así lo percibían sus antagonistas.

Los comentarios de Willem Goeree en su *Mosaische Oudheden* (*Antigüedades mosaicas*, 1700) y otras publicaciones, “en las cuales no sólo defiende audazmente las ideas de Bekker, sino que también critica al sínodo de Holanda del Norte” al sugerir “insolentemente” que el sínodo actuó motivado por el vengativo deseo de “sacar a patadas a este buen hombre de su púlpito”, enardeció tanto a los sínodos de Holanda que le requirieron al pensionario de Holanda, Anthony Heinsius, que instigase a los Estados de Utrecht, bajo cuya jurisdicción vivía Goeree en Maarssen, a tomar medidas en su contra.[224] En los inicios del siglo XVIII, una de las formas regulares de las *classes* protestantes holandesas de afirmar su vigilancia respecto de los “perniciosos” puntos de vista del Dr. Bekker era examinando a los candidatos para ministro, como observó el *classis* de Alkmaar en julio de 1718.[225] Cuando salió clandestinamente una nueva edición del *Betoverde Weereld de Bekker*, en cuatro volúmenes, manifiestamente en “Deventer” en 1739, los sínodos protestantes reaccionaron con renovados bríos para contener su “dañina” influencia. En La Haya, la *classis* confirmó su implacable oposición a las “opiniones malditas” de Bekker, “lamentando que el libro de Balthasar Bekker haya sido reimpreso otra vez con un frontispicio burlón y un prefacio repugnante”.[226] Ésta era la visión prevaleciente, aunque los esfuerzos en Deventer, Ámsterdam y todas partes por tratar de desenmascarar al impresor clandestino parecen haber sido infructuosos.[227] Tampoco hubo cambio alguno en la rígida persistencia de la Iglesia en condenar los puntos de vista de Bekker hasta 1750 y más. En ese año, la *classis* de La Haya, al igual que otras *classes* y consistorios, una vez más dieron testimonio a su incesante vigilancia sobre las “perniciosas ideas del Dr. Bekker”.[228]

Después de Goeree, el defensor más resuelto de Bekker era el spinozista alemán Johann Christian Edelmann (véase más adelante, pp. 814-817). Los escritos de Edelmann de la década de 1740 contienen varias discusiones largas sobre el Diablo, la demonología, la brujería, la posesión, las apariciones, los ángeles y la magia, en las que él categóricamente rechaza toda esta “superstición del Diablo”, que no es otra cosa que la inmensa credulidad e impostura inventadas por las Iglesias para mantener a la gente permanentemente hundida en la “Ignoranz und Dummheit”.[229] Todas las palabras sobre

los ángeles y los demonios en la Biblia, insiste, carecen de sentido, son producto de la "imaginación", los sueños, las fantasías, el temor y la enfermedad.[230] De acuerdo con la interpretación de Edelmann sobre la lenta y difícil emancipación de la humanidad de la "superstición del Diablo", el escritor más heroico, excepcional y significativo es, por mucho, Balthasar Bekker,[231] aunque ciertamente, asegura, también otros merecen el elogio, en especial Knutzen, Stosch y el "abogado holandés" (Adriaen Koerbagh), quien tan valientemente sostuvo en su *Bloemhof* que los auténticos significados de los términos "demonio" y "diablo" habían sido completamente confundidos y malinterpretados, y que originalmente había significado nada más que "acusador" o "difamador".[232]

Así, el sistema de Bekker quedó integralmente vinculado a la Ilustración radical y, hasta la década de 1750, siempre y en todas partes fue considerado un vehículo del naturalismo, el ateísmo y el spinozismo. El mismo Bekker se hubiera sentido un poco incómodo por semejante resultado. Con todo, si sus ideas no eran respetables o eran consideradas demasiado radicales para que tuvieran la aceptación de los cristianos, no se puede cuestionar el alcance sin paralelos de su influencia. Si alguna vez hubo un escritor cuyo impacto en las actitudes de la sociedad en diferentes niveles y a través de varios países haya impresionado a sus contemporáneos, éste fue Bekker. Puede haber sido perseguido y rechazado por las Iglesias y por la opinión "ilustrada" moderada, e ignorado por los estudiosos modernos de la Ilustración, pero en términos de contribución a uno de los más grandes y profundos cambios en la historia de la humanidad, indiscutiblemente fue una de las figuras más sobresalientes de la Alta Ilustración europea.

XXII. LEENHOF Y LA "RELIGIÓN FILOSÓFICA UNIVERSAL"

1. Frederik van Leenhof (1647-1712)

En 1710, cuando cruzaba los Países Bajos camino a Inglaterra, el connotado bibliófilo patricio de Francfort, Zacharias Conrad von Uffenbach, se detuvo en Zwolle para visitar a un viejo predicador de 63 años llamado Frederik van Leenhof (1647-1712), entonces a punto de ser expulsado del ministerio holandés de la Reforma. Uffenbach admiraba la colección de pinturas de Leenhof, pero no fue por ello que interrumpió su viaje. Lo motivaba la curiosidad de ver al hombre que "se había hecho famoso por la gran controversia que se levantó en torno a su libro".[1] Se refería al *Hemel op Aarden (El Cielo en la tierra)* de Leenhof de 1703, que provocó un escándalo sobre las ideas ilícitas que sólo fue excedido en escala por el asunto Bekker, que en duración ni siquiera fue equiparable a esta conmoción.

Leenhof está casi olvidado hoy, incluso en los Países Bajos, y los historiadores de la Ilustración europea raramente lo mencionan. Con todo, hay excelentes razones para rescatarlo del olvido y poner atención en el gran revuelo que provocó. Quince años después de la visita de Uffenbach a Zwolle, Jacob Friedrich Reinmann señaló con justicia que Leenhof generó casi tanta conmoción como Bekker y, además, que el resultado de los dos episodios no fue diferente.[2] De hecho, no puede haber una interpretación equilibrada de la Ilustración radical europea que no tome cuidadosamente en cuenta a Leenhof y su "religión filosófica universal".

De origen zelandés, Leenhof estudió teología en la década de 1660, inicialmente en Utrecht con Voetius y más tarde en Leiden con Cocceius, y comenzó a ser conocido en la República de las Letras desde los inicios de la década de 1680, cuando, siendo todavía un predicador protestante relativamente joven de Zwolle, sobresalió como un ferviente cartesio-cocceiano en la lucha contra el fundamentalismo voetiano. En 1684, publicó un tratado en Ámsterdam castigando la *classis* protestante frisona de Zevenwolden por su dramática condena a la teología cocceiana y por acusar a la escuela de Descartes de que de allí "provienen los ateístas y libertinos".[3] Los voetianos, se queja Leenhof, habitualmente recurren a tácticas sucias para tratar de desacreditar no sólo a Descartes, de quien alegan que era dado a la "lascivia y la prostitución", sino a todos los autores respetables cartesio-cocceianos, equiparando sus escritos a los de "Averroes, Simplicio, Luciano, Vaninus, Socino, Koerbagh, Torrentius, Hobbes, Spinoza, etcétera".[4]

No obstante, mientras Leenhof se protegía públicamente declarando ser un honesto cartesio-cocceiano, en privado, como unos pocos íntimos probablemente ya sospechaban, se estaba sumergiendo cada vez más en el spinozismo.[5] Antes de comenzar

a vivir en Zwolle en 1681, se alojó durante un breve tiempo con Wittichius en Leiden, con quien pasó mucho tiempo discutiendo a Spinoza, como se deduce de dos extraordinarias cartas que escribió a Wittichius poco después. Estas cartas, en las cuales Leenhof defiende osadamente el punto de vista de Spinoza sobre la sustancia y la Creación, fueron publicadas más tarde como piezas anónimas por el editor de Wittichius, sin el permiso de Leenhof, junto con las réplicas de Wittichius, como un anexo de este último al *Anti-Spinoza*, luego de su muerte.[6] Puesto que Leenhof posteriormente admitió haberlas escrito, con seguridad para 1681 ya era un experto en el sistema de Spinoza y con igual certeza ya veía con agrado algunos de sus conceptos clave. Más tarde, en la edición de 1684 del más voluminoso de sus primeros escritos, *Keten der Bybelsche Godgeleerdheit* (*La cadena de las enseñanzas bíblicas*; 2 partes, Ámsterdam, 1678-1682), ya se podían ver indicios inconfundibles de spinozismo, aunque nadie lo percibió en ese momento.[7]

Sin embargo, desde el inicio, los teólogos conservadores consideraron a Leenhof más liberal y poco convencional en términos teológicos que prácticamente cualquier otro destacado cocceiano. Un crítico expresó su repulsión en 1691 señalando que Leenhof, un ministro protestante, podría de hecho recomendar a los lectores que “consulten a Mahoma, Socinio, Spinoza y todo tipos de escritores blasfemos y herejes”.[8] En sus cartas a Wittichius, Leenhof sostiene que no puede haber *creatio ex nihilo* (creación de la nada) y que esa misma noción contiene una contradicción, puesto que un Ser infinitamente perfecto no puede actuar más que en forma perfecta.[9] Si la creación de Dios es perfecta, el universo no puede haber no existido, pues Dios sin el universo sería imperfecto. El mundo es entonces necesario y eterno y, en consecuencia, inherente a la naturaleza de Dios, quien no puede crear algo afuera y más allá de sí mismo porque el concepto de un Ser que genere algo fuera de sí mismo viola el principio de la perfección infinita. De forma similar, afirma Leenhof, la extensión debe ser inherente a la naturaleza de Dios, puesto que nuevamente contiene una contradicción el suponer al Ser como conformado de un espíritu puro que puede producir otra sustancia caracterizada por la extensión que, por definición, no tiene nada en común con la primera. La doctrina de una sustancia, por lo tanto, explica en forma más convincente y lógica el mundo que la desconcertante dualidad de sustancias fuera de Dios de Descartes.[10] Wittichius, asombrado de que Leenhof defendiera a Spinoza frente a Descartes, se negó a ver algún paralogismo en la idea de la creación a partir de la nada.[11] Por el contrario, él solo afirma (en forma bastante similar a Rousseau en su *Emilio* 81 años después)[12] la doctrina de las dos sustancias y la imposibilidad de interacción entre la extensión y el pensamiento, dando espacio a quienes buscan la verdad filosófica para que le den la vuelta a los absurdos del escolasticismo, por un lado, y a la trampa fatal de la “sustancia única” de

Spinoza, por el otro.[13]

Aunque Leenhof publicó relativamente poco entre 1682 y 1700, su reputación como destacado defensor cartesio-cocceiano inevitablemente lo arrastró a la marisma del asunto Bekker. Para los voetianos, el asunto Bekker proporcionaba una oportunidad única para publicitar los terribles escollos del cartesianismo y el cocceianismo, y Leenhof era un blanco perfecto.[14] Henricus Brink, el principal antagonista de Bekker en Friesland, publicó en 1691 su *Toetsteen der Waarheid (La piedra de la verdad)*, un violento ataque a aquellos que abrazaban las "novedades cartesianas" con, según él, consecuencias catastróficas que ahora comenzaban a hacerse manifiestas. Brink ataca a Leenhof, junto con Wittichius y Burman, por ser el protagonista de las "claras y precisas ideas" de Descartes y el "método geométrico" de razonamiento como criterio de la verdad en la teología.[15] En las cuestiones científicas, Brink desdeñosamente agrupa a Leenhof con Bekker por declarar que los cometas son fenómenos puramente naturales, no portentos divinos, y con Wittichius y Burman, por defender el heliocentrismo cartesiano.[16]

Desde la década de 1680, Leenhof vivió y trabajó en Zwolle, defendiendo en apariencia un calvinismo tolerante y científico, mientras en privado cultivaba el spinozismo. Sus ideas radicales eran filosóficas y morales, pero también se extendían a los temas sociales, educativos, sexuales y políticos. Fue de hecho en la esfera de las ideas políticas que por primera vez reveló en forma más abierta sus inclinaciones spinozistas, en 1700, cuando publicó dos extraordinarios tratados sobre la vida y los puntos de vista del rey Salomón; ambos ostensiblemente trataban sobre la figura bíblica, pero en realidad proponían una apenas velada ideología republicana.[17] Leenhof considera la monarquía irremediablemente defectuosa, la forma de gobierno bajo la cual "la vanidad humana prevalece al máximo" y señala "cuán pocos reyes de valía han gobernado Israel y Judea, y en general el mundo, así como cuán pocos reyes confían en sus súbditos, a quienes en general oprimen más que protegen y por lo tanto deben temer".[18] La monarquía, insiste Leenhof, es inherentemente inestable y corrupta.[19] Como fuente exclusiva de poder y favor en sus ámbitos, los reyes son reverenciados casi como "dioses" y abyectamente adulados. Dado que las cortes buscan sólo su propio beneficio, sus corazones están llenos de engaño y, entre ellos, la honestidad, la sinceridad y el respeto por la ley se desprecian.[20] Desde luego, el sabio filósofo-rey Salomón era una excepción, pero precisamente porque era excepcional, Salomón expone la ruindad y la falta de mérito de los valores dinásticos. En la política de Leenhof no hay, al igual que en la de Spinoza, una legitimidad política basada en los principios hereditarios, no más que en las sanciones o usos eclesiásticos.[21] La "razón", exhorta Leenhof, es la única medida de la legitimidad en el gobierno y todo lo que no concuerde con la "razón" es mera "escla-vitud bajo la pretensión de gobierno".[22] "La forma monárquica de gobierno", concluye, "es sin duda

la más imperfecta”.[23]

Central para el republicanismo de Leenhof, al igual que para el de Spinoza y más tarde el de Diderot y el ala radical de la Ilustración francesa, es su definición de verdadera soberanía como el bien común de la comunidad y su localización en las leyes, en las cuales está encarnado el bien común, leyes a las que todos deben sujetarse por igual. Para contener el impulso monárquico y salvaguardar el “bien común”, el poder dentro del Estado debe estar disperso y debe crearse un equilibrio por medio de pesos y contrapesos.[24] Cuanto más disminuye el dominio real sobre lo militar y la distribución de los cargos, mejor se defienden los intereses de la comunidad. Fatales para el interés común, argumenta siguiendo en gran medida la tradición de los teóricos republicanos de Maquiavelo hasta Rousseau, son los ejércitos constituidos por soldados contratados. Si se va a impedir que los reyes pisoteen el bien común, entonces deben disolverse las tropas contratadas y el Estado debe contar con una milicia de sus propios ciudadanos entrenados para llevar las armas. Una milicia semejante, dice, es el “mejor y más seguro método para proteger la vida, la propiedad y la libertad, que de hecho comprende todo el salario que estos hombres podrían desear”.[25]

Una república es más sana y “está mejor adaptada a la razón y la naturaleza humana”, afirma, cuando sus decretos se aplican a todos por igual, sean grandes o pequeños.[26] “Puesto que la razón es en todas partes la razón y no necesita ninguna compulsión”, pero debido a que la debilidad y la pasión humanas obstaculizan el bien común en todas las sociedades, siempre es necesario contener el crimen y la rebeldía y, para asegurar este fin, se debe imponer el castigo, incluyendo la pena de muerte. Las leyes varían de sociedad a sociedad, pero los fundamentos de lo que es mejor para la comunidad son universales y, a través de la razón, conocibles. Pues sólo “hay una medida del bien y del mal”, sostiene Leenhof, al igual que Spinoza antes y Diderot (y Rousseau) más tarde, y sólo una manera de perfeccionar la naturaleza humana.[27] La estabilidad política y el bienestar comunitario se derivan de estar gobernado de acuerdo con estos principios; la inestabilidad y la corrupción, de desobedecerlos.

En pocas palabras, el pueblo sólo aceptará y venerará realmente un gobierno basado en la razón. Pues “cada individuo es por naturaleza libre y prefiere estar gobernado por la noble razón que por la fuerza”.[28] Por consiguiente, el gobierno de la ley debe sostenerse escrupulosamente y las garantías institucionales que protegen la comunidad de los ambiciosos no deben disolverse o descartarse cuando ya no se ajustan a los intereses de los poderosos o los intrigantes. El acceso a los altos cargos, además, debe estar abierto a todos sobre la base del mérito y la virtud. Leenhof no ve justificación alguna para los intentos aristocráticos de monopolizar los cargos políticos o excluir a los de origen humilde de posiciones altas si poseen las cualidades intelectuales correctas, “pues la historia nos enseña que de los orígenes más humildes han surgido príncipes, reyes y

papas que superaron a sus antecesores”.[29] La reverencia y la igualdad ante la ley debe estar por encima de todas las otras formas de sumisión y deferencia, ya sea a un monarca, un rango, la tradición o el clero.

2. El Cielo en la Tierra

La ausencia de una respuesta hostil a este texto sobre Salomón, y las relaciones armoniosas entre Leenhof y sus colegas y la congregación de Zwolle, pueden muy bien haberlo llevado a sentir una falsa sensación de seguridad. No obstante, este tranquilo disfrute del estatus y la influencia pronto se vería rudamente hecho añicos. Si fue arrogancia o alguna otra falta de juicio lo que lo indujo a publicar un libro tan desafiante de las ideas tradicionales como su *Hemel op Aarden*, el resultado es que Leenhof se vio genuinamente asombrado por el escándalo que acogió a su publicación. Durante años, se quejó más adelante, había estado propagando tranquilamente las mismas ideas en sus sermones y conversaciones sin encontrar otra cosa que aprobación. De hecho, había sido con el aliento de sus amigos que se aventuró a escribir y publicar la obra.[30]

El fatídico libro apareció simultáneamente en Zwolle y Ámsterdam en junio de 1703 y otra vez el año siguiente. En ninguna parte se refiere explícitamente a algún filósofo o doctrina prohibida, pero ésta fue, prácticamente, la única precaución que tomó Leenhof. En cambio, es bastante obvio en todas partes que está usando términos teológicamente familiares de una manera heterodoxa para propagar ideas que tienen poca conexión con el cristianismo como comúnmente se entiende. Tomados en forma individual, su forma poco convencional de expresar las cosas y los dobles sentidos hubieran levantado una gran inquietud, pero la frecuencia y variedad de tales expresiones, y su efecto acumulativo, persuadieron a casi todos de que estaba usando un lenguaje codificado para difundir un sistema ilícito no declarado de filosofía, moral y pensamiento social.[31] Ninguno de sus antiguos aliados cartesiano-cocceianos salió en su defensa o mostró ninguna disposición para interpretar su texto, o frases y giros oscuros, como esencialmente cartesianos, cocceianos o cristianos. Por el contrario, prominentes cartesio-cocceianos estaban tan persuadidos como el resto de que Leenhof se estaba revelando en esta obra, como lo expresa un comentarista, no sólo como un falso cartesiano y un falso cocceiano, sino como un “apóstata” del cristianismo y un completo spinozista.[32]

Leenhof comienza diciendo que él escribe para todo tipo de personas, en el interés del bienestar humano general, y que su propósito es mostrar el camino al Cielo en la tierra. Nadie va a negar, dice, que la “verdadera religión debe conducir al individuo a una completa y pura felicidad que se derive del conocimiento y amor por Dios y de la

satisfacción de nuestra sed innata por el bien verdadero”.[33] Ya aquí, la ausencia conspicua de cualquier referencia a Cristo, el cristianismo, la Revelación o la Iglesia y el significado especial impartido al término “religión”, muy similar a como lo refirieron antes Spinoza y luego Rousseau, inevitablemente levantó profundos recelos. Además, Leenhof sólo habla de una bendición, salvación y obtención del Cielo en el aquí y ahora a través de la persecución de un “bien verdadero” (que es equivalente a conocer a Dios) puramente terrenal, sin ninguna intervención del Redentor, los Evangelios, la gracia, los sacramentos o la Divina Providencia. Con certeza, las Escrituras sirven para enseñar a los hombres la moral, pero claramente no para obtener la salvación.

Leenhof declara que en ninguna parte de las Escrituras se especifica exactamente qué es o dónde está el Cielo. Empero, si examinamos los pasajes en donde aparece el término, surge que el Cielo no es un lugar distinto de este mundo, sino más bien un estado mental o bendición concedida o no concedida a los individuos.[34] “Cielo” llama él a un estado estable y duradero de felicidad obtenido por medio del conocimiento de Dios. A la inversa, define el “Infierno” —analizando otra vez el original en hebreo en vez de la traducción al griego supuestamente errónea— no como un lugar distinto del aquí y ahora, sino como un estado mental inherente a un inadecuado conocimiento de Dios, en otras palabras, la infelicidad de carecer del reposo espiritual.[35] Además, el “Infierno” en Leenhof no es la consecuencia del pecado o el castigo divino, sino una desdicha interna que un individuo puede y debe empeñarse en evitar. El Cielo en la tierra es accesible para todos y es lo que se estima por encima de todo.

Que la estrategia de Leenhof era radical en términos filosóficos, teológicos, morales y políticos surge inconfundiblemente de las sorprendentes páginas en donde afirma que el conocimiento de Dios, el Cielo y la verdadera felicidad, en vez de estar libremente disponible y ser cultivado universalmente, como debería ser, está de hecho suprimido y sofocado en todas partes por maliciosos “hombres, que se hacen llamar educados porque tienen buena memoria y conocimiento de […] idiomas, historia y la antigüedad”; quienes aspiran al poder, carecen de juicio y entendimiento y en vez de promover la ilustración, luchan por impedir su propagación.[36] Es debido a estos usurpadores que “la noble verdad no es capaz de triunfar en el mundo y prevalecen la ignorancia y la superstición. En todas partes uno encuentra falsas ideas, tales como que los cometas son portentos de fatalidades que van a ocurrir, que existen los fantasmas y demonios y que el oro se puede obtener a través de la alquimia”.[37] Éste es el motivo, insiste Leenhof, de que la gente viva en el terror de los “espíritus de la noche” y pobres desgraciadas sean quemadas por brujería en Alemania; todo este sinsentido crédulo debe ser erradicado y en vez de nuestra prevaleciente fe oscurantista basada en el miedo, se le debe enseñar al pueblo la nueva “religión de la alegría y la ligereza del corazón”.[38]

Característica de Leenhof, y de toda la Ilustración radical, de Spinoza a Diderot, es la

noción de que el mundo está entrando en una nueva era de conflicto intelectual y espiritual, de lucha incesante entre la oscuridad y la ilustración para establecer lo que Leenhof llama "el reino de la felicidad" en la tierra. Una parte indispensable de la lucha es llevar a su fin la crédula creencia en los espíritus, las apariciones y los fantasmas.[39] La tolerancia, como en todos los escritores radicales, es una de las armas más cruciales en esta contienda cósmica, y aquí Leenhof asigna un papel crítico a las magistraturas civiles. Pues está en su poder permitir una mayor libertad de pensamiento y expresión y ayudar así a la gente común a emanciparse de la disputa teológica y aprender a respetar otras religiones y puntos de vista.[40] Nada es más racional, exhorta Leenhof, que comprometer todos nuestros esfuerzos en fomentar una tolerancia integral.

Hubo una inmensa e inmediata protesta en contra del libro, pero evidentemente también unos pocos lo aprobaron y se pronunciaron abiertamente, llamándolo una "obra que contiene cosas extraordinariamente maravillosas".[41] Sin embargo, éstos eran invariablemente hombres laicos. Entre los predicadores y consistorios republicanos la reacción fue vehementemente negativa. El primero en denunciar a Leenhof en un medio impreso fue el *predikant* de Ámsterdam Florentinus Bomble, un antiguo colega de Zwolle, quien publicó una carta abierta en diciembre de 1703 recordándoles a los lectores que, mientras que Leenhof y sus "amigos cartesianos" siempre habían declarado que "uno no debe mezclar la filosofía con la teología", esto era precisamente lo que él había hecho con consecuencias catastróficas.[42] Bomble fue seguido por otro cocceiano, Taco Hajo van den Honert, quien sobresaldría como una figura clave en la creciente controversia pública. Van den Honert reprende a Leenhof por proporcionar ideas de Spinoza sin decirlo y especialmente por negar el carácter innato del "bien" y el "mal", precisamente, recuerda, como lo había hecho 17 años antes el heterodoxo Pontiaan van Hattem, un desgraciado y antiguo pastor protestante entonces ampliamente considerado un criptospinozista.[43] Si uno acepta el punto de vista de Leenhof sobre la relatividad del "bien" y el "mal", protesta, irse de juerga con prostitutas no sería peor que la piedad, y no habría nada condenable en las relaciones sexuales extramaritales.[44] ¿Acaso no son Leenhof, Van Hattem y otros tan culpables como ellos de negar la realidad del pecado y de la doctrina teológica de la Caída? Dado que está dando libre licencia para acudir con prostitutas, hubiera sido más apropiado, sostiene Van den Honert, que Leenhof hubiera llamado a su libro "El Infierno en la tierra".[45]

Leenhof contestó con una nueva obra: *Hemel op Aardenn Opgeheldert* (El Cielo en la tierra aclarado), de 107 páginas, comúnmente llamado el *Opheldering*. Igualando la conducta de sus detractores hacia la difamación perpetrada por Voetius cuando llamó a Descartes un "ateísta",[46] él reconoce haber escrito las ahora famosas cartas enviadas a Wittichius en 1681, pero insiste en que se trataba de textos privados, no pensados para su

publicación, los cuales, además, habían sido arreglados por el editor. Admitió haber "leído a ese filósofo atentamente", pero no vio justificación alguna para los reproches que le hacen sus críticos aquí, puesto que en sus escritos se encuentran cosas buenas así como otras reprensibles.[47] Muchos estudiosos, declara, reconocen en privado que Spinoza había mejorado la descripción de Descartes de las pasiones. Desde el inicio, como lo demuestra la correspondencia de Oldenburg con él en la *Opera posthuma*, hombres honestos y temerosos de Dios han encontrado cosas valiosas en Spinoza.[48]

Pero esto no sirvió para aplacar a sus antagonistas. El voetiano Melchior Leydekker respondió con un texto de 78 páginas, en donde rastreaba las ideas de Leenhof hasta Spinoza, a quien, dice, este predicador ha tenido la impertinencia de decir que ha "mejorado" a Descartes, cuando sus puntos de vista sobre Satanás y el Infierno probablemente se derivan de Bekker.[49] La dicotomía de la felicidad y la tristeza terrenales que Leenhof defiende equivale exactamente a la dualidad del *blijschap* (alegría) y el *droefheyd* (tristeza) establecida por Spinoza y presentada como el principio fundamental de la "moral" humana en la "impía" segunda parte de *Philopater*, a cuyo editor, gracias a Dios, las autoridades han puesto en prisión.[50] Otros seguirían a Leydekker al vincular a Leenhof con el *Philopater*.

Muchos lectores adoptaron un ávido interés en la controversia,[51] además de los teólogos. Un diálogo popular entre un granjero y un comerciante conversando en un barco de pasajeros, publicado entonces, muestra al último comentando que incluso si uno no ha leído el *Hemel op Aarden*, "éste es tan discutido actualmente que difícilmente pueda haber alguien a quien le sea desconocido".[52] Que participó incluso la gente menos complicada, lo prueba entre otras cosas el número de prosaicos y ordinarios poemas que circulaban en Overijssel en 1704, en los cuales, en versos de doble sentido se afirma que es imposible obtener uvas o higos de "las espinas de Spinoza" y urgen a los temerosos de Dios a boicotear el "Cielo" de Leenhof, que debería dejarse a los "spinozistas".[53] Que algunos spinozistas reales entraron en la contienda en apoyo de Leenhof, queda demostrado en la aparición, en ese momento, de una réplica anónima de 64 páginas a Van den Honert, titulada *Redenkundige Aanmerkingen*, publicada clandestinamente bajo las misteriosas iniciales E. D. M.[54] El mismo Leenhof fue acusado de escribirlo, pero siempre negó haberlo hecho.[55] El autor spinozista, quienquiera que haya sido, osadamente repite la concepción de Dios, el hombre y la voluntad humana de Spinoza, y mordazmente denuncia esta "odiosa persecución", argumentando que el simple hecho de que Leenhof concuerde en algunos puntos con el filósofo de La Haya no es motivo para la incesante persecución a que se lo somete. ¿Acaso Wittichius y Blyenbergh, ambos adversarios de Spinoza, no habían también tomado prestados conceptos de él?[56] "Spinozismo" es el coro que todos los adversarios de Leenhof cantan al perfecto

unísono: Van den Honert, quien busca fundar una nueva Inquisición, condena a Leenhof como un "completo spinozista" que ya ni se preocupa por ocultarse y "se muestra en todas partes en su desnudez".[57] Empero, si cada escritor que recurre a "ese escritor" es un "spinozista", entonces "debe haber muchos spinozistas".

Van den Honert produce dos furiosas réplicas a este tratado, fechadas el 22 de marzo y el 5 de abril de 1704, respectivamente, en las que cuestiona la desautorización de Leenhof y acusa al aliado de este último, Barent Hakvoord, el vendedor de Zwolle de quien él sospechaba que había publicado el *Redenkundige Aanmerkingen*, de difundir rumores difamatorios sobre los opositores de Leenhof dentro del mercado del libro en Ámsterdam.[58] Alguien cercano a Leenhof había escrito ese repugnante tratado, insiste, y el sospechoso más probable era el mismo Leenhof. Le recuerda a Hakvoord, chantre de la congregación protestante de Zwolle, las graves consecuencias de publicar textos spinozistas ilegales.[59] En Ámsterdam, un impresor que produjo un libro sin declarar el nombre del autor, observa, debió asumir él mismo la responsabilidad por los contenidos y tampoco creía que las autoridades de Zwolle le permitieran a nadie publicar con impunidad libros anónimos que "eliminan todos los fundamentos de la religión y la sociedad civil, y no tienen otra consecuencia que desconcertar y sacudir a la Iglesia y la sociedad civil, si es que no derrocarlas enteramente".[60]

Leenhof respondió al argumento de Van den Honert diciendo que el *Hemel op Aarden* y *Redenkundige Aanmerkingen* son spinozistas y amenazan fatalmente a la sociedad, en una respuesta de 31 páginas titulada *Kort Andwoord*, fechada el 12 de abril de 1704 y publicada por Hakvoord en Zwolle. ¿Qué sentido tiene avivar tanta conmoción? El resultado inevitable, predice, va a ser que veremos levantarse a Spinoza de su tumba.[61] ¿Acaso no van a desear todos leerlo ahora? Además, ¿qué forma de refutar es ésta, en donde simplemente basta con mostrar que algo se encuentra en Spinoza para desacreditar y difamar al escritor? ¿Acaso no hay en Spinoza muchas cosas verdaderas y útiles que se encuentran también en otros escritores?[62] Mientras escribía el *Hemel op Aarden*, agrega, no había usado ni una sola vez el *Tratado teológico-político* y sólo muy esporádicamente consultado la *Ética*, y si bien estaba bastante familiarizado con los escritos de "ese autor", negaba que siquiera una décima parte de su argumentación se derivara de aquél.[63]

En esta coyuntura, Leenhof decidió emprender otro tipo de estrategia.[64] En un encuentro del consejo eclesiástico en Zwolle, el 20 de marzo de 1704, reunido a petición suya y en el cual él mismo habló unos minutos, lamentó la conmoción que dominaba a Zwolle y las "sorprendentes malas interpretaciones" y "odiosas" calumnias, incluyendo despreciables sátiras en verso puestas en circulación por sus enemigos.[65] Durante 23 años, él había trabajado concienzudamente por el bienestar de la comunidad, llevando

una vida sin culpas. Ahora le pedía a sus colegas que se alzaran por él y lo ayudaran a detener la agitación que se había concertado en su contra y a restablecer su buen nombre. Él había contestado completamente a las acusaciones de sus detractores en su *Ophelderinge*, pero esto no había sido suficiente para sofocar los disturbios. Ahora proponía que el asunto se resolviera por medio de un procedimiento formal mediante el cual el consistorio aceptaría, y anunciaría públicamente, que "rechazo enteramente todo lo que sea perjudicial a nuestras enseñanzas, directa o indirectamente, en los escritos de Spinoza u otros que abracen su ortodoxia doctrinal".[66]

Se acordó lo anterior y se nombró un comité para formular los artículos aclaratorios, a los que Leenhof pudiera consentir, que lo purgarían del estigma de spinozismo.[67] El primer artículo afirma que nada en su *Hemel op Aarden* fue escrito con la intención de "entrar en conflicto con las Escrituras o la enseñanza de la Iglesia protestante, como queda expresada en la *Confessio Belgica*, cuya doctrina él reconoce como el verdadero camino a la salvación, desautorizando con todo su corazón cualquier cosa que no concuerde con ésta […] y en especial todos los horribles conceptos de B. D. Spinoza".[68] Los artículos también incluyen la garantía de nunca enseñar o difundir las ideas de Spinoza "por boca o por escrito en público o en privado", ni interpretar pasajes bíblicos de ninguna manera más que aquella en la que son entendidos dentro de la Iglesia protestante.[69] En un repudio expreso a la filosofía de Spinoza, Leenhof firmó y, sobre esta base, se aprobó y proclamó su sumisión a los principios de la Iglesia.[70]

Al plantear la iniciativa de esta manera, Leenhof pretendía garantizar que el asunto fuera resuelto por el consistorio dominado por hombres laicos del pueblo, en donde contaba con presencia y contactos, y no en las *classis* locales, una asamblea de predicadores que en su mayoría provenían del interior rural de Zwolle, en donde su posición era más débil. Sin embargo, había una considerable oposición a los procedimientos de Zwolle en las *classis*, y en mayo se dio una división abierta cuando el primero —con más de seis votos, la mayoría del pueblo— desautorizó al consistorio e intentó asumir el control de los procedimientos, suspendiendo a Leenhof de su ministerio por dos meses para permitir a los predicadores del distrito estudiar sus textos más concienzudamente.[71]

El consistorio reaccionó con indignación y lo mismo hicieron los burgomaestres, los cuales se negaron a permitir que un organismo externo decidiera quién podía y quién no podía predicar en el pueblo o cómo resolver una cuestión que agitaba profundamente al pueblo. Se le dijo a la *classis* que el gobierno de la ciudad estaba asombrado de que actuaran tan perentoriamente como para suspender a un predicador en la ciudad sin siquiera consultar a la magistratura.[72] Aquí, se hizo claramente evidente la superposición de los temas teológicos y jurisdiccionales, que de ahí en más perturbarían cada esfuerzo por resolver el asunto durante los siguientes seis años, inflando lo que de otra manera

podría haber sido una disputa provincial menor y convirtiéndola en un importante enfrentamiento filosófico, político, nacional y europeo. Los burgomaestres rechazaron la suspensión de Leenhof decretada por la *classis* por irregular, irrespetuosa hacia la ciudad y una fuente de "gran molestia y perturbación para la comunidad en su conjunto".[73]

El arribo a este punto muerto en las instancias locales significó que el asunto pronto alcanzó los niveles provincial y luego nacional. Ante la reunión próxima del sínodo de Overijssel, bajo cuya jurisdicción caía Zwolle, que estaba por celebrar su encuentro anual, los burgomaestres de Zwolle buscaron adelantarse a la inevitable protesta contra Leenhof con una orden de la comisión permanente de los Estados provinciales, en la que se mandaba a los comisionados de los Estados en el sínodo a impedir que se discutiera el asunto. La maniobra funcionó en el corto plazo. Cuando los delegados sinodales se reunieron en Steenwijk en mayo y se planteó la cuestión de los "libros ofensivos", la atención de inmediato se enfocó en Leenhof y el *Redenkundige Aanmerkingen*, pero tan pronto como los delegados comenzaron a denunciar que *Hemel op Aarden* apestaba a "principios propiamente spinozistas", los comisionados estipularon que los Estados no deseaban que se debatiera el asunto ni se tomara ninguna resolución.[74] Sorprendido, el sínodo señaló que esto sería ignorar el "escándalo provocado por ese libro en todas las congregaciones de esas provincias" y les recordó a los Estados que los ojos de todos "estaban puestos en este sínodo cristiano, a la espera de las medidas apropiadas para terminar con la conmoción y tranquilizar a los muchos que se vieron sacudidos por ella".[75] Todos considerarían la acción de los Estados "muy extraña" y la consecuencia segura sería que habría aún más conmoción. Al protestar ante los Estados delegados, el sínodo manifestó que el *Hemel op Aarden* de Leenhof estaba repleto de "ideas que destruyen el alma provenientes de los escritos del condenado ateísta Spinoza, que debido a su irreligiosidad ha sido estrictamente prohibido por las más elevadas autoridades [*i.e.* el Estado General] en estos países".[76]

Fuera de Overijssel, el sínodo de Friesland había condenado rápidamente el libro de Leenhof por estar "lleno de dobles sentidos y frases ofensivas tomadas de los escritos de Benedictus de Spinoza, tendientes a […] lo licencioso, a socavar la religión cristiana y a promover clandestinamente las ideas fatales del ya mencionado Spinoza para perjudicar la Iglesia de Dios en nuestro querido país".[77] En agosto, el sínodo de Gelderland manifestó su profunda consternación.[78] No obstante, fueron en particular los dos sínodos de Holanda, espoleados por Van den Honert, los que tomaron la conducción de los esfuerzos para romper el impasse. Ambos sínodos, y muchas de las *classes* de Holanda en lo individual, adoptaron resoluciones que condenaban la reactivación de las ideas de Spinoza en los escritos de Leenhof ("Spinozae principia et dogmata in Leenhofii scriptis renovata"), declaraban que Leenhof no era apropiado para ser un ministro de la Iglesia protestante mientras no renunciara sin reservas a sus puntos de vista spinozistas, y

criticaban indignados el gobierno de la ciudad de Zwolle.[79]

En este punto, el pensionario de Holanda, Heinsius, recibió una delegación conjunta de los sínodos de Holanda que declaraba enérgicamente que los "principia Spinozistica" destruían los fundamentos de toda religión verdadera y por lo tanto también al Estado. Se lo presionó para asumir la defensa de la causa de los sínodos tanto en la asamblea de Holanda como en la del Estado General, para ejercer presión sobre Overijssel a fin de que cesara de obstruir la resolución del asunto y para promover una prohibición a las futuras impresiones y ventas del *Hemel op Aarden*, *Opheldering* y *Kort Antwoord* en Holanda.[80] Ambas cuestiones fueron debidamente planteadas en los Estados, pero la mayoría de los regentes holandeses sintieron que ellos, y los otros gobiernos provinciales, debían esperar el resultado de los acontecimientos en Overijssel antes de tomar ninguna acción, dado que, bajo los procedimientos normales de la república, responder a las representaciones de los sínodos y las cuestiones sobre censura de libros se dejaba en una primera instancia a la provincia principalmente interesada.[81]

El consistorio de Zwolle, habiendo fracasado en su primer intento de resolver el asunto, pero contando todavía con el apoyo de los burgomaestres, se puso a trabajar con Leenhof en una serie más elaborada de "Artículos de satisfacción", con la perspectiva final de acabar con el asunto. Se formó un pequeño comité para escoger extractos de los textos de Leenhof, comparar su formulación con la de Spinoza y compilar una lista exhaustiva de los supuestos puntos de convergencia que necesitaban aclararse.[82] Este organismo se reunió con frecuencia durante varios meses, en muchas ocasiones en presencia de Leenhof, para examinar los textos y la filosofía de Spinoza. Finalmente, con la concurrencia de Leenhof, elaboró una impresionante serie exhaustiva de artículos, y el 30 de agosto de 1704 se presentó al consistorio en pleno. Después de una revisión general de las "impías y dañinas posiciones de B. D. Spinoza", el consistorio aprobó los artículos, registró la abjuración de Leenhof de las "proposiciones heterodoxas de Spinoza" y, afanoso por llevar un procedimiento apropiado, investigó el manejo de los casos de Bekker y Pontiaan van Hattem.[83]

Los *Artículos de satisfacción* de Zwolle de 1704 representan un intento extraordinario por fortalecer la religión frente a la filosofía radical, al erigir una muralla entre las enseñanzas de la Iglesia y el spinozismo. Los 10 artículos admirablemente concisos sometidos al gobierno de la ciudad de Zwolle el 1 de septiembre, en donde definen el spinozismo como un movimiento o cuasirreligión comprometida en un conflicto universal con la creencia y valores cristianos, representan una extraordinaria proeza de comprensión intelectual. En particular, llama la atención el Artículo 3, que enlista 17 principios centrales de Spinoza identificados como fundamentalmente contradictorios con el cristianismo. Los primeros cinco son: que sólo existe una sustancia que abarca todo, incluyendo a Dios; que no hay distinción entre Dios y la Naturaleza;

que todas las criaturas pertenecen a este único todo, y que por lo tanto sólo hay un orden infinito de causas que determinan todo lo que ocurre necesariamente; de modo que la naturaleza es una causa separada e independiente de sí misma que, a través de una necesidad determinada, produce y se crea a sí misma.[84] El sexto es la doctrina de que el cuerpo y el alma no son entidades separadas sino una y la misma cosa, y que no hay *anima separata*, esto es, espíritus separados de los cuerpos, y por tanto no hay fantasmas, apariciones, ángeles o Satanás.[85]

El séptimo es la doctrina de que no hay, en el entendimiento humano, una distinción innata entre el bien y el mal, siendo estas nociones invenciones humanas diseñadas para “mantener a la gente común e ignorante en la obe-diencia”.[86] El octavo es el concepto de que todo se deriva de la naturaleza siguiendo un orden necesario eterno, de modo que no hay responsabilidad moral “por la cual la criatura razonable se coloque bajo la ley de Dios como su verdadero Señor y legislador”.[87] El noveno se refiere a la doctrina de que el poder de la naturaleza, independientemente de la Caída, gobierna a todos los hombres bajo el mismo juego de pasiones, de modo que el estatus moral de la humanidad es siempre el mismo. A continuación sigue la enseñanza de Spinoza de que la voluntad humana está exclusivamente determinada por causas naturales, y siempre necesariamente determinada, un punto vehementemente enfatizado en *Redenkundige Aanmerkingen*.[88] El decimoprimero es la doctrina de que el “bien verdadero” es el entendimiento puro del orden eterno de Dios, que lleva “al control de las pasiones y la autoconservación en la alegría y el disfrute”.[89] Que la muerte sobre la tierra es el fin del individuo sin resurrección de los cuerpos o Juicio Final viene a continuación; después del cual, en decimotercer lugar, viene la doctrina de que no hay “revelación divina y que es la autoridad política la que instituye toda religión, por consiguiente, las Sagradas Escrituras no tienen más autoridad que los escritos de Hermes, Platón, Aristóteles, Epicuro, Cicerón, Séneca y otros moralistas semejantes” y se han “escrito de acuerdo con el entendimiento de la gente común para inculcarle obediencia”.[90] El siguiente es la afirmación de que la profecía bíblica y los otros libros bíblicos fueron escritos sobre la base de la “imaginación” e ideas confusas. El decimoquinto es el concepto de que existe una “religión general” filosófica *(Algemene Gods-dienst)* superior a la religión revelada, que permite la libre expresión de todos los puntos de vista y que tiene pocos o ningún elemento de doctrina más que el amor a Dios y al prójimo, la persecución de la salvación sin Cristo y la obediencia a la ley secular y al Estado.[91] En penúltimo lugar viene la doctrina de que la gracia es la tendencia innata de nuestra naturaleza a la aceptación del orden eterno de Dios,[92] y, finalmente, el decimoséptimo, la declaración de que es permisible decir mentiras para preservarse.

Los otros artículos fueron en gran medida dedicados a combatir estas 17 principales

doctrinas prohibidas. Así, el Artículo 5 establece que la razón y las Escrituras no son dos caminos diferentes o medios hacia la Salvación y que por mucho que nuestra razón sea refinada y mejorada, no hay Salvación sólo a través de la razón, estando la razón innatamente subordinada a la Revelación. Este ar-tículo también niega expresamente que la religión cristiana haya sido establecida por la autoridad política, sino que se deriva de Dios únicamente, aunque los gobiernos cristianos son los guardianes de la Iglesia de Dios y están obligados a mantenerla y protegerla. El Artículo 8 afirma sonoramente que Dios es el único Creador eterno del universo, quien ha hecho todo, tanto las cosas espirituales como materiales, "en forma libre e independiente, fuera de sí mismo" —el spinozista *Redenkundige Aanmerkingen* afirma, por el contrario, que Dios no actúa libremente sino más bien en concordancia con las leyes de Su ser—[93] de modo que en Su ser, las características, cualidades y acciones de Dios difieren y son infinitamente distintas de la naturaleza.[94] Según el Artículo 6, se le requirió a Leenhof que reconociera que al escribir su *Hemel op Aarden* había sido "negligente y descuidado" en la elección de sus expresiones y, lamentablemente, tomó muchos términos y definiciones de Spinoza, de modo que "había dado fundamentos para que se sospechara que era *Spinosisterij* [spinozista] y coincidía con las opiniones [de Spinoza]".[95]

Con los artículos ratificados tanto por el consistorio como por el gobierno de la ciudad, y firmados por Leenhof, se proclamó públicamente el primer domingo de noviembre, en las tres grandes iglesias de Zwolle, que "D. Leenhof había dejado satisfecho al consistorio y se había purgado a sí mismo de las opiniones heterodoxas y spinozistas, de modo que ahora el consistorio lo declara ortodoxo y honesto".[96] Siendo el voto del consistorio unánime, el gobierno de la ciudad lo recibió con agrado, dio el visto bueno y dio por cerrado el asunto. Para demostrar la minuciosidad e integridad de los procedimientos, se publicaron los *Artículos*.[97] Sin embargo, una vez más las esperanzas de aquietar la conmoción por medio de purgar a Leenhof de la heterodoxia en Zwolle inmediatamente se derrumbaron. Ni los sínodos, ni el público en general estaban dispuestos a aceptar la solución preparada por el consistorio de Zwolle y los burgomaestres. Por el contrario, a medida que pasaban los meses se intensificaba el alboroto y más y más publicaciones ásperas salían de las imprentas.

Una fuerte impresión dejó un libro publicado anteriormente, en mayo en Enkhuizen, por un predicador de allí, Franciscus Burmannus, quien declaraba que el spinozismo se estaba propagando rápidamente en los Países Bajos y que allí había ya muchos "spinozistas, esto es, malévolos ateístas traidores de Dios en nuestro país que incluso sostienen reuniones en algunas ciudades principales, en donde […] bajo pretexto de debatir filosóficamente, inculcan los principios de Spinoza y el ateísmo en nuestros tontos e indisciplinados jóvenes, como todos saben y es la pura verdad".[98] Al proclamar a Spinoza como el "mayor impío ateísta que el mundo ha visto jamás", Burmannus

advierte que la progresiva difusión del spinozismo llevaría a la República al borde del desastre religioso, social y moral. Lo más pernicioso de los preceptos de Leenhof, declara, son sus ideas políticas, sobre todo su doctrina spinozista de la tolerancia. Si la "mayor felicidad, en tanto y en cuanto pueda derivarse de la razón", significa la salvación de este mundo, entonces, como sostiene Leenhof, las leyes del Estado deben estar dirigidas únicamente a permitir a los ciudadanos una vida sin incidentes, en concordancia con la razón y la persecución de su "bien verdadero" terrenal. Un concepto semejante de la política significa apreciar la paz social y la estabilidad, evitar la guerra y regular la religión del modo que mejor sirva para inculcar la reverencia a las leyes del Estado. En una sociedad semejante, advierte Burmannus, todas las religiones serían igualmente válidas. ¿Qué podría ser más reprensible, pregunta, que el que las autoridades seculares permitan "la libertad de pensamiento y expresión" a todos, incluyendo los ateístas y spinozistas, sobre la base de que la tolerancia promueve la estabilidad y la paz social?[99]

¿Podría algo ser más pernicioso —pregunta— que la conversión de un ministro protestante al spinozismo? Leenhof está imbuido de spinozismo y Spinoza es la destilación de todo el error y la herejía, de hecho, "destruye todas las bases de la verdad y la certeza, negando que exista un Dios distinto de la naturaleza y aboliendo toda obligación natural a obedecer sus mandamientos y moral verda-dera".[100] Spinoza, sostiene Burmannus, introduce las viles y carnales doctrinas de Epicuro, de modo que los hombres, "guiados por las necesidades del cuerpo, a las que considera los cimientos de todo, deben buscar la tranquilidad mental y felicidad duradera haciendo de esta vida (a la que no le sigue otra) lo mejor que pueden alcanzar los seres humanos".[101] Sobre la misma base, agrega, Spinoza se atreve a negar "los fantasmas, los ángeles e incluso la resurrección, el juicio final y la realidad de la vida eterna".[102] Puesto que sus ideas contradicen todas las verdades y sabidurías aceptadas, Spinoza y sus seguidores manifiestan una "arrogancia y desprecio insufribles por todo lo que pueda llamarse divino o sabiduría mundana".[103] Citando al "vanidoso Cuffeler", Burmannus deplora su loca presunción de declarar que "posee toda la verdad" y su convicción de que todo lo demás es mera ilusión y engaño.

Los esfuerzos de la magistratura de Zwolle y su fruto, los *Artículos de satisfacción*, sufrieron un particular revés unas semanas más tarde con la publicación de la ácida crítica de 196 páginas de Van den Honert, quien alega convincentes argumentos que cuestionan la rectitud y probidad de la solución encontrada en Zwolle. Van den Honert mostró no sólo que el comité investigador no pudo revelar los elementos spinozistas de los textos de Leenhof, sino también que los 17 principios filosóficos inadmisibles, y su desautorización por parte de Leenhof, se habían redactado sin asentar claramente que Leenhof en realidad promueve estos puntos de vista en sus libros.[104] De hecho, protesta, una fraseología evasiva insinúa que el asediado pastor no había realmente propagado las

"atroces e impías enseñanzas spinozistas" citadas, sino que meramente había sido lo bastante descuidado como para dejar abierta la posibilidad de que se sugiriera que lo había hecho, implicando que las acusaciones de spinozismo no son otra cosa que una discutible interpretación de su obra, o incluso una malévola fabricación de sus enemigos: "y así estos *Artículos* contienen una acusación completa, si bien oculta, en contra de los sínodos de nuestra patria y todos los detractores de Heer Van Leenhof".[105] Examinando un artículo a la vez, Van den Honert plausiblemente argumenta que el consistorio, o algunos de sus miembros, se habían coludido en una red de subterfugios diseñada para engañar a los sínodos y al público, salvar a Leenhof y promover sutilmente el spinozismo. Mientras que los *Artículos* en sí proclamaban que Dios estaba separado y era independiente de la naturaleza, ellos no eran capaces de señalar que en los escritos de Leenhof no se encontraba esta distinción. Cualquier lector del *Hemel op Aarden* o el *Opheldering*, exhorta, puede ver que Leenhof usa el término "Order van Natuur" y "God's eeuwige [eterno] Order" de manera intercambiable.[106] Si los *Artículos* proclaman sonoramente que "el alma y el cuerpo son dos cosas separadas y distintas", y Leenhof aprueba los *Artículos*, en su libro en ninguna parte es evidente que él acepta esta distinción.[107] Si en los *Artículos* declara que la "religión cristiana está construida sobre el único fundamento de Jesucristo", la fe enseñada exclusivamente de acuerdo con la palabra de Dios y el ejemplo de los primeros cristianos y sólo dentro de la Iglesia protestante, no hay ningún indicio en los escritos de Leenhof de que él crea tal cosa; pues no sólo nunca llama al cristianismo la verdadera religión, sino que en asuntos de fe exhorta a los hombres a dejarse unos a otros en paz para creer lo que deseen.[108] En pocas palabras, los *Artículos* no dan ninguna razón para pensar que Leenhof desautoriza los "impíos principios de B. de Spinoza" de buena fe. Si en ninguna parte discute la sustancia única, difícilmente podría esperarse que afirme algo tan descarado, "pues no hay nadie, incluso entre aquellos que nunca han leído a Spinoza, que no sepa que Spinoza sólo reconoce una sustancia y que desde allí busca construir toda su filosofía moral (o más bien inmoral e impía)".[109] Y para coronar, agrega, Leenhof manifiestamente no cree en los ángeles, los espíritus o el Diablo.[110]

El descontento con los *Artículos* salió a la superficie en prácticamente todas las *classes*, incluso en las de Overijssel. Allí, la comisión permanente del sínodo pasó varios días reunida con el *classis* de Zwolle en febrero de 1705 examinando minuciosamente los *Artículos* de Zwolle.[111] Además de la alegada inadecuación de la retracción de Leenhof, existía la sensación de que el consistorio no había sido lo bastante firme en defender la autoridad de la Iglesia, y que su fracaso había sido lo suficientemente grande como para convertir en ejemplo a un pastor errado imbuido de ideas heterodoxas. Como parte del proceso de purga, ya antes se le había requerido a Leenhof que escribiera una refutación a Spinoza para su publicación. Al preguntársele por qué no aparecía nada de

esto en los *Artículos*, el consistorio respondió que no había pensado que fuera "necesario" y por tanto lo excusaron.[112] Al preguntársele si a Leenhof se le había hecho renunciar a sus manuscritos sin publicar, el consistorio replicó que lo había hecho, pero que luego se los habían regresado; cuando el *classis* envió luego por los papeles de Leenhof, éste dijo que se había comprometido a no divulgarlos sin el permiso del consistorio y que, de todas maneras, ya no estaban en su posesión.[113]

La comisión permanente del sínodo, junto con el *classis* de Zwolle, consideró que los *Artículos* eran inadecuados y prepararon una lista de puntos complementarios para la aprobación de todo el sínodo, que luego se le pediría a Leenhof que aceptara. En éstos exigían una afirmación categórica de que Leenhof creía que el Cielo es un lugar real, la residencia de los salvados adonde Cristo había ascendido y están los "buenos ángeles o espíritus creados por Dios sin cuerpo", y en donde "todos los elegidos, luego de su muerte y resurrección, vivirían eternamente con Cristo".[114] De igual manera, Leenhof tenía que afirmar que existe un Infierno, el lugar de los "ángeles malos caídos y los condenados, en donde eternamente serán juzgados y castigados", y que "en esto, siguiendo las sagradas Escrituras, debemos creer".[115] En tercer lugar, era necesaria la abjuración explícita de la religión universal de Spinoza en la que todos los hombres pueden salvarse, también aquellos que no tienen a Cristo, y por lo tanto, todos los puntos de vista pueden sostenerse libremente y deben ser tolerados en la Iglesia [pública]".[116] Además de negar esto, Leenhof tenía que afirmar que "hay un Dios, una Ley, un camino a la Salvación, en Cristo, sin el cual nadie puede ser salvado".[117] Finalmente, Leenhof debía garantizar por escrito que nunca volvería a defender los conceptos contenidos en su *Hemel op Aarden* verbalmente o por un medio impreso.

3. La política de la filosofía

Cuando el sínodo provincial citó a su encuentro anual en junio de 1705 en Deventer, la atmósfera estaba excesivamente cargada, y ya habían circulado entre las *classes* los artículos complementarios. La mayoría de los delegados favorecían la adopción de los artículos adicionales como estaban. Sin embargo, los representantes de Zwolle los rechazaron. Entonces se ideó un arreglo: incorporar cambios a los 10 *Artículos* originales, pero sin adoptar todas las nuevas cláusulas.[118] Resuelto esto, el sínodo pudo finalmente escribir un texto que oficialmente condenaba los tres libros de Leenhof como irreligiosos, perniciosos y spinozistas, y requerir a los Estados de Overijssel que prohibieran su impresión, venta y distribución por edicto público. Sin embargo, para gran sorpresa de muchos, este último paso nuevamente fue diferido por el momento.

Mientras tanto, los prolongados procedimientos en Overijssel estaban causando cada

vez más consternación en toda la República. El sínodo frisón, manifestando una hostilidad incesante hacia los "principios spinozistas", apremió a sus colegas de Overijssel a actuar en forma más expedita para aplastar todos los gérmenes de esa "abominable filosofía".[119] El sínodo de Gelderland, reunido en Harderwijk en agosto, criticó los *Artículos* de Zwolle y llamó a una acción mayor.[120] Todavía más agraviado estaba el sínodo de Holanda del Norte, en donde el enojo se expresó en los términos más fuertes: Haarlem y Ámsterdam rechazaron los *Artículos* de Zwolle directamente por no condenar de manera explícita a Leenhof por propagar las "impías y dañinas opiniones de Spinoza".[121] Todo esto puso a los Estados de Overijssel en un considerable dilema. Nunca antes la política en filosofía había sido tan ardua.

Los burgomaestres de los Estados provinciales y Zwolle coincidieron en que el curso más prudente a seguir era poner todo el peso detrás del compromiso alcanzado en el sínodo de Overijssel y afianzarse ahí. Sin embargo, los *Artículos* enmendados no pudieron ganar la aprobación fuera de la provincia. Además, tan pronto los Estados comenzaron a discutir el requerimiento del sínodo para una prohibición oficial a los tres libros de Leenhof, afloró que los burgomaestres de Zwolle sólo consentirían un edicto reservado que prohibiera provisionalmente la reimpresión, sin condenar el texto como "spinozista" o impedir que continuara su venta y distribución.[122] Mientras tanto, la riña de las *classes* de Overijssel, en la cual Deventer y Kampen asumían una línea más dura que las divididas asambleas de Steenwijk y Zwolle, se volvió cada vez más álgida. Al enfrentar presiones contradictorias, los Estados intentaron mantener una posición decidida, resistiendo las demandas de una mayor inflexibilidad en los *Artículos* de Zwolle e insistiendo en que el tema estaba resuelto y no se discutiría más, ya fuera en las *classes* o en el siguiente encuentro del sínodo, pero, como pronto demostraron los acontecimientos, con poco provecho.[123]

El continuo estancamiento de Overijssel sólo produjo más ira y repulsión en las otras provincias holandesas. Todos los otros sínodos hervían de indignación. En un encuentro en Bolsward, el sínodo frisón apremió a sus estados provinciales y otros sínodos a ejercer toda la presión que fuera posible sobre Overijssel para que tomara medidas más firmes e inflexibles en que Leenhof no podía permanecer como ministro de la Iglesia pública una vez que se había demostrado ante "todo el mundo que aprueba los puntos de vista impíos del ateísta Spinoza".[124] Este organismo también demandó que los *visitatores* de Overijssel, quienes habían examinado las obras de Leenhof antes de su publicación, debían ser severamente reprendidos por no haber sido capaces de identificar sus contenidos irreligiosos; la justificación de los *visitatores* de que no estaban lo suficientemente familiarizados con el pensamiento de Spinoza les dejó a los frisones la impresión de que implicaba un grado increíble de ineptitud y negligencia.

Cuando todo el sínodo de Overijssel se volvió a reunir en junio de 1706, los

comisionados de los Estados no sólo se negaron a permitir una revisión de los *Artículos* de Zwolle, sino también a tener cualquier discusión sobre el asunto de Leenhof.[125] Este brusco anuncio provocó una furiosa reacción en la asamblea, apenas ligeramente aliviada por la noticia de que los burgomaestres de Ámsterdam habían prohibido el *Redenkundige Aanmerkingen* por ser una obra "llena de proposiciones spinozistas y otro material malo".[126] La intervención de los Estados en el sínodo provincial provocó una indignación aún mayor entre los otros sínodos protestantes. El sínodo de Groninga condenó ahora categóricamente los tres libros de Leenhof como "intolerables y censurables", mientras que en la reunión del sínodo de Holanda del Sur, en Woerden en el mes de julio, llovieron amargas críticas sobre el magistrado de Zwolle y los Estados de Overijssel.[127] Los diputados de ambos sínodos de Holanda conferenciaron nuevamente con Heinsius y otra vez se puso a consideración una prohibición holandesa a los tres textos de Leenhof. Mientras tanto, el sínodo de Holanda del Norte, espoleado por Van den Honert, despachó una carta de protesta a Zwolle formulada con una vehemencia sin precedentes, en la que deploraba la "debilidad y laxitud" con la que el consistorio había actuado aquí, dado que nadie dudaba que el *Hemel op Aarden* estaba basado "en parte en la *Ética* del judío renegado y notorio ateísta, Benedictus de Spinoza, y más especialmente en ese libro maldito, el *Tratado teológico-político* ya prohibido desde hace muchos años por la mayor autoridad de nuestro país".[128]

No habituado a que otro organismo eclesiástico lo interpelara en semejante tono, el consistorio envió la carta directamente a los burgomaestres, quienes reaccionaron estableciendo un comité de coordinación conformado por ellos mismos, los cuatro predicadores del pueblo (todos excepto Leenhof), dos mayores y dos decanos, con el propósito de eludir las presión creciente sobre Overijssel.[129] Prescindiendo del procedimiento normal, el 18 de diciembre de 1706 los Estados de Holanda se distanciaron drásticamente de Overijssel decretando (como lo apuntó Monnikhoff) una prohibición integral a los tres últimos libros de Leenhof por "spinozistas".[130] Esto precipitó una presión aún mayor sobre Overijssel en la que los Estados se encontraron en un dilema cada vez más incómodo. En una votación en los Estados Generales el 29 de diciembre de 1706, las otras provincias insistieron en que Overijssel procediera inmediatamente a prohibir los tres libros, sobre la misma base que Holanda.[131] Los Estados delegados provinciales se encontraron atrapados entre una marea de recriminaciones que los empujaba en una dirección y su ansiedad por defender la autonomía de Overijssel, sin saber cómo proteger mejor la dignidad de su provincia. Finalmente, cuando protestaron ante las otras provincias por lo inusual e impropio del comportamiento de los Estados Generales al dirigirse a una provincia en un asunto interno como éste,[132] justificaron su equívoco explicando que hubo reiterados

requerimientos de su propio sínodo para prohibir los libros de Leenhof, pero que hasta ese momento habían preferido no hacerlo "por temor a que esto sólo proporcionara un mayor estímulo para leerlo".[133] No obstante, se comprometieron a reconsiderarlo.

En esta coyuntura se abrió una nueva línea de ataque abierta para los adversarios de Leenhof: perseguir a su aliado Barent Hakvoord. Van den Honert estaba convencido de que *Redenkundige Aanmerkingen* había sido publicado en Zwolle por Hakvoord, pese al "Ámsterdam" establecido en la portada;[134] y, en cualquier caso, Hakvoord era el editor declarado de los dos libros de Leenhof sobre el rey Salomón, los cuales habían sido ya identificados como "spinozistas". Se asumía que también él había publicado la edición de 1703 del *Hemel op Aarden*, en cuya contraportada figuraba una lista de los libros entonces disponibles en su librería, incluyendo las ediciones holandesas del *De Cive* de Hobbes, la obra de Van Dale sobre los oráculos, y una biografía de Eugenio de Saboya. Además, él había inscrito su nombre como editor en las portadas del *Ophelderinge* y *Kort Antwoord*, libros ahora en la curiosa posición de ser oficialmente prohibidos en Holanda, Friesland y otras provincias, pero todavía libremente a la venta en Overijssel. En pocas palabras, Hakvoord se había revelado manifiestamente como proveedor de literatura spinozista y radical.

Con la publicación en Zwolle, en 1706, de una sexta edición revisada de 448 páginas, dedicada a los burgomaestres de Zwolle y el gobierno de la ciudad,[135] de su manual de la fe cristiana, *De Schole van Christus* (La escuela de Cristo), la atención inevitablemente se dirigió a la actividad de Hakvoord como escritor. La obra aparentaba ser un manual común de la doctrina protestante expuesta en 67 lecciones. El escrutinio rápidamente reveló numerosos pasajes sospechosos, la mayoría de los cuales ya había aparecido en la tercera edición de 1693 publicada en Ámsterdam cuando Hakvoord había estado en sociedad con Aert Wolsgryn. De hecho, cuando Wolsgryn fue arrestado por los magistrados de Ámsterdam en 1698 por producir la segunda parte de *Philopater*, el repertorio de su librería todavía incluía 218 ejemplares del manual de Hakvoord.[136] Al denunciarse la nueva edición de Hakvoord en el encuentro del sínodo de Overijssel, ante el que en 1707 se habían sometido dos series de extractos ofensivos del libro,[137] se reclamó su destitución como chantre de la principal iglesia de Zwolle y otras medidas. El *classis* de Steenwijk juzgó que el libro de Hakvoord estaba atestado de "muchas proposiciones falsas y calumniosas tomadas de los escritos de Spinoza" y demandó que la obra fuera prohibida por edicto público. Al mismo tiempo, Deventer acusaba a Hakvoord de proporcionar "spinozismo puro" y buscar debilitar la autoridad de las Escrituras, "que es el propósito de Spinoza".[138] Particularmente descarado, apunta el sínodo, era el señalamiento de Hakvoord de que "si todos los filósofos fuéramos capaces de ver las cosas en sus causas originales […] no habría necesidad de Revelación divina".[139]

Hakvoord era en efecto un criptospinozista y lo había sido desde los inicios de la década de 1680.[140] Una variedad de pasajes de las últimas versiones de la *Schole van Christus*, si se consideran individualmente, podrían parecer meramente extrañas, tales como que "la ignorancia es […] la raíz de todo mal" y que para "bendecir [a las personas], uno sólo tiene que purgarlas de prejuicios y hacerlas conscientes de la Palabra de Dios", y la "virtud y bendición las seguirán solas", que es la razón, dice, de que el Diablo y el Papa luchen tan duro por mantener al pueblo en la ignorancia.[141] En otro pasaje cuestionable, pregunta por qué, en los gobiernos cristianos, prácticamente todos creen que las Escrituras son la Palabra de Dios, mientras que con gobernantes no cristianos, prácticamente nadie lo hace, respondiendo que esta idea se "enseña e inculca bajo el régimen cristiano, pero no bajo otro régimen".[142] En otra parte, previene que la única manera, en el Cielo o en la tierra, de que el "alma [de un hombre] sea feliz, es a través del entendimiento puro de Dios y sus propiedades —sí, en eso consiste la vida eterna".[143] Debido a que la mayoría de las personas, sugiere en otra parte, "son incapaces de entender a Dios de la forma simple y perfecta que Él es, Él está obligado, por así decirlo, a revelarse a través de varios símiles, formas humanas de hablar, etc."[144] Sin embargo, cuando todas estas dudosas expresiones se ven reunidas, la única inferencia concebible es que el vendedor de Zwolle estaba infiltrando una filosofía prohibida ligeramente velada como cristianismo. Además, ciertos pasajes inequívocamente traicionan la influencia de Spinoza —así como la de Hobbes, Koerbagh y Bekker—, tales como la declaración de Hakvoord de que el término "ángel no significa otra cosa que un mensajero o comisionado enviado de parte de Dios". Nadie puede saber por medio de la razón, argumenta, mucho menos probar, que existen los "ángeles u otros espíritus". Lo que dicen las Escrituras de ellos es en su mayor parte confuso "¡y no sorprende!" exclama, dado que el propósito de la Biblia no es comunicar la verdad "de una manera científica, explicando las cosas como son en su naturaleza, sino más bien como las perciben los sentidos, de acuerdo con las nociones de la gente común".[145]

Los libros de Hakvoord —además del *Schole van Christus*, otra obra, el *Staat der kerke* (El estado de la Iglesia), también fue denunciada— se volvieron entonces a su vez blanco de las *classes* y consistorios protestantes. El sínodo frisón, reunido en junio de 1707, estigmatizó su manual como "lleno de impías opiniones y frases spinozistas", demandando que se procesara públicamente a Hakvoord y se lo despojara de sus dignidades como maestro y chantre de la iglesia en Zwolle.[146] De igual manera fue denunciado por el sínodo de Gelderland.[147] Se tomaron pasajes "spinozistas" del texto de Hakvoord y se enviaron a Deventer, Ateenwijk, en donde se leyeron en el encuentro del consistorio de Zwolle del 1 de septiembre, y el mismo Hakvoord fue citado para ser interrogado.[148] Él comenzó en un tono desafiante, recordándole a la asamblea que su

manual ya había sido inspeccionado dos veces por los *visitatores* de la Iglesia nombrados por el *classis* de Zwolle, en 1685, y Kampen en 1689.[149] Sin embargo, dado que la mayoría de los pasajes sospechosos habían aparecido primero en la edición de Wolsgryn de 1693, esto estaba de algún modo fuera de lugar. En un segundo interrogatorio, el 3 de enero de 1708, Hakvoord demandó que se le mostrara en dónde se encontraba todo este supuesto "spinozismo puro". ¿En dónde estaba la prueba de que él era un "spinozista"? Los extractos de Deventer, señaló, no podían identificar una sola idea prestada. El registro de Steenwijk, aseguró, "pone varias cosas tomadas de mí y Spinoza, una frente a otra, pero qué tan bien o mal no puedo juzgarlo, puesto que los pasajes de Spinoza están en latín, idioma que no entiendo".[150]

El consistorio lo excluyó de la Cena del Señor y le pidió al magistrado que le quitara su calidad de profesor y sus trabajos en la Iglesia, cosa que hicieron de inmediato.[151] Posteriormente, Hakvoord se volvió más contrito, concediendo que, después de todo, sí había tomado "muchas frases" de Spinoza, pero declaró que no había entendido cuán malévolas y ateístas eran. Ahora que contaba con más conocimientos, abjuraba de los "impíos puntos de vista" de Spinoza sin reservas, prometiendo evitarlos siempre en el futuro y no seguir vendiendo sus libros hasta no haber preparado una nueva edición en la que hubieran borrado todos los pasajes spinozistas y obtenido una nueva aprobación de la *classis*.[152] En mayo, el consistorio consideró su sumisión, pero decretó que no podía levantarle las sanciones impuestas sin la aprobación del sínodo de Overijssel completo y Hakvoord quedó provisionalmente bajo censura.

Cuando el sínodo de Overijssel se volvió a reunir en junio de 1708, los comisionados de los Estados prohibieron de nueva cuenta cualquier revisión de los comprometidos *Artículos* arduamente discutidos dos años antes y de hecho cualquier discusión del caso Leenhof, pese al estancamiento en que estaba el asunto.[153] Políticamente, el embrollo ahora sólo podía ser resuelto por los Estados que, de hecho, al parecer habían estado cerca de resolverlo en el abril inmediato anterior, pero finalmente no pudieron influir en la magistratura de Zwolle. El fracaso entonces de los Estados para concluir, y su negativa ahora a permitir la discusión del asunto, no sólo evitó que se rompiera el impasse —con Swolle todavía bloqueando la dramática censura a la persona de Leenhof, sus ideas, influencia y libros, tan enérgicamente demandada por casi toda la Iglesia protestante holandesa—, sino que continuó recrudeciendo la tensión entre el sínodo y los Estados provinciales. Mientras tanto, por su parte, los burgomaestres de Zwolle permanecieron incólumes ante las decisión del sínodo de Holanda del Norte y de Frisón de boicotear por el momento los certificados de ortodoxia emitidos por sus consistorios a los congregantes y proponentes de allí que viajaran a otras partes, "puesto que ese cuerpo se había empeñado en proteger al pastor Leenhof tanto como les fue posible".[154] Si bien en ese momento la opinión protestante en todas partes demandaba la expulsión de Leenhof de la

Iglesia y su desgracia pública, él todavía disfrutaba de un apreciable apoyo entre su congregación y los regentes de Zwolle.

No obstante, la atmósfera en el encuentro de 1708 del sínodo de Overijssel estaba tan cargada que los comisionados de los Estados se vieron prácticamente compelidos a permitir no sólo un vehemente debate para desahogarse, sino la formulación de un *praeadvis*, esto es, una resolución provisional basada en los puntos de vista de las *classes* que, no obstante, sólo tendría efecto cuando fuera aprobada por los Estados. Con esto, la asamblea ganó terreno, porfiada en que las "preciosas almas de las personas que cada día escuchaban predicar a Federicus van Leenhof sobre la base de su imaginario Cielo en la tierra" estaban en riesgo y que, si los comisionados de los Estados no cedían, ellos y los Estados serían los responsables por someter a toda la Iglesia protestante a la gran y justificada "culpa" de retener en su púlpito, aunque sea por un mínimo tiempo, "a alguien a quien todo el mundo, todos los sínodos cristianos, incluyendo aquellos en territorios fuera de este estado, consideran infestado con los puntos de vista del abandonado de la mano de Dios, Spinoza".[155] El *praeadvis* sentenció a Leenhof como "culpable de spinozismo y de una persistente adhesión a sus errores, en desdeño de las admoniciones de la Iglesia", declarando que "no podía ser tolerado como ministro o miembro de la Iglesia" y que el sínodo de Overijssel "ya no lo reconocería como un predicador o miembro de la comunidad protestante".[156] Simultáneamente, el sínodo presionó a los Estados para que en adelante prohibieran la distribución y venta del manual de Hakvoord por estar lleno de "proposiciones spinozistas", instruyendo a cada pastor en la provincia a que advirtiera a su congregación sobre ese "pernicioso libro".[157]

Otra característica de las deliberaciones del sínodo de Overijssel de 1708 fue una discusión más detallada de lo usual sobre los "libros licenciosos", en respuesta a la creciente presión en las Provincias Unidas en su conjunto por estrechar el control y las precauciones en contra de las obras teológica y políticamente "peligrosas". Ésta era una tendencia alimentada por el escándalo de Leenhof y la campaña en contra de Hakvoord, así como por los temores de los hattemistas y un sentimiento más generalizado de que el avance de las ideas radicales en la sociedad estaba teniendo un efecto seriamente corrosivo en la fe y las actitudes. En 1708, varias peticiones y representaciones de los sínodos de Holanda alcanzaron a Heinsius y otros regentes clave como parte de un presión orquestada hacia una prohibición más sistemática y general de los libros filosóficos radicales. Así, los encuentros del sínodo de Holanda del Sur en 1707 y 1708 dieron como resultado una denuncia formal a las obras de "Monsieur Bayle" por contener "muchas proposiciones perniciosas en contra de la Palabra de Dios y toda la religión cristiana", así como contra "la Providencia de Dios".[158] Otras obras intelectualmente sediciosas citadas por los sínodos incluyeron dos de Goeree, el *Mosaische Oudheiden* (Mosaico de antigüedades) de 1700 y su *Kerklyke en Weereldlyke*

Historien (Historias mundanas y de la Iglesia) de 1705, por contener pasajes supuestamente "ofensivos" en los que se defendían los puntos de vista de Bekker.[159] Además, Goeree negó exahustivamente la existencia del Diablo y la magia.[160]

Durante 1708, una circular del comité permanente del sínodo a las *classes* de Holanda del Norte requirió listas de "todos los libros sospechosos de *Libertinisterey* u otras posiciones perniciosas o peligrosas", de modo que pudiera compilarse un archivo sólido con apoyo de material probatorio del peligro para su sometimiento a los Estados. Éstas comprenderían los libros "que ya están prohibidos y aquellos que deberían prohibirse".[161] Entre las publicaciones poderosamente "sospechosas de *Spinosistery*", de acuerdo con la "hermandad" de la *classis* de Edam, estaban los escritos de Hakvoord y el *Prediker* de Leenhof, así como la última edición de su *Keten*.[162] Textos adicionales recomendados para su prohibición en el encuentro del sínodo de Holanda del Sur, en Dordrecht en julio de 1709, incluían los escritos de Deurhoff, la novela de Hendrik Smeeks, *Krinke Kesmes*, y las dos últimas obras de John Toland (que entonces residía en Holanda) cuyas *Adeisdaemon* y *Origines Judicae* acababan de aparecer clandestina y anónimamente encuadernadas juntas, y habían provocado una protesta inmediata en La Haya.[163]

Estos esfuerzos no fueron enteramente infructuosos. A Heinsius, el sínodo de Holanda del Sur le agradeció no sólo su ayuda para asegurar el edicto de prohibición del *Hemel op Aarden*, el *Opheldering* y el *Kort Antwoord* de Leenhof, sino también su ayuda para ampliar la dirección de la censura.[164] En 1710, los Estados de Utrecht suprimieron el *Zedig Ondersoek* (1709) de Sandvoort, mientras que la magistratura de Ámsterdam prohibió el texto de Wyermars, sentenciándolo como "spinozista", noticias que fueron muy bienvenidas en los consistorios y las *classes*.[165] La República pudo haber sido más tolerante que la mayor parte de los otros países europeos en algunos aspectos, pero ahora estaba demostrando enérgicamente que, en cuestiones filosóficas al menos, también era un país resueltamente persecutorio. Con todo, el objetivo final de los sínodos —por el momento compartido por Heinsius— de implementar una estrategia de más largo alcance para suprimir los escritos radicales no pudo materializarse, aunque resultó en el anteproyecto de un anuncio de los Estados de Holanda en 1708.[166] Para la evidente desesperación de los sínodos, muchos regentes, ansiosos por no fortalecer la voz de la Iglesia en la censura intelectual a expensas de los gobiernos de los pueblos, al final prefirieron no descartar el sistema existente poco sistemático, y no aprobaron un edicto exhaustivo con una lista detallada tan impracticable como indeseable.

Aun así, el impulso por prohibir a Leenhof y sus libros siguió siendo crucial para la campaña general de atacar la literatura radical durante esos años y, en consecuencia, se ejerció toda la presión concebible para inducir a Overijssel a proceder a una condena

exhaustiva. Fuera de Overijssel, la mayoría de los sínodos se unieron a Holanda del Norte y Friesland en imponer sanciones al consistorio de Zwolle durante 1708 y, en agosto, el sínodo de Holanda del Norte decretó que no sólo los certificados de ortodoxia de Zwolle fueran rechazados, sino también que ninguno de los predicadores de allí participara en cualquier reunión o encuentro de la Iglesia en Holanda del Norte,[167] un ejemplo pronto seguido por Gelderland.[168] Tampoco fue el rechazo a los certificados de Zwolle por parte de los sínodos fuera de Overijssel un gesto meramente simbólico. Por el contrario, este boicot produjo muchos enfrentamientos teológico-filosóficos curiosos. En abril de 1711 en La Haya, por ejemplo, un predicador fue enviado para entrevistar a un recién llegado de Zwolle respecto de los "fundamentos de la religión". Al recibir respuestas satisfactorias a sus preguntas, confirmó que el posible candidato a congregante aborrecía completamente las "atroces ideas de Leenhof".[169] Cuando una mujer llamada Jannetje Bruynvis llegó a La Haya equipada con un certificado de Zwolle, en diciembre de 1712, por otro lado, el pre-dicador enviado para investigar sus creencias fue obligado a explicar los "principios sobre los cuales Leenhof había construido su libro llamado *Hemel op Aarden*" antes de que pudiera confirmar que "ella declaraba detestar con todo su corazón" las ideas de Leenhof.[170]

El impasse en los estados de Overijssel no se rompió sino hasta marzo de 1709. La asamblea votó para proceder sobre la base de su anteproyecto de resolución de abril de 1708 y el *praeadvis* del sínodo, y firmó la prohibición general pendiente de los tres textos de Leenhof y su suspensión del púlpito hasta que aceptara purgarse enteramente de la sospecha de spinozismo. Zwolle todavía resistió, pero una mayoría decretó que "sin importar el disenso de la ciudad de Zwolle, esta resolución debía considerarse una decisión [vinculante] de esta asamblea".[171] La magistratura de Zwolle tuvo que consentir. Para evitar su expulsión del ministerio y la Iglesia, se le requirió a Leenhof que firmara los *Artículos de satisfacción* complementarios formulados por el sínodo. Cuando este organismo se reunió, en Deventer en junio de 1709, los comisionados de los Estados convocaron a Leenhof en persona, dándole una oportunidad final para retractarse incondicionalmente. En este clímax del drama humano apareció la asediada figura: un hombre confrontando a una asamblea exasperada y extremadamente hostil. Él habló desafiantemente, insistiendo en que "no podía estar de acuerdo" con agregar algo a lo que ya había aceptado y en que "nunca había enseñado spinozismo", sino sólo ortodoxia, y no repudiaría exhaustivamente sus tres libros.[172] Esto, en lo que al sínodo y los Estados de Overijssel concernía, era el fin del asunto. Sus libros fueron debidamente suprimidos *in toto*, tanto en Overijssel como en Holanda, y a la magistratura de Zwolle se le requirió que lo despojara de su púlpito. Sin embargo, ésta declinó hacerlo y sobrevino un nuevo periodo de estancamiento.

En abril de 1710, los Estados le insistieron al gobierno de la ciudad de Zwolle que lo

despidiera, ofreciendo un subsidio de 400 florines anuales "por el resto de la vida del recién mencionado Leenhof", de modo que se pudiera pagar un remplazo mientras él continuaba recibiendo su salario sin que esto significara un gasto extra para la ciudad.[173] No obstante, todavía no sucedió nada. En diciembre de 1710, luego de que los burgomaestres de la ciudad le informaron que tenía que renunciar o se verían obligados a despedirlo, finalmente, Leenhof cedió. Empero, incluso entonces, para el enojo de los sínodos y las *classes* de toda la República, los burgomaestres y el consistorio de Zwolle persistieron en defenderlo. Leenhof siguió recibiendo su salario y los sacramentos, y permaneció como un personaje respetable en el pueblo, reteniendo, entre otros rasgos de estima, su asiento en la iglesia principal, en la banca designada para los predicadores del pueblo.[174] En su sermón de despedida, posteriormente publicado en Ámsterdam, Leenhof cálidamente agradeció a los burgomaestres y al pueblo de Zwolle por su largo e inquebrantable apoyo.[175]

La negativa de los Estados de Overijssel a permitir que se continuara discutiendo el asunto de Leenhof en el encuentro del sínodo provincial, en Zwolle en junio de 1711, sólo reforzó el sentimiento prevaleciente de que este asunto no estaba concluido.[176] Los Estados podrían insistir en que no había nada más que discutir, pero el sínodo fervientemente se mostró en desacuerdo, aunque por el momento se tuvo que conformar con rechazar al ahora extrañamente arrepentido Hakvoord. Algunos del consistorio de Zwolle sentían que él ya había hecho suficiente purgándose de spinozismo y debían regresarle su trabajo; pero mientras el *classis* de Steenwijk estuvo de acuerdo, considerando que había publicado una renuncia firmada a Spinoza, los de Deventer y Kampen persistieron en considerarlo un "maestro del más puro y completo spinozismo" que por ningún motivo debía ser perdonado de su atroz ofensa.[177]

A medida que pasaban los meses, el descontento por la posición favorable de Zwolle hacia Leenhof todavía mostraba pocos signos de abatirse. En el *classis* de Alkmaar, como en muchos otros *classes* y consistorios, hubo palabras de amargo reproche hacia los burgomaestres y el consistorio de Zwolle, y renovados llamados a la expulsión de Leenhof de la Iglesia y su completa desgracia pública.[178] El sínodo de Gelderland protestó indignado en agosto por la situación de Zwolle, insistiendo en que Leenhof fuera inmediatamente excluido de los sacramentos.[179] En Holanda, se presionó a Heinsius para que actuara, aunque no fue sino hasta 1712 que los adversarios de Leenhof en el consistorio de Zwolle finalmente ganaron la suficiente fuerza para obligar a su excomunión y su desgracia pública. En total, a la Iglesia protestante holandesa le había tomado nueve años resolver lo que bajo cualquier cálculo era una de las más severas controversias doctrinales de su historia. Solo y distanciado, Leenhof murió en octubre de 1712 sin participar ya en ninguna Iglesia. Sin embargo, éste no fue el fin del asunto, puesto que el consistorio de Zwolle todavía manifestaba muy poca inclinación a

disculparse por su manejo del caso y languideció bajo la censura de varios sínodos durante algunos años.[180] En ningún sentido la muerte de Leenhof acabó con el impacto cultural generalizado del episodio.

4. La controversia de Leenhof en los Países Bajos, Alemania y el Báltico

El principal significado que tuvo el escándalo de Leenhof fue que demostró con más claridad que ningún episodio comparable la viabilidad de derivar de Spinoza un sistema completo de ideas políticas, sociales y morales construido sobre principios filosóficos totalmente incompatibles con la autoridad, la tradición y la religión revelada; un sistema que se podía popularizar con éxito e infiltrar en las conciencias del público lector no académico sin que los lectores necesariamente se dieran cuenta de que estaban bebiendo spinozismo. En los Países Bajos, la amenaza era claramente real, y así se percibía no sólo localmente sino en todas las Provincias Unidas. Lo que las repercusiones de la controversia de Leenhof en Alemania y el Báltico mostraron fue que el desafío no estaba confinado meramente a las Provincias Unidas, sino que era potencialmente exportable a una extensa área.

Que los escritos de Leenhof nunca se hubieran traducido al francés o al latín garantizaba que habría pocos atisbos del escándalo en la vida intelectual francesa, británica o del sur de Europa, aunque un *résumé* en lengua francesa de su *Hemel op Aarden* apareció en la *Journal des Sçavants* en octubre de 1708, y Leenhof finalmente llegó a ser conocido en Francia a finales del siglo XVIII como uno de los primeros "Spinosistes" del inicio del siglo. No obstante, la publicación en holandés no era una barrera para su penetración en Alemania y el Báltico, y aquí el escándalo recibió una atención considerable, contribuyendo notablemente a la difusión del spinozismo y el pensamiento radical durante el siglo XVIII. Mientras que los historiadores desde hace mucho tiempo han estado conscientes de que varios popularizadores holandeses del spinozismo, o lo que los contemporáneos llamaban spinozismo, tales como Leenhof, Van Hattem y el místico de Leiden, Jacob Brill, desempeñaron un papel fundamental en popularizar las ideas de Spinoza en los países de lengua alemana,[181] el asunto nunca recibió suficiente énfasis en las discusiones más amplias de la Alta Ilustración europea. También, aparentemente, hubo poca conciencia del papel de Leenhof en particular, como una figura diferente de otros popularizadores holandeses. El movimiento hattemista tuvo un impacto considerable, particularmente en Zelanda y los Estados Brabantes, y fue conocido en Alemania, pero difícilmente puede decirse que el pensamiento de Van Hattem, por muy heterodoxo en términos teológicos que fuera, era de carácter predominantemente spinozista.[182] La misma reserva es válida en relación con Brill. Sin

embargo, con Leenhof el caso es diferente; pues mientras que su pensamiento no siempre es coherente y posiblemente algunos pasajes puedan describirse mejor como epicúreos que como spinozistas,[183] es predominantemente un sistema filosófico, no teológico, y se acerca a lo que los contemporáneos llamaban un "spinozista completo".

En Alemania y el Báltico la importancia de Leenhof se desprendió de su papel distintivo en popularizar el spinozismo en los Países Bajos. En una sociedad en donde la expresión abierta de las ideas filosóficas radicales estaba prohibida —al igual que en los Países Bajos y Alemania—, una figura que temporalmente logró propagar tales conceptos en un estilo llano y sin adornos, carente de ter-minología académica, en libros de fácil entendimiento que se vendieron muy ampliamente durante el proceso acarreaba sobre sí un torrente de denuncias, e inevitablemente atrajo la atención sobre los opositores clandestinos de las estructuras prevalecientes de autoridad y pensamiento, que se vieron obligados a ser cautelosos y precavidos. Al levantar semejante tormenta y perseguir tan acuciantemente a Leenhof como propagador del *Spinosistery*, los sínodos mismos ayudaron a convertirlo en una especie de mártir espiritual, un héroe perseguido del movimiento clandestino filosófico europeo. Así, Goeree, un radical que negaba la existencia de Satanás y los demonios, señala (en una obra publicada legalmente) que él preferiría pasar por el tema de Leenhof "con un tambor silente" por razones de prudencia, y que se guardaba para sí todo lo que pensaba sobre este "ataque".[184] Obviamente, alimentaba amargos pensamientos sobre la persecución de Leenhof. Wyermars varias veces cita a Leenhof aprobatoriamente en su obra prohibida de 1710, haciendo eco de su elogio de Salomón, el rey-filósofo que enseñó que el mundo no es creado sino eterno.[185]

Con todo, el libro que indudablemente causó la mayor ofensa a los sínodos en las etapas finales del asunto Leenhof fue el *Philalethes Brieven* (Cartas de Philalethes), publicado anónimamente en forma clandestina, que apareció en Ámsterdam en 1712. Extractos del *Philalethes* circularon en un encuentro del sínodo de Holanda del Sur en julio de 1712. En este texto, Arnold Houbraken (1660-1719), el artista y biógrafo de artistas, el supuesto autor ridiculiza la creencia en los ángeles y los espíritus, cuestiona la autoría divina de las Escrituras, niega la Trinidad y, siguiendo a Beverland, reduce la Caída a una alegoría del deseo sexual.[186] Excepcionalmente ofensiva se consideró la perspectiva del autor de que, puesto que Cristo y los apóstoles sólo estaban preocupados por inculcar la obediencia y no por enseñarle a la gente la verdad, no hicieron ningún esfuerzo por contrarrestar las creencias supersticiosas en la magia, los demonios y el Diablo, aun cuando tales creencias no tenían ningún sentido.[187]

Philalethes Brieven es quizás especialmente sintomático de la Ilustración radical clandestina de principios del siglo XVIII por su ferviente creencia en el progreso de la razón humana y la confianza en que, en los últimos años, la filosofía había dado un paso

crucial, construyendo a partir de la filosofía humanista (y completándola) lo que hoy se llamaría el Renacimiento, así como (según él lo expresa) "la Reforma", y por haber demolido completamente los fundamentos metafísicos de todo prejuicio y credulidad supersticiosa.[188] Inevitablemente, para un escritor semejante, el episodio Leenhof estaba muy cargado emocionalmente.[189] Cuando *Philalethes* fue condenado por el sínodo de Gelderland, en agosto de 1713, su desafiante defensa de Leenhof fue particularizada como uno de sus rasgos más ofensivos.[190] De hecho, tal fue el escándalo en torno a *Philalethes Brieven*, que los sínodos protestantes se sintieron capaces de retomar su campaña en los Estados de Holanda en pos de una censura más dura e intelectualmente más amplia, inflexibles en que "la libertad de la prensa escrita va demasiado lejos". Heinsius revivió el debate sobre el desechado anteproyecto de censura del edicto de 1708;[191] pero otra vez la mayoría de los regentes prefirieron no adoptar una medida drástica con una detallada lista anexa, argumentando que, entre otros inconvenientes, semejante paso les daría a los lectores libertinos una guía completa de literatura filosófica prohibida.[192]

La Iglesia pública era profundamente aprehensiva de lo que llegó a representar Leenhof. Año tras año, en las asambleas de las *classes* y los sínodos se registró solemnemente que se estaba ejerciendo una estrecha vigilancia a los puntos de vista "spinozistas" de Leenhof. Los sínodos consideraban al legado de Leenhof una poderosa influencia potencial en la cultura popular, la cual necesitaba resguardarse con una incesante vigilancia. La *classis* de La Haya, observando en junio de 1739 que las *classes* de Holanda del Norte ya no eran tan estrictas como las de Holanda del Sur en frenar el spinozismo leenhofiano, particularmente cuando examinaba la teología de los estudiantes y defensores, y en las entrevistas a predicadores candidatos para cargos, así como en establecer directrices a los *visitatores* que inspeccionaban los manuscritos filosóficos y teológicos con vistas a su publicación, volvieron a poner énfasis en la importancia de mantener a la Iglesia en guardia contra el legado de Leenhof.[193] Característicamente, el *classis* de La Haya todavía registró solemnemente en sus archivos de junio de 1750 que "condena las posiciones spinozistas de Leenhof y persistirá en su vigilancia en contra de él".[194]

La recepción alemana y báltica del spinozismo popular leenhofiano comenzó mucho antes de la publicación —en "Ámsterdam", según la portada— de la traducción de la principal obra de Leenhof bajo el título *Der Himmel auf Erden*, en 1706. Ésta sería finalmente la primera de dos traducciones; la segunda apareció cerca de medio siglo después en Leipzig, en 1752, y nuevamente en 1758.[195] Antes de 1706, el interés alemán en el escándalo ya era intenso. De hecho, el estudioso de Leipzig, Gottlob Friedrich Jenichen (1680-1735), a quien Buddeus llama "vir doctissimus", estaba absorto en el

episodio casi desde el inicio y fue él quien compiló lo que se convirtió en el relato aceptado de la primera parte del episodio, *Historia Spinozismi Leenhofiani*, publicada en Leipzig en 1707. Mientras recolectaba otros documentos para el libro, Jenichen realizó investigaciones en Holanda y, entre otros, visitó a Colerus en La Haya para discutir sobre Spinoza.[196]

La publicación de la versión alemana de la asediada obra de Leenhof, seguida de cerca por el muy documentado relato de Jenichen en latín y la reseña de este último en la *Acta Eruditorum* de 1707,[197] hicieron que todo el episodio se conociera mejor en Alemania. Que el texto holandés, así como el alemán, del *Hemel op Aarden* y muchas de las réplicas en idioma holandés, fueron ampliamente difundidas en Alemania y el Báltico, se muestra a principios del siglo XVIII en los catálogos de las bibliotecas alemanas. Así, Gerhard von Mastricht, síndico de Bremen, no sólo tenía el *Hemel op Aarden* en alemán, sino también la refutación de Creighton y muchas otras en idioma holandés en su casa.[198] Tanto Uffenbach en Francfort como Von Stosch en Florencia poseían igualmente versiones holandesas del libro.[199] Una extraordinaria colección amplia de *Leenhofiana*, incluyendo el *Redenkundige Aanmerkingen*, las dos obras de Leenhof sobre el rey Salomón y la *Opheldering*, así como el *Hemel op Aarden*, pertenecientes al profesor de teología, Johannes Bergius, fueron subastadas en Francfort del Oder en abril de 1730.[200]

La reseña en el *Acta* describe el escándalo en los Países Bajos y enlista algunas de las refutaciones a Leenhof publicadas, entre ellas las de D'Outrein, Sluiter, Burmannus, Bomble, Van den Honert y Creighton. Esta reseña, junto con la de Jenichen y la versión alemana del *Hemel op Aarden* de Leenhof, también ayudó a propagar el conocimiento del asunto en Escandinavia. Muchos estudiosos suecos y daneses de hecho habían estado presentes en las universidades holandesas durante los largos años de conmoción y tenían recuerdos personales. El destacado escritor filosófico sueco de principios del siglo XVIII, Rydelius, poseía desde el año 1706 la versión alemana de la principal obra de Leenhof en su selecta biblioteca de Lund de 2 000 libros.[201] La pequeña biblioteca de Bishop Barchius, de apenas 1 000 libros, subastada en Uppsala en 1734, incluía la *Historia* de Jenichen, junto con ejemplares de Spinoza, Beverland, Van Dale, Kuyper y Geulincx.[202]

Además de Jenichen, en general la reacción alemana a Leenhof tendía a quitarle importancia al carácter específicamente spinozista de su pensamiento.[203] Entre otros ejemplos, un panfleto alemán titulado *Eine Sendschrift*, publicado en 1706 junto con *Der Himmel auf Erden*, observa que el libro de Leenhof era muy demandado y que su doctrina de la alegría y la tristeza era irreconciliable con la ortodoxia cristiana, pero no dice nada sobre el spinozismo.[204] Más tarde, sin embargo, como en Francia, la renuencia inicial a darle a Spinoza demasiada preeminencia dio lugar a una insistencia masiva en su

centralidad en el surgimiento de la incredulidad y el deísmo. En especial debido a las *Theses Theologicae de Atheismo* (1717) de Buddeus, que clasifica los puntos de vista de Leenhof como "spinozistas" explicando que fue sobre todo por esto que sus libros fueron prohibidos por la autoridad pública,[205] se volvió usual identificar a Leenhof como "spinozista". Poppo, en su *Spinozismus Detectus* (1721), equipara al "bien verdadero" de Leenhof con el "summum bonum" de Spinoza, así como el de Geulincx.[206] Con la irrupción de las controversias Wolffianas en Alemania en 1723, el profesor de Halle, Joachim Lange, quien orquestó la campaña en contra de Wolff, subrayó que desde el inicio del nuevo siglo en ningún otro contexto se había exaltado al *Spinozismus* de forma más "ostentosa y temeraria" que en Leenhof y su libro, *Der Himmel auf Erden*. En sus escritos, Lange regresa varias veces al tema de Leenhof, con frecuencia vinculándolo con Geulincx y siempre identificándolo como uno de los más pérfidos propagadores del fatalismo y el determinismo spinozistas (la misma tendencia con la que intentaba vincular a Wolff). Destacando el concepto del orden eterno y necesario de las cosas, o las causas, como el componente fundamental del pensamiento de Leenhof, en su *Modesta Disquisitio* (Halle, 1723), Lange postula un paralelismo general entre el sistema de Spinoza y el de Leenhof, al que llama fatalismo "Spinoziano-Leenhofianum".[207] Para ellos, Dios no es el legislador o Amo del universo, argumenta, y el relato de las Escrituras del Todopoderoso es sólo una colorida alegoría ajustada a las ideas de la gente común.[208] En otro violento ataque al Wolffianismo publicado en Alemania, en Halle en 1724, Lange nuevamente subraya el fatalismo de Leenhof y esta concepción terrenal del *summum bonum*, vinculándolo nuevamente con Spinoza y Wolff.[209] Especialmente pernicioso en Leenhof, argumenta, es el astuto ocultamiento que ha practicado hasta 1703 para "llevar subrepticiamente [su spinozismo] al púlpito".[210] En un texto de 1726, Lange, quien era consciente de las influencias deístas que penetraban a Alemania desde Inglaterra, así como del (hasta el momento más fuerte) impacto de los escritos holandeses, notablemente equipara el "sistema ateísta" de Spinoza, Leenhof, Toland y Lau.[211]

El interés en Leenhof no se redujo durante los años de mediados del siglo XVIII en Alemania y el Báltico, sino todo lo contrario, como lo demuestra la aparición de dos nuevas ediciones de *Der Himmel auf der Erden* en la década de 1750. Entre los últimos escritores que lo mencionan, Michael Lilienthal (1686-1750), que fue durante muchos años bibliotecario de la ciudad en Koenigsberg y quien, al igual que otros *savants* de Prusia del este había realizado parte de sus estudios aca-démicos en Holanda, atestiguó personalmente los últimos estadios del asunto Leenhof mientras era estudiante allí en 1710-1711. Él señaló muchos años después que, a pesar de su *Spinosisterey*, Leenhof era un hombre de estudios "quien, no obstante, por amor a las novedades y a través de los escritos de Geulicx absorbió numerosas opiniones que más tarde resultaron ser

spinozistas".[212] Cuando comenta la doctrina de Leenhof, observa que no creía en la existencia del Cielo ni el Infierno ni en los fantasmas y apariciones, sino que pensaba que eran productos de la imaginación.[213] En su diccionario de "librepensadores" publicado en 1759, Trinius clasifica a Leenhof como uno de los más importantes escritores radicales de la primera mitad del siglo, y observa que durante la célebre controversia en los Países Bajos había tenido algunos apoyos, así como muchos antagonistas. Este holandés trató de mostrar a los hombres el camino a la felicidad personal y la verdad acerca del Cielo en la tierra, pero el único resultado de sus esfuerzos y libros fue la construcción de un auténtico "Infierno en la tierra" para él.[214]

XXIII. LA CONTROVERSIA EN TORNO A LA "NATURALEZA DE DIOS" (1710-1720)

PARA principios del siglo XVIII, la percepción general del spinozismo como la más absoluta antítesis y el primordial adversario del cristianismo y la autoridad, la tradición y los privilegios establecidos había generado una tensión psicológica evidente en todo el mundo académico y la "República de las Letras", no muy diferente de la paranoia ideológica e intelectual respecto del marxismo que penetró en las sociedades occidentales a principios y mediados del siglo XX. Etiquetar a alguien de "spinozista" o con propensiones spinozistas era efectivamente demonizar a esa persona y demandar que sea tratada como un marginado, enemigo público y fugitivo. Para un académico, *savant* de la corte, funcionario, hombre de letras, editor o eclesiástico, el que públicamente o en privado se lo declarara "spinozista" constituía la más grave afrenta posible al estatus, perspectivas y reputación, así como a su posición ante la posteridad. Con frecuencia, sólo había una réplica lo suficientemente poderosa como para contrarrestar semejante amenaza a la posición y bienestar propios, aunque ésta pudiera requerir cierta ingenuidad para considerarla plausible: acusar de "spinozista" a quien te había acusado de lo mismo.

Exactamente esto sucedió en Groninga en 1702. Durante décadas, la universidad del pueblo había sido escenario de álgidos intercambios entre los cartesianos y los anticartesianos, así como cocceianos y voetianos.[1] En 1698, un prominente joven miembro del profesorado de la facultad, el distinguido matemático y científico suizo de Basel, Johann Bernouilli (1667-1748), visitó en Leiden a Burchardus De Volder, el principal pensador científico, para hablar sobre el estado prevaleciente de la filosofía y la ciencia. Bernouilli había enseñado en Groninga entre los años 1695 y 1705, poniendo siempre un gran énfasis en el papel central de la "razón" matemática en la Nueva Filosofía, pero al mismo tiempo flotando en algún punto entre Descartes y Leibniz.[2] Bernouilli y De Volder coincidían en que el cartesianismo era terriblemente imperfecto y no podía revivirse, y en la importancia de encontrar soluciones que sustentaran un robusto y duradero sistema filosófico general. En esta ocasión, Bernouilli exaltó los méritos de la metafísica de Leibniz, pero De Volder, como le reportó el joven a Leibniz en una carta, objetó que los cuerpos estuvieran conformados de mónadas infinitamente pequeñas, hasta donde él podía juzgar, porque éstas debían o tener extensión o no. Si la tenían, no eran genuinamente unidades de cuerpo y espíritu, no más que los cuerpos que intentaban explicar. Si no, no se puede entender cómo la extensión podría derivar de ellas.[3] No persuadido por Leibniz, De Volder, quien en privado rechazaba a Descartes, prefirió seguir siendo conocido públicamente como "cartesiano".

En mayo de 1699, Bernouilli sostuvo una *disputatio medico-physica* en Groninga

sobre el tema de la nutrición, en la que señaló que todas las partes del cuerpo humano están cambiando y se renuevan constantemente, de modo que un humano, en términos de puro cuerpo, no es la misma persona después de aproximadamente tres años. Prácticamente, desde cualquier punto de vista, esto planteaba fastidiosas preguntas sobre la personalidad, el cuerpo y el alma, cómo y por qué el hombre debía sentirse responsable por sus pecados y cuál de estos cuerpos resucitaría al final. La brecha entre la enseñanza cristiana y la razón científica en este tema fue resuelta por Bernouilli con la estrategia de la "doble verdad", evocativa de Bredenburg, quien todavía era mencionado ocasionalmente en los debates de principio del siglo XVIII como un pensador que había formulado una de las maneras de rebatir filosóficamente los argumentos de Spinoza.[4] Una figura dominante de la universidad, el teólogo Paulua Hulsius (1633-1712), declaró que la proposición de Bernouilli era heterodoxa, pero por el momento no había generado ninguna reacción. Sin embargo, al asumir el rectorado de la universidad en agosto de 1699, en su discurso inaugural, Bernouilli aprovechó la oportunidad para rebatir la crítica de Hulsius, aunque discretamente, sin mencionar su nombre. Hulsius también mostró por un tiempo una contención admirable. No obstante, cuando Bernouilli participó en otra discusión, en la cual no sólo mantenía su propia ortodoxia sino que agregaba el corolario: quienquiera que declare que el alma actúa sobre el cuerpo —él retenía la dicotomía cartesiana de mente y extensión— considera al alma un cuerpo y al cuerpo un alma, Hulsius se sintió compelido a responder. Él consideraba que el argumento de Bernouilli era pernicioso y por tanto debía ser rebatido, de modo que pidió a su viejo profesor de teología, Jean Brun (Johannes Braunius, 1628-1708), que se le uniera movilizando sus facultades en contra del corolario de Bernouilli. Sin embargo, Brun, un cartesio-cocceiano de larga data, prefirió tomar partido por Bernouilli en contra de Hulsius. Le dijo a Hulsius que aprobaba cabalmente los contenidos del corolario y consideraba a cualquiera que se le opusiera un "spinozista".[5] También le proporcionó a su joven colega suizo una declaración firmada en la que apoyaba expresamente su conclusión.

No pasó mucho tiempo antes de que el esperado choque se materializara en una multitudinaria discusión entre la facultad y los estudiantes. Bernouilli repitió sus argumentos; Hulsius se levantó a discutirlos y denunció las proposiciones de Bernouilli como destructoras del alma; Bernouilli declaró la posición de Hulsius como "spinozista" y fatal, y leyó en voz alta la declaración firmada de Brun. De hecho, ya eran dos los profesores que habían condenado públicamente el razonamiento de Hulsius como "spinozista" y esto sumergió a toda la universidad en el escándalo. Hulsius se sintió obligado a reaccionar enérgicamente, cosa que hizo publicando una diatriba de 58 páginas en contra del spinozismo y los spinozistas titulada *Spinozismi Depulsio*.[6] Bernouilli había argumentado —al igual que Geulincx y Malebranche— que el alma "no podía operar en el cuerpo" o hacer que se moviera, señalando que no hay "commercium neque nexum"

(tráfico o conexión) entre los dos.[7] Además, otra vez al igual que Geulincx y Malebranche, también sostenía que los dos funcionaban juntos como una unidad simultánea. Esta perpleja paradoja sirvió a Hulsius como blanco de ataque. Pues ¿cuál es en la práctica, demandó, la diferencia entre la inexplicable unión de cuerpo y mente de Descartes y la impía fusión de Spinoza del cuerpo y el alma en una misma *substantia intelligens* que unifica la extensión y la mente? En el pasado, Hulsius había argumentado públicamente "contra Bekker" que el espíritu opera sobre el cuerpo y que nuestra alma gobierna y determina nuestras acciones.[8] Cabe la posibilidad de que nosotros no sepamos cómo trabaja sobre el cuerpo. Spinoza se reía de los torpes esfuerzos de Descartes por refutar tal interacción. Bekker obstinadamente se niega a reconocer esta posibilidad. Empero, la verdad es que cualquier pensador que, como Bernouilli, niega el trabajo del alma sobre el cuerpo debe inevitablemente caer en el *Bekkerianismus* o el spinozismo.[9] Hulsius concluye con un devastador ataque a Bekker y Spinoza, comprometiéndose junto con sus estudiantes a librar una guerra incesante contra la idea de un Dios de sustancia extendida que es eterna y no puede ser creada ni destruida, en contra de la noción de la infinitud de la materia, en contra de las leyes del spinozismo del movimiento que fluye de la necesidad de la naturaleza divina, en contra de la negación de la Providencia, el desprecio por las Escrituras y los milagros, en contra de toda negación de la palabra divina y por tanto del pecado, la resurrección y el Juicio Final.[10]

Este violento ataque dejó a Brun y Bernouilli peligrosamente situados. No había espacio para retroceder ni para permanecer en silencio. No tenían otra alternativa que responder de forma altisonante, como ambos de hecho hicieron, Bernouilli contratacó con su *Spinozismi depulsionis echo* (Groninga, 1702) y Brun con su *Futilis Spinozismi depulsionis ... Depulsio* (Groninga, 1702). Brun explicó que no había sido su intención acusar a Hulsius cuando declaró que el argumento de los "pecados del cuerpo" sabía a spinozismo; él se refería sólo a que ésta era una doctrina peligrosa que podía llevar al spinozismo.[11] También injustificable en el texto de Hulsius era su agrupación de Spinoza y Descartes como defensores de la unión del cuerpo y la mente. Si ambos pensadores declaran que las verdaderas sustancias no pueden interactuar, mucho de lo que afirman los cartesianos también lo sostiene Spinoza sin que esto implique una impiedad por parte del primero. Así, Spinoza enseña "omnia fieri ex dei decreto" (todas las cosas suceden por decreto de Dios), algo que los teólogos protestantes, así como Descartes, también profesan, sin que esto signifique que los predicadores protestantes sean "spinozistas".[12] Mientras que la doctrina de Descartes de la sustancia es contundente, argumentar, como lo hace Hulsius, que el "cuerpo peca" equivale a declarar que la mente no es otra cosa que el cuerpo y el cuerpo una mente. Pues "si el cuerpo tiene deseos, sentidos y percepciones, entonces nada queda de la distinción entre cuerpo y mente".[13] Insistiendo en que ni él, ni Bernouilli se habían convertido al *Bekkerianismus* o al spinozismo, reitera

que “cualquiera que postule que el cuerpo peca, postula que el cuerpo piensa; y quienquiera que argumente que el cuerpo piensa, proclama una sustancia, no dos distintas, al igual que Spinoza, y cualquiera que enseña tales cosas, enseña, o al menos sabe a, spinozismo” (Hoc facit Spinoza, ergo qui talia docet, is docet, saltem redolet, Spinozismus).[14]

La tormenta amainó. Con todo, la sospecha entre la fraternidad académica de que la preocupación por el refinado “cartesianismo” matemático de un De Volder o el racionalismo matemático semileibniziano de un Bernouilli podía muy bien ser un paraguas seguro (alojado en el corazón de la academia) para el criptospinozismo —una sospecha que muchos consideraban justificada en el caso de De Volder— permaneció muy extendida a principios del siglo XVIII en los Países Bajos, Alemania y el Báltico, países en donde el cartesianismo seguía siendo ampliamente dominante en las dos primeras décadas del siglo. El temor y la inestabilidad resultantes de esta tensión, así como las contradicciones innatas en el cartesianismo tardío, volvieron a estallar y con mayor fuerza durante la segunda década, convirtiéndose en una revuelta que podría muy apropiadamente llamarse la controversia sobre “la naturaleza de Dios”.

La figura central en esta conmoción fue Jacob Wittichius (1677-1739), sobrino del viejo Wittichius, un entusiasta discípulo de De Volder[15] y más tarde en Leiden colega del eminente científico y filósofo newtoniano, Willem Jacob ‘s-Gravesande. Un avezado “cartesiano”, Wittichius, había enseñado sin conflictos durante algunos años en la universidad prusiana de Duinsburg en Cleves, cuando en 1710-1711 provocó un revuelo menor con sus *Dissertatio philologica de Natura Dei contra Spinozam* (Disertación filosófica sobre la naturaleza de Dios, en contra de Spinoza), basada en una discusión pública diseñada para refutar a Spinoza.[16] Hubo algunos murmullos en el momento y más tarde incluso sus amigos más cercanos reconocieron que contenía “frases inusuales y términos curiosos” que podían ser fácilmente malinterpretados y hubiera sido prudente omitir, aunque “los que se beneficiaron de las enseñanzas de Heer De Volder podían explicarlos en el sentido correcto”.[17]

En sus *Dissertatio*, Wittichius intenta definir filosóficamente la naturaleza de Dios y la relación de Dios con la naturaleza, atribuyendo pasos clave de su argumentación a De Volder. Comienza por sostener, en contra de la opinión prevaleciente, que estrictamente hablando Spinoza no era un “ateísta”, sino que proponía un sistema falso en torno a una concepción errónea de Dios.[18] Una descripción teóricamente rigurosa de la “naturaleza de Dios”, sostiene Wittichius —por lo cual se refería a una explicación expresada en términos de la noción cartesiana de extensión y mente— debe afirmar la “naturaleza de Dios, el ser más perfecto es o el pensamiento infinito [*i.e.* mente] o la extensión infinita [*i.e.* cuerpo], o la naturaleza que combina el [...] pensamiento y la extensión infinitas”, que en última instancia es la perspectiva de Spinoza “como queda claro en la *Ética*”:

“Dios, entonces, piensa Spinoza, es la sustancia infinitamente consciente y extendida” *(Spinoza igitur arbitrarum Deum esse substantiam infinite cogitantem et extensam)*.[19]

El problema de cómo proceder más allá en la definición de la “naturaleza de Dios”, declara Wittichius, es de una dificultad apabullante. Él ha investigado exhaustivamente, señala, los puntos de vista de los científicos naturales para ver cómo se puede avanzar mejor hacia una posición convincente y filosóficamente factible que sea “científica”, en el sentido específico de De Volder de ser congruente con la racionalidad matemática.[20] El asunto crucial, observa, fue destacado por el corresponsal anónimo (Frederik van Leenhof), quien adopta el punto de vista de Spinoza en la correspondencia con su tío, Christopher Wittichius, en el *Anti-Spinoza* de este último, en donde el escritor argumenta que no es posible hacer una distinción definitiva entre el pensamiento y la extensión.[21] Rechazando la tesis de Leenhof, Wittichius sostiene que el pensamiento y la extensión están conceptualmente y en los hechos totalmente separados.[22] Luego insiste en que, sobre bases tanto teológicas como filosóficas, tenemos la certeza *a priori* de que la solución spinozista debe estar equivocada. Pues Spinoza, al fusionar el pensamiento y la extensión en una misma sustancia mezcla las cosas que se deben mantener separadas, mezclando a Dios con la naturaleza y negando en efecto la Divina Providencia. Por consiguiente, argumenta, “la visión de Spinoza concerniente a la naturaleza de Dios, que combina el pensamiento y la extensión, contradice la razón” y debe ser inválida.[23] De aquí se sigue, necesariamente, declara Wittichius (alejándose significativamente de la posición ambigua de Descartes), que “Dios es puro pensamiento o bien pura extensión”.[24] A continuación, demuestra que la “naturaleza del ser más perfecto no puede consistir concebiblemente en extensión”.[25] De ahí, concluye, por eliminación podemos probar que “la naturaleza de Dios consiste solamente en el pensamiento infinito, esto es, en su entendimiento omnipresente y voluntad todopoderosa”.[26]

En Duisburg la discusión generó intranquilidad, en parte debido a que Wittichius se centró casi totalmente en Spinoza como el escritor principal al inquirir en la naturaleza de Dios y en parte por lo poco convincente de sus fundamentos para rechazar la solución de Spinoza y Leenhof. Sin embargo, ni la fidelidad cartesiana de Wittichius, ni su ortodoxia calvinista parecían en duda y continuó enseñando en Prusia sin tropiezos. Al dejar Duisburg, no tuvo dificultad en obtener un testimonio del consistorio confirmando su ortodoxia.

La controversia comenzó propiamente en 1717, cuando se consideró a Wittichius para un puesto vacante de filosofía en Groninga. Su candidatura estaba respaldada por el influyente contingente cartesiano de esa universidad, pero enérgicamente enfrentada por Antonius Driessen (1684-1748), un teólogo cocceiano aunque (muy inusual) anticartesiano.[27] La campaña anti-Wittichius, que ahora se desarrollaba en los Países

Bajos y la Alemania calvinista, fue organizada por el diligente Driessen, quien obtuvo ejemplares de la *Dissertatio* de 1711 y alertó a sus colegas de sus perturbadores contenidos. Como teólogo, se oponía por principio al proyecto de Wittichius de investigar la "naturaleza de Dios" desde un punto de vista puramente filosófico. Como filósofo, estaba alarmado por la posición potencialmente spinozista (no obstante que es también un principio cartesiano) de que las "cosas que no tienen nada en común con otras cosas no pueden ser su causa" *(quae res nihil inter se habent earum una alterius caussa esse non potest)* lo que en su mente cancela la conclusión última de Wittichius de que Dios no es en parte ni en su totalidad "extensión".[28] Pues lo último implicaría entonces que Dios no es el Creador o fuerza motriz del universo físico. La poderosa intervención de Driessen fue simultáneamente un ataque triple a Spinoza, al cartesianismo y a la intrusión de la filosofía en la teología.

Sin embargo, el esfuerzo por bloquear la candidatura de Wittichius fracasó. En junio de 1717 los curadores de la academia Groningo-Ommelandica, como se llamaba oficialmente la universidad, le ofreció el puesto. No obstante, esto no significó el final de la pelea. Driessen persistió en denunciar la *Dissertatio* de 1711 como sospechosa y llena de resonancias spinozistas y llamó a las facultades de teología de Leiden, Utrecht y Franeker para ejercer presión sobre Groninga. Además, la hasta entonces puramente académica *controversia Driessenio-Wittichiana*, como se la apodó en la prensa de Bremen, había entrado ahora en una esfera pública más amplia con la publicación, por un editor desconocido, de una traducción no autorizada al holandés —y de acuerdo con Wittichius adulterada— de su tratado en latín.[29] Este texto provocó un escándalo general en los consistorios y sínodos y fue posteriormente prohibido por la corte superior provincial de Holanda, por "pernicieuse ende dangereuse", en diciembre de 1718, y se ofreció una recompensa de 300 florines a quien diera el nombre del editor, impresor o "disséminateur".

Los esfuerzos de Driessen por persuadir al profesor Van den Honert en Leiden de que condenara a Witticcius fracasaron. Van den Honert aceptó las garantías de este último de que él no era "spinozista". Sin embargo, colegas en Utrecht y Franeker estuvieron más dispuestos a denunciar los puntos de vista de Wittichius como sospechosos y dañinos.[30] Driessen declaró no estar acusando a Wittichius de *Spinozistery* como tal, sino meramente de adherirse obstinadamente a su "muy peligrosa manera de razonar", que era capaz de alentar las tendencias spinozistas y abrir la puerta al spinozismo hecho y derecho. Driessen lamentaba particularmente que negara la idea común de que Spinoza era un "ateísta" y que tratara la definición spinozista de Dios como una proposición que debía ser comparada con otras definiciones de Dios, incluyendo la genuina convicción de los creyentes cristianos, como si teóricamente tuviesen la misma validez.[31] Que Driessen tenía un buen argumento y no estaba

simplemente creando dificultades pedantes innecesarias ni siendo quisquilloso, lo indica el hecho de que Wittichius admitiera que no quedaba claro para él, filosóficamente, cómo Dios, siendo puro espíritu, pudo haber creado el universo físico.[32] Tampoco era Wittichius, como pronto se evidenció, el único foco de la creciente agitación. Driessen luchó por utilizar el escándalo para subrayar los vínculos de su oponente con De Volder y por este medio poner públicamente en duda la solidez del legado intelectual de De Volder.[33]

Al final, Wittichius nunca llegó a Groninga; en su lugar aceptó el nombramiento a un puesto de filosofía en Leiden en julio de 1718. Las noticias causaron consternación en varios consistorios y *classes*, entre ellas las de Róterdam y Middelburg, en donde Carolus Tuinman, el destacado adversario del hattenismo y el spinozismo en Zelanda, orquestó la oposición.[34] El consistorio de Róterdam, reunido para discutir el nombramiento polémico el 16 de agosto de 1718, estaba profundamente consternado por los reportes de que al menos ocho profesores en teología compartían "la sospecha de que [Wittichius] estaba infestado de *Spinozistery*".[35] Se presionó a los burgomaestres de Róterdam para que intervinieran, cosa que hicieron. Cuando los curadores de Leiden, respaldados por el entonces fuertemente republicano y pro-cartesiano gobierno de la ciudad de Leiden, rechazaron enérgicamente sus esfuerzos, se convocó a los delegados de los pueblos que protestaban junto con las contrapartes de Leiden a una reunión especial presidida por Heinsius en La Haya.[36] Leiden, no obstante, resistió obstinadamente y el 19 de septiembre de 1718 un triunfante Wittichius, firmemente apoltronado en su silla en Leiden, si bien no del todo libre de la sospecha de spinozismo a los ojos del público, impartió su discurso inaugural que posteriormente fue publicado en latín. Enérgicamente defendió su posición política, agradeció a los curadores de Leiden y a los burgomaestres por su apoyo, le recordó a su audiencia las "atroces calumnias" de las que había sido víctima su tío y reafirmó su reverencia por su maestro, De Volder.[37]

Sin embargo, la agitación en torno a Wittichius continuó durante muchos años más y fue avivada en particular por el arribo, a principios de 1719, de los juicios académicos formales, con una carta de presentación de Buddeus enviada desde Turingia por la universidad de Jena. Ésta había sido requerida por los enemigos de Wittichius como una manera de desacreditarlo y socavar su posición académica. La principal figura en estos procedimientos no era otro que el celebrado luterano experto en ateísmo y spinozismo, Buddeus, quien fue activado por corresponsales en los Países Bajos y quien, a su vez, movilizó a las facultades de teología y filosofía de Jena en contra de Wittichius. Como adversario filosófico del cartesianismo y del spinozismo, crítico del sistema leibniziano-wolffiano y simpatizante de Locke y el empirismo inglés, Buddeus con gusto aprovechó la oportunidad para demostrar la redundancia, como él la veía, de la metafísica cartesiana (así como para asestar un golpe, por implicación, a la universidad calvinista y prusiana de

Duinsburg). Los juicios de la facultad absolvieron a Wittichius del cargo de "spinozismo" en el sentido estricto, pero sentenciaron que su *Disputatio* estaba repleta de proposiciones objetables y sospechosas, entre ellas los principios y corolarios tomados de la *Ética* de Spinoza, precisamente como Driessen había señalado.[38] La facultad de filosofía de Jena indicó varios pasos muy cuestionables en la argumentación de Wittichius, mostrando que su doctrina del movimiento no era la de Descartes sino la de Spinoza y, además, que ésta lo había inducido a rechazar las pruebas que demostraban la existencia de Dios a partir del fenómeno del movimiento. Especialmente perturbador, de acuerdo con las facultades de Jena, era el método de Wittichius de filosofar sobre la naturaleza de Dios sobre la base de los "pasos geométricos", que era esencialmente un planteamiento de Spinoza y que lo llevó a conclusiones que no son muy diferentes de las de Spinoza. Aquí, ellos citaban la proposición VIII de la Parte II de la *Ética*, agregando que el método de Wittichius tampoco "difiere mucho del usado por Abraham Joannes Cuffeler, quien igualmente declara que el mundo está contenido en Dios".[39]

El pronunciamiento de Jena de que no hay una brecha muy grande entre la concepción de Dios de Wittichius y la de Spinoza y Cuffeler sirvió para mantener viva la controversia durante 1719 y 1720, pero no pudo derrocar al resis-tente Wittichius. Varios consistorios protestantes, entre ellos el de Róterdam, continuaron quejándose argumentando que a un académico que sostuviera tales puntos de vista no debería permitírsele enseñar a la juventud de Holanda y Zelanda, debido a la grave amenaza social que suponían los "impíos" principios de Spinoza.[40] En mayo de 1719, un destacado enemigo de Wittichius de Zelanda, Jacobus Leydekker, sacó un relato general de la controversia con el título *De blyde Spinosist* (El alegre spinozista) llamando a alarma una vez más ante el progreso del spinozismo en la sociedad holandesa. También hubo quejas de todas partes de las Provincias Unidas; el sínodo de Gelderland, reunido en Arnhem, discutió la cuestión en agosto de 1720, movido por la *classes* de Maastricht, y declaró que la discusión "Sobre la naturaleza de Dios" (de Wittichius) no podía considerarse "libre de *Spinosistery*" y suponía un peligro para la sociedad.[41]

Wittichius se defendió con varias publicaciones más. Gradualmente el escándalo amainó, y esto le dio espacio para presidir la facultad de filosofía de Leiden durante las décadas de 1720 y 1730, siendo la última gran voz cartesiana en el contexto académico holandés junto con Andala, en Franeker. En una réplica posterior a sus detractores, elogia a Johannes Bredenburg por haber escrito con "mucho discernimiento y juicio en contra de Spinoza", pero que, al igual que él mismo, había sido traicionado por supuestos amigos, difamado y etiquetado de "spinozista" (algunas de sus cartas en donde confiaba las dudas espirituales de sus días de estudiante se habían usado públicamente en su contra más tarde).[42] La teoría de Bredenburg de la doble verdad, no obstante, era perniciosa e inútil. En Duisburg, como ahora en Leiden, él siempre había enseñado,

como debe hacerlo un cartesiano, que “lo que es filosóficamente verdad, no puede ser teológicamente falso”.[43] Entre la filosofía y la teología ninguna contradicción es concebible o posible. El resultado desastroso del proyecto de Bredenburg sobrevino por su incapacidad para comprender que uno no debe filosofar sobre los “misterios de la fe”, no porque sean “contrarios a la razón”, que no pueden ser, sino porque están “más allá de la razón”.[44] Esto fue la ruina de Bredenburg y la de los socinianos en general, e invalida no sólo la doctrina de la doble verdad, sino todo el conjunto de su teología de rechazo a la Santísima Trinidad. Sólo el cartesianismo, sostiene, ofrece un camino totalmente convincente y seguro para reconciliar la fe con la razón, acomodando la ciencia moderna a la religión sin ninguna contradicción de “verdades” y sin abrir las compuertas al spinozismo.

CUARTA PARTE

LA CONTRAOFENSIVA INTELECTUAL

XXIV. LAS NUEVAS ESTRATEGIAS TEOLÓGICAS

1. TEOLOGÍA Y REVOLUCIÓN EN LA CRÍTICA BÍBLICA

Ningún otro elemento del ataque de Spinoza a la autoridad, la tradición y la fe fue tan perturbador como su crítica a la Biblia. Como observa el gran teólogo y exegeta suizo, Johann Heinrich Heidegger (1633-1698), uno de los autores de la sumamente calvinista *Formula Consensus Helveticae* (1675), puede que Hobbes y La Peyrère hubieran comenzado a erosionar en las mentes de algunos hombres la confianza en que las Escrituras eran un producto de la Revelación divina y quienes cuestionaron que Mosiés escribió el Pentateuco, "pero nadie atacó los fundamentos de todo el Pentateuco más desvergonzadamente que Spinoza".[1] Sus principios sobre la hermenéutica de la Biblia parecían amenazar las bases mismas de la teología y la religión y, por esa misma razón, debían ser poderosamente confrontados y refutados.

Se sabe que los rasgos clave de la nueva crítica a la Biblia, tales como tratar de establecer significados y usos lingüísticos por medio de una rigurosa comparación de pasajes y de la exploración del contexto histórico, fueron iniciados por Grocio, quien creía que la reconciliación de las Iglesias cristianas sólo podría lograrse cuando las diferentes confesiones dejaran de usar las Escrituras como arsenal de guerra en sus polémicas y las entendieran como una expresión del pensamiento del mundo de los antiguos israelitas y los primeros cristianos. Durante la Alta Ilustración, Grocio de hecho fue considerado con no poca frecuencia como el más grande innovador exegético que inició el proceso que culminó con Spinoza, Dimon y Le Clerc.[2] Sin embargo, para Grocio también la Biblia seguía siendo una Revelación divina y todavía hay una brecha considerable entre su metodología racionalista, que deja espacio para la Providencia, Cristo y lo milagroso, y la de Spinoza que no lo hace.

Spinoza comienza desechando el cuerpo completo de la interpretación previa de la Biblia, ya fuera judía o cristiana: "los teólogos se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina".[3] Los hombres son naturalmente arrastrados por el impulso a la autopreservación y la exaltación; no es sorprendente que haya allí una vasta penetración de confusa, inútil e irrelevante exégesis de la Biblia: "vemos que casi todos quieren hacer pasar sus invenciones por palabra de Dios y que no pretenden otra cosa que, so pretexto de religión, forzar a los demás a que piensen como ellos".[4] Todo esto forma parte de la búsqueda del poder y la autoridad. El primer paso hacia el establecimiento de una crítica objetiva y verdaderamente académica de la Biblia, dice Spinoza, es "liberar nuestra mente de los prejuicios de los teólogos, y no abrazar temerariamente las invenciones de

los hombres como si fueran doctrinas divinas”, un procedimiento que automáticamente excluye a la mayoría de sus contemporáneos de la nueva hermenéutica.

La máxima de Spinoza de que el “método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda completamente con él” implica que sólo hay un método correcto de estudiar la Biblia —el cual requiere una cuidadosa investigación, indagando, seleccionando y realizando sistemáticamente inferencias de las propiedades y características de las Escrituras— y que, inversamente, la Biblia no puede entenderse por medio de la teología. No se puede apelar a ningún criterio ni autoridad externa a las reglas usuales de la ciencia que gobiernan la clasificación de la información y la extracción de conclusiones. En consecuencia, toda hermenéutica válida de la Biblia es en primer lugar “histórica” y “crítica”, es decir, el acercamiento de Spinoza a la Biblia consiste en verla como una colección de narraciones históricas carentes de algún estatus especial o contenido milagroso, poniendo mucha atención en “la naturaleza y propiedades de la lengua en la que fueron escritos los libros de la Biblia y que solían hablar sus autores”.[5] Spinoza ve las Escrituras como un documento puramente humano y completamente secularizado; su fraseología, patrones y contexto histórico son las únicas fuentes por medio de las cuales podemos reconstruir, en alguna medida, el significado verdadero y preciso del texto. Su hermenéutica, por tanto, asume una distancia mucho mayor entre el hombre moderno y el mundo mental de la Biblia de la que ni siquiera Grocio pudo haber imaginado.

El único comentario significativo de la Biblia, entonces, es “la historia de las Escrituras”. No obstante, las dificultades para aplicar semejante criterio académico son enormes. Sobre todo, sostiene Spinoza, tal método “exige un conocimiento completo de la lengua hebrea” de los libros bíblicos, y éste lo hemos perdido en mayor o menor medida y nunca lo podremos recuperar: “el tiempo voraz ha borrado de la memoria de los hombres casi todas las frases y los modos de expresión característicos del pueblo hebreo”.[6] Esto significa que hay muchos pasajes, incluso dejando de lado las frases que son oscuras por no entenderse ya los vericuetos de la gramática hebrea antigua, “aunque expresadas con palabras perfectamente conocidas, tendrán un sentido oscurísimo y completamente indescifra-ble”.[7] También enfrentamos otro obstáculo mayor, puesto que carecemos de una “historia de los avatares de todos los libros de las Escrituras”, lo que significa que nuestro vacío contextual es, por lo menos, altamente fragmentario. Finalmente, “hay […] otra dificultad para interpretar algunos libros de las Escrituras, que consiste en que no los tenemos en la misma lengua en que fueron escritos por primera vez”.[8] Esto se aplica especialmente al Nuevo Testamento y, creía Spinoza, al “Libro de Job”. En el caso de los Evangelios, si bien el texto fue publicados en griego, “contienen hebraísmos”.[9] En pocas palabras, la crítica bíblica, para Spinoza, es por definición una ciencia tentativa, de conjeturas y muy incompleta: “todas las dificultades […] son tan

graves que no dudo en afirmar que, en muchos pasajes, o ignoramos el verdadero sentido de las Escrituras o sólo lo adivinamos sin certeza alguna".[10] Pero lo que horrorizó a la opinión contemporánea por sobre todo lo demás fue su consideración de que las Escrituras no habían sido escritas de una manera elegida por un Dios todopoderoso, y acorde a Él, sino en estilos humanos particulares y cambiantes, en contextos históricos diferentes reunidos a través de un prolongado proceso de codificación, de modo que el resultado es un texto bíblico en parte incoherente y truncado, y con frecuencia unido con discrepancias y contradicciones.[11]

Spinoza entonces redefine la exégesis de la Biblia como una ciencia, aunque una muy restringida, y al hacerlo la subsume categóricamente dentro de un estudio científico general, es decir, en sus términos, la reduce a la filosofía. Como subrayan Heidegger y Loescher, "el estudio histórico de las Escrituras de Spinoza" es no sólo una revolución en la hermenéutica de la Biblia, sino simultáneamente una revolución en la teología y en todos los estudios.[12] Pues es inherente a su exégesis que la "Creación es imposible", que no hay milagros —y que los supuestos "milagros" relatados en la Biblia son ilusiones, trucos y engaños—, que la profecía bíblica es una fantasía, que no existe un Dios dador de la Ley divina y, por último, que Cristo es meramente un hombre en quien no hay nada divino o milagroso.[13] En pocas palabras, se demuestra que la Divina Providencia "no es otra cosa que el orden de la naturaleza".[14]

El rasgo clave de la tradición de la interpretación de la Biblia instituido por Spinoza, y elaborado por Meyer, Koerbagh, Isaac Vossius, Goeree y más tarde Toland, Collins, Wachter, Giannone y Edelmann, era precisamente su carácter estrictamente filosófico, su uso de la filosofía no sólo para revelar las discrepancias en el texto bíblico o elucidar los pasajes desconcertantes a la luz del contexto histórico, sino para afirmar su significado, eliminando totalmente cualquier base teológica y autoridad eclesiástica de nuestra visión de las Escrituras. Meyer proclama que la filosofía es el criterio "infalible" y único en la interpretación de las Escrituras, y éste fue en efecto el toque de rebato de toda la tradición radical exegética.

En contraste, la base hermenéutica de la Biblia de la corriente moderada de la Alta Ilustración era adaptar las herramientas críticas creadas por Grocio, Hobbes, La Peyrère, Wittichius y otros, así como Spinoza y los radicales, para fraguar una exégesis que no esté separada, sino todavía sujeta en lo sustancial a las preocupaciones teológicas y la autoridad eclesiástica. Sin embargo, este punto intermedio resultó (sobre todo en el inicio) apenas menos arduo y arriesgado que el propuesto por Spinoza y sus discípulos, al exponer a sus protagonistas a la hostilidad de tradicionalistas y radicales por igual. Los principales exponentes de este tipo de crítica de la Biblia, el oratoriano francés Richard Simon y su gran contraparte y rival suizo protestante, Jean Le Clerc, desde el principio se vieron inmersos en una durísima guerra de dos frentes, luchando contra Spinoza, por un

lado, y el inmenso cuerpo de interpretación heredada, por el otro. La obra de Simon fue prohibida en Francia y por el Papado, y provocó la feroz oposición de los hombres de Iglesia de todas partes; sin embargo, esta meta inquebrantable anclaría el nuevo estudio "crítico" del Texto Sagrado en un contexto firmemente confesional, y, lo que es más importante, superaría el desafío protestante, elevando el papel de la Iglesia católica al papel de juez final del significado y el significante de las Escrituras. El slogan protestante "sola Scriptura", trató de demostrar Simon, es una falacia total e insostenible, porque las Escrituras están llenas de imperfecciones textuales y dificultades que requieren la elucidación de un intérprete divinamente inspirado, que es la Iglesia católica con el Papado a la cabeza: "la única y verdadera Escritura —insistió Simon— no se encuentra más que dentro de la Iglesia".[15] Ésta era una posición que preocupaba enormemente a los pensadores protestantes, entre ellos Le Clerc, Limborch y John Locke.[16]

Además de Simon y Le Clerc, numerosos teólogos modernizados emplearon las nuevas herramientas proporcionadas por la filosofía, la ciencia y la filología desde la década de 1650 para desarrollar una crítica textual más rigurosa de las Escrituras. Wittichius y otros teólogos cocceio-cartesianos en los Países Bajos se negaron a aceptar la visión voetiana de que "no se puede teologizar desde la filosofía, pues lo que es verdad en la naturaleza no puede ser falso en la teología, o con Dios el autor de la naturaleza".[17] En Wittichius, parapetado sobre una teología cartesiana imbuida de calvinismo liberal, recayó el honor de formular la primera hermenéutica bíblica protestante "crítica" científicamente orientada.[18] Empero, su intrépida posición rápidamente se hizo añicos. Pues si bien ningún otro teólogo protestante declaró tan temprano, o con tanta seguridad, que las "Escrituras con frecuencia hablan de cosas naturales según las visiones de la gente y no de acuerdo con la verdad exacta",[19] no pasó mucho tiempo antes de que esta posición fuera apropiada, y su misma máxima capturada y radicalizada, por Spinoza y sus seguidores.

Los exegetas teológicos racionalistas, tales como Grocio, Wittichius, Simon y Le Clerc, enfrentaron un torrente de acusaciones de los teólogos más conservadores, quienes decían que aquéllos habían abierto las compuertas a las ideas "ateístas". La recriminación se centró especialmente en que ellos admitían que la Biblia es, en algún grado, textualmente corrupta, contiene discrepancias y contradicciones y está formulada en términos adaptados al entendimiento de la gente común de la época, en vez de representar la verdad absoluta.[20] Sobre estas bases, el obispo Bossuet, quien maquinó la supresión de la obra de Simon en Francia, la consideró "llena de principios y conclusiones perniciosas para la fe".[21] Un destacado clérigo luterano, en una conferencia en Lepizig en 1684, señaló que, si bien "Simon podía no querer quedar vinculado con Spinoza de ninguna manera", no hacía otra cosa que debilitar la autoridad de las

Escrituras.[22] Semejante descrédito obligó a Simon, Le Clerc y sus seguidores a manejarse entre el Escila del radicalismo y el Caribdis de la tradición, redoblando sus ataques a Spinoza al tiempo que defendían los principios básicos de la metodología del pensador holandés la cual habían incorporado a la suya propia. Simon denuncia la "ignorancia o más bien malicia" de Spinoza —como lo expresó su traductor al inglés— "al desdeñar a gritos la autoridad del Pentateuco por algunas alteraciones o adiciones que se encuentran allí",[23] mientras simultáneamente se queja de ser perseguido por usar el mismo lenguaje "del impío Spinoza" y de ser clasificado junto con los "anti-Scriptuarii" por eminentes hombres de Iglesia que "vomitan su más virulento veneno en [su] contra". Si bien la "vil y errónea posición de Spinoza" es abominable, sostiene Simon justificando su metodología, no todo "lo que dice [Spinoza] concerniente a las Escrituras debe […] ser condenado, porque él concuerda en algunas cosas con hombres de conspicua piedad y conocimiento".[24]

Simon reaccionó furioso a los esfuerzos radicales por explotar sus crecientes dificultades con el episcopado católico y los teólogos protestantes. Junto con otros, se negó a dejarse burlar por el deísta y libertino holandés Isaac Vossius (1618-1689), un amigo de Saint-Evremond y Beverland, quien se oponía por razones históricas a la noción de que el Diluvio bíblico había sido universal, puesto que no se lo menciona en los registros de la mayoría de los pueblos antiguos.[25] Este filósofo, "debido a su malicioso espíritu contra Simon, se empeña en deshonrarlo, equiparándolo a Spinoza el Judío en sus afirmaciones concernientes a la incertidumbre respecto del Antiguo Testamento".[26] El abyecto plan de Vossius, declara Simon, es desacreditar a los honestos y honrados exegetas de la Biblia, tales como él mismo, mientras simultáneamente y de manera insidiosa les resta respeto a los antiguos israelitas y la religión revelada al declarar que "los judíos habían mutilado no pocos textos de las Escrituras".[27] Sin embargo, Simon nunca pudo escapar al fuego cruzado, y Collins más tarde lo elogia burlonamente como el académico "que tanto ha trabajado para probar la incertidumbre de las Escrituras".[28]

Simon utilizó en muy buena medida el mismo aparato crítico y filológico de Spinoza, y aprendió mucho de él; al final concluyó igualmente que Moisés no había compuesto el Pentateuco y que las alteraciones se hicieron mucho después, no sólo al Pentateuco sino también al libro de "José, los jueces y otros a los que Spinoza se ha empeñado en restar autoridad, pretendiendo que algunas cosas se habían agregado".[29] No es sorprendente, por tanto, que muchos observadores de finales del siglo XVII, entre ellos Heidegger en Zürich, hayan visto a Spinoza y Simon como los dos más grandes subversivos de la Biblia de esa época.[30] Empero, a diferencia de Spinoza e Isaac Vossius, Simon también sostenía que sucesivas generaciones de escribas hebreos habían preservado y propagado

conscientemente el núcleo esencial de lo que, insiste, es la revelación divina y el camino del hombre a la Salvación. Este impulso de separar las imperfecciones del texto bíblico tal como lo tenemos de su corazón divinamente otorgado era, de hecho, precisamente lo que Simon compartía con Le Clerc, Limborch y Locke, lo supiera o no.[31]

Cuando repelían los ataques con frecuencia vituperiosos de los clérigos conservadores y se empeñaban en fortalecer la fe en la filosofía y la investigación textual bien fundamentada, destacados modernizadores como Wittichius, Simon y Le Clerc solían tener la ventaja de contar con una educación superior. Su debilidad evidente era la falta de solidaridad entre ellos mismos. De hecho, que Simon utilizara las imperfecciones de las Escrituras para apoyar las pretensiones de la jerarquía católica enfureció incluso a los *savants* protestantes más liberales y contribuyó sustancialmente a la disputa entre él y Le Clerc. El más agudo de los críticos de Simon dentro del campo teológico filosófico "crítico", Le Clerc, en su *Sentiments de quelques théologiens de Hollande* (1685), la obra que fundó su reputación europea, supone —dada la meta oratoriana de develar las imperfecciones en las Escrituras— que los lectores, ignorantes de que era un sacerdote católico, no habrían podido develar si se trataba de un judío, un calvinista converso o un "Spinosiste caché" que meramente simulaba combatir a Spinoza mientras, en realidad, astutamente beneficiaba los "sentiments impies" de Spinoza.[32]

Simon desdeñaba también a Le Clerc, cuya exégesis bíblica defiende enérgicamente los milagros de Cristo mientras que diluye o elimina muchos otros milagros bíblicos, entre ellos que el cielo se sostiene en el aire para que Josué pueda terminar una batalla que él, al igual que Spinoza, expresamente niega.[33] La máxima de Le Clerc de que Dios no es pródigo en milagros —"non solet Deus sic prodigus esse miraculorum"— fue usada para convertir mucho de lo que tradicio- nalmente se había pensado como milagroso en la Biblia en una mera interpretación errónea de los efectos naturales por parte de mentes primitivas y supersticiosas.[34] Le Clerc, en sus *Sentiments*, ataca la crítica de Simon a la Biblia tildándola de criptospinozista, mientras al mismo tiempo enfurece a la opinión tradicionalista por sus propias conclusiones "críticas" de largo alcance; en particular, coincide (tácitamente) con Spinoza —cuya metodología, según él mismo admitió previamente ante Limborch, lo había impresionado profundamente— en que se habían filtrado serias discrepancias en el texto, entre ellas que el Nuevo Testamento y el Pentateuco no fueron compilados por Moisés sino por escribas que escribieron muchos siglos después.[35] Plasmada en primer lugar por Grocio, Spinoza y (probablemente) Simon, la exégesis de la Biblia y *ars critica* general de Le Clerc con frecuencia no fue menos audaz que la de Spinoza en trascender las técnicas filológicas tradicionales de Erasmo y Scaliger y realizar un nuevo estilo de exégesis histórico-crítica diseñado para elucidar las ideas y modos de expresión característicos de la época en la que un determinado texto cobra forma.[36] Sin embargo, por más que haya enfurecido a muchos

contemporáneos, Le Clerc creía firmemente que su hermenéutica bíblica, a diferencia de la de Spinoza y Simon, develaba el verdadero significado de las Escrituras al eliminar las inserciones confusas de alegorías, metáforas, superstición y usos poéticos que dificultaban la comprensión, dejando al mismo tiempo los *fundamenta* del cristianismo firmemente intactos.[37]

Simon no era el único en distinguir numerosas afinidades entre la crítica a la Biblia de Le Clerc y la de Spinoza.[38] El abad Pierre Valentin Faydit (1640-1709), expulsado de la orden oratoriana en 1671 por su fervor cartesiano y celoso exegeta (aunque enemigo de Simon y Le Clerc), denunció a Le Clerc junto con Grocio y Spinoza —en su tortuoso volumen de crítica poética y bíblica publicado en 1705— como uno de los tres grandes corruptores de la hermenéutica de la Biblia.[39] Aquí llama a Le Clerc "notre Arminien-Spinosiste", un "medio pagano" que niega los milagros "y es spinozista y epicúreo a medias".[40] Boulainvilliers, una de las más grandes figuras de la Alta Ilustración spinozista, invoca con regularidad a Le Clerc, así como a Spinoza, cuando propone su propia crítica radical a la Biblia en un manuscrito que escribió entre 1700 y 1707.[41] Destacados estudiosos de la Biblia de principios del siglo XVIII en Alemania, tales como los profesores de Giessen, Johann Jakob Rambach (1693-1735) y su discípulo Ernst Friedrich Neubauer (1705-1748), no dudaban de que Spinoza era "dux et princeps atheorum nostri temporis" (líder y jefe de los ateístas de nuestra época), pero juzgaban a Le Clerc casi igual de pernicioso, siendo que su hermenéutica de la Biblia estaba casi tan calificada como aquella para erosionar la creencia en los milagros y alentar a las mentes errantes a considerar las Escrituras tan sólo como un "confusum chaos".[42]

Tradicionalistas católicos, calvinistas, luteranos y anglicanos se esforzaban en responder por igual a radicales y a modernizadores teológicos con argumentos que probasen convincentemente que Moisés sí compuso el Pentateuco, que las Escrituras no estuvieron sujetas a la corrupción acumulativa y que no hay un cuerpo sustancial de inconsistencias textuales y discrepancias que requiera la elucidación de la filosofía.[43] Un destacado adversario de Descartes, Spinoza y Simon, famoso por su erudición —de hecho, acumuló tantos libros en su apartamento en París que éste colapsó— fue el prelado francés, Pierre-Daniel Huet (1630-1721), reconocido en París como uno de los principales *habitués* de la biblioteca real. Huet ideó un extraordinario argumento que por mucho tiempo fue ampliamente usado para impulsar la posición tradicionalista en los países católicos. En su obra más conocida, la *Demonstratio Evangelica* (1679), Huet, un aliado de los jesuitas,[44] intenta desarmar a Spinoza y restaurar la confianza en la incorruptibilidad y antigüedad del texto hebreo acudiendo a una investigación contextual masiva para mostrar que los elementos del antiguo Egipto, Babilonia, Persia, Fenicia, Grecia y otras religiones y tradiciones paganas merecedoras de cierto respeto provenían

directamente del ejemplo, la inspiración y los escritos de Moisés. El impacto de esta obra de sintió ampliamente incluso antes de que apareciera. Tschirnhaus informa a Spinoza en mayo de 1676 que en París se decía que “hombre de destacada cultura”, famoso *érudit*, tutor nada menos que del Delfín, estaba compilando una refutación completa de “vuestro *Tratado teológico-político*”.[45]

A un Spinoza gravemente enfermo y al borde de la muerte, el asunto le pareció lo bastante intrigante como para preguntarle a Tschirnhaus —en la última carta que subsistió, de julio de 1676— si el texto de Huet ya había salido y, de ser así, si podía enviárselo. Él nunca lo vio, pero el texto encontró innumerables lectores en toda Europa, entre ellos, el príncipe de Condé, quien había estado desde hacía mucho tiempo interesado en Spinoza y se sentía, o así le aseguró a Huet, profundamente impresionado con su contraofensiva.[46] En Utrecht, Graevius, quien detestaba el anticartesianismo posterior de Huet, fue extremadamente entusiasta, al punto de asegurarle a Leibniz que el prelado había presentado una devastadora réplica a los spinozistas, dejando el *arx impietatis* (arca de la impiedad) “totalmente en ruinas”.[47] No obstante, otros estaban menos convencidos. Otro corresponsal de Leibniz, el bibliógrafo hugonota Henry Justel, amigo de Simon, entonces en París, en julio de 1679 comparó desfavorablemente la *magnus opus* de Huet con la mucho más breve refutación de Henry More, quien socava a Spinoza y a “los ateos y los libertinos” en forma más convincente que Huet.[48]

El obispo hábilmente presentó un tratado de 725 páginas amurallado con numerosas aprobaciones eclesiásticas; aunque estaba dirigido contra los ateístas, libertinos y “anti-Scriptuarii” en general y citaba ocasionalmente a Hobbes, La Peyrère y otros temidos nuevos exegetas, estaba claramente destinado en primer lugar a Spinoza. Con todo, Huet nunca se refiere a su principal enemigo por su nombre, sino que siempre lo llama “Adversarius Theologico-Politicus”, el “Theologico-Politicus Philosophicus” o algún otro eufemismo. Huet considera a Spinoza el principal exponente de la impiedad exegética moderna, pues es el único que combina todos los elementos profanos de Hobbes, La Peyrère, Bodin, Grocio y otros comentaristas “ateísticos” de la Biblia dentro de un aparato sistemático coherente de incredulidad y escepticismo en relación con la Biblia. El gran contra-argumento de Huet es que, si bien el contexto histórico más amplio en efecto es crucial, lo que éste prueba es que los pueblos, religiones y civilizaciones del Cercano Oriente derivan sus ideas fundacionales de Moisés y los Cinco Libros, una circunstancia que establece más allá de cualquier duda la verdad, antigüedad e influencia inigualablemente poderosa del Pentateuco, lo que se confirma además en el estilo arcaico de la Biblia hebrea. Huet continúa refutando uno por uno los análisis de los libros de Josué, Esdras, Nehemías, Ester, Isaías, Jeremías y Daniel en el *Tratado* de Spinoza.[49]

La demostración de Huet de que Moisés, no Esdras, escribió los Cinco Libros, de que el texto hebreo prueba sobre bases lingüísticas no haber sido corrompido y estar

intacto y de que en él se formulan en lo decisivo las ideas del antiguo Cercano Oriente, fue muy influyente en Francia y atrajo a muchos escritores de Italia y España. Entre otras obras de largo alcance, ésta ayudó a inspirar el *Tractatio historico-polemica* (1720) de Domenico Bencini[50] en Roma, y la *Veritas Religionis Christianae* (Roma, 1735-1737) de seis volúmenes, del poderoso cardenal Vicenzo Ludovico Gotti (1664-1742), un profesor dominicano de Bolonia que se volvió inquisidor en Milán, cardenal en 1728 y buscó ordenar la filología y la historia antigua para probar que el Pentateuco era un influyente documento fundacional único y que el "textus hebraicus non est falsatus".[51] En cualquier caso, sermonea Gotti, ningún individuo tiene derecho a juzgar el estatus o significado de las Escrituras por sí mismo: la tarea de "conocer el verdadero sentido de las Escrituras reside en la Iglesia y su cabeza, el pontífice romano".[52]

Huet, cada vez más preocupado después de 1679 por la rápida propagación de la crítica de Spinoza a la Biblia en Francia, retomó su ofensiva con su *Alnetanae questiones*, publicado en Caen en 1690. El tristemente célebre *Tratado* de Spinoza, sentencia, pone al cristianismo "en el mismo nivel que las fábulas de los griegos y las enseñanzas del Corán".[53] Nuevamente se empeña en descubrir y desacreditar el intrincado artificio y "astucia" con la que Spinoza finge separar la razón y la fe mientras declara que sostiene la integridad y la dignidad de ambas, cuando realmente le deja a la filosofía todo lo pertinente a la verdad y descaradamente reduce la fe a "nihil praeter obedientiam" (nada excepto la obediencia).[54] Contra la declaración de Spinoza de que las ideas religiosas en las Escrituras deben explicarse filosófica e históricamente como imágenes poéticas, fantasías y metáforas, Huet, una vez más, sostiene la absoluta e incontrovertible verdad de todos estos conceptos, incluyendo la realidad de los ángeles a los que les dedica unas 15 páginas.

Otra refutación influyente de la crítica radical a la Biblia fue la obra de un pastor hugonote radicado en Berlín, Jacques Abbadie (1658-1727). Originario de Béarn, Abbadie fue llamado a Berlín en 1680 por el Gran Elector, quien había oído hablar de su elocuencia como predicador. Su *Traité de la vérité de la religión Chrétienne*, originalmente publicado en Róterdam en 1684, para 1729 había pasado por siete ediciones registradas y era ampliamente admirado en Francia, en donde había ejemplares piratas, así como en los países protestantes.[55] Ludvig Holberg lo llamó un "libro que vale su peso en oro", que hizo más que ningún otro para rescatarlo de las garras de los deístas y los librepensadores.[56] El atractivo de Abbadie reside en su habilidad para combinar elementos del armamento conservador des-arrollado por Bossuet y Huet, a quienes cita repetidamente, con la disposición a ceder ante ciertos fundamentos de Simon, Le Clerc y los radicales. Su estrategia, como lo expresó su traductor al inglés, era destruir las "objeciones levantadas por Spinoza en contra del Libro de Moisés" y rebasar a nuestro adversario (*i.e.* Spinoza) quitándole énfasis al texto, cuyo pormenorizado análisis

produce tanto pruebas de autenticidad como algunas discrepancias en los principales elementos del contenido de las Escrituras.[57] Abbadie descarta las dogmáticas declaraciones de Huet sobre el antiguo Cercano Oriente y anticipa a Le Clerc, Limborch y Locke al subrayar la centralidad de los milagros de Cristo, apoyándose sólo en unos pocos hechos cruciales empíricamente "ciertos". Sobre todo, fundamenta "toda la demostración de la verdad de la religión cristiana" en la certeza absoluta de que los "apóstoles y discípulos de Cristo sinceramente creían en los milagros, la resurrección y la ascensión" con base en la indiscutible evidencia que tenían ante ellos, pues era innegable que "no podían ser engañados respecto de su Resurrección".[58]

2. La teología física

Un bastión cada vez más vital —aunque en sí una vieja idea— en contra del radicalismo filosófico desde la década de 1670 fue lo que llegó a llamarse el "argumento del diseño". Argumento filosófico y teológico a la vez, fue adoptado con entusiasmo por los teólogos de todos los colores como una convincente y ampliamente aceptada base para reconciliar la fe en el Creador divino y la Providencia con los avances de la ciencia. De hecho, éste se volvería un elemento central de todos los sistemas teológico-filosóficos que competían por dominar la base media —la corriente moderada de la Ilustración— y fue igualmente esencial para el empirismo de Boyle, el newtonismo, el *Malebranchisme* y el sistema lebniziano-wolffiano.

Boyle, quien tuvo una escaramuza con Spinoza mediada por Henry Oldenburg y despreciaba profundamente a semejantes filósofos "ateístas", negó con firmeza que una filosofía moderna basada en la filosofía natural y el razonamiento científico pudiera apoyar de manera convincente conclusiones como las que había inferido Spinoza.[59] Los "ateístas especulativos" no se sentían "inclinados a la irreligión debido a la filosofía", argumentaba, "sino que, habiendo recibido algunas nociones de filosofía, las pervirtieron para aprobar aquellos principios irreligiosos que llevaron con ellos al estudio de ésta"; de modo que "su inmoralidad es la causa original de su infidelidad".[60] Propagando ardientemente el empirismo, Boyle insiste en la "torpeza e imperfecciones de nuestro entendimiento humano".[61] Pero no menos crucial para este pensamiento es el "argumento del diseño":

> si consideramos la vastedad, belleza y movimiento regular de los cuerpos celestes, la admirable estructura de los animales y las plantas, la multitud de otros fenómenos de la naturaleza y cómo éstos le sirven a la humanidad, son suficientes para persuadir a una criatura racional de que un sistema tan vasto, bello y regular y que tan admirablemente produce una estructura como el mundo, debe sus orígenes a un autor supremamente poderoso, sabio y bueno.[62]

Esta idea, sostiene Boyle, no sólo nos convence de que el universo no puede ser el "resultado del azar y un tumultuoso concurrir de los átomos", sino que también prueba que la Divina Providencia es la acción continua de Dios y que la "verdad de la afirmación de que Dios gobierna el mundo que él ha hecho surge del constante, regular y rápido movimiento de los cuerpos celestes".[63] Además, afirma, se puede inferir exactamente de lo que vemos que "no está por debajo de la dignidad y la majestad del Creador preocuparse por el bienestar de los animales particulares",[64] y que existe lo que él denomina "un diseño general de Dios para el bienestar del hombre y otras criaturas".[65]

Tales argumentos se escuchaban cada vez con más frecuencia desde la década de 1670 y resultaron ser el pilar intelectual más fuerte que apuntalaba a la corriente moderada de la Ilustración. En Inglaterra, una de las exposiciones de la teología física que se leyó con más avidez fue *Wisdom of God in the Works of Creation* (1691), de John Ray, un texto originalmente distribuido en Trinity College Chapel, Cambridge, como "ejercicios matutinos de divinidad" y que para 1750 había alcanzado 12 ediciones.[66] Admirador de Boyle, Ray sostiene que los ojos están hechos para ver y las orejas para oír, y niega firmemente que "Los cuerpos de los animales puedan estar formados por materia dividida y en movimiento por cualesquiera leyes que quieran o puedan imaginar, sin la presidencia inmediata, dirección y regulación de algún ser inteligente".[67] No puede haber, dice, un argumento más convincente de que el universo fue creado por un Creador providencial que el "arte y la sabiduría admirables que se descubren en la construcción y constitución, el orden y la disposición, los fines y los usos de todas las partes y miembros de este majestuoso entramado del Cielo y la tierra".[68]

Newton, por su parte, aprueba sin vacilar la incorporación de la descripción de Bentley del sistema solar y la gravedad en un argumento amplio del diseño general.[69] En sus Conferencias sobre Boyle de 1692, Bentley enfatiza la distinción entre "el movimiento común que ya hemos demostrado que es insuficiente para la formación del mundo" y la "gravitación mutua o atracción espontánea" entre los cuerpos físicos sin contacto entre sí que "no puede ser innata e inherente a la materia".[70] Por lo tanto, la "gravedad, la gran base de todo el mecanismo no es en sí mecánica, sino el mandato inmediato y el Dedo de Dios y la ejecución de la Ley divina".[71] De ahí que los "ateístas mecanicistas", los filósofos, que Bentley vilipendia como "maestros y rabinos del ateísmo", ya no sean capaces de definir la gravedad como "innata e inherente a la materia" o explicar el movimiento de los planetas sin la Divina Providencia mejor de lo que pueden explicar la formación inicial de los animales.[72] Ésta parecía una carta de triunfo en la guerra de filosofías.

En el énfasis puesto en que el "diseño" era obra de una deidad inteligente siempre hubo afinidades cercanas entre los seguidores de Boyle y los newtonianos, por un lado, y

las tendencias científico-filosóficas que comprendían la corriente moderada de los inicios de la Ilustración, por el otro. De ahí que tanto Leibniz como Malebranche sostuvieran que Dios, cuando creó el universo, había escogido una serie de leyes generales en preferencia a otras, sabiendo que aquellas que había seleccionado eran las que mejor se ajustaban a Sus intenciones. En su *Entretiens sur la métaphysique* (1688), Malebranche usa el argumento del diseño en varios contextos, incluida una extensa discusión sobre los insectos. Las abejas, con la asombrosa complejidad de sus alas y cuerpos, exclama uno de sus interlocutores, atestiguan, no la "sabiduría y previsión de estos pequeños animales, pues no tienen ninguna, sino […] la sabiduría y previsión de Él, quien […] los organizó tan sabiamente en relación con tantos otros objetos y fines diferentes".[73] Si bien parece improbable que Dios creara tal multitud de diminutos invertebrados por alguna razón relacionada con el hombre, el "principal diseño de Dios en la formación de estos pequeños insectos", explica Malebranche, "no fue hacernos algún bien o daño con ellos, sino adornar el universo con obras dignas de su sabiduría y otros atributos".[74]

El "argumento del diseño" también sirvió como elemento central en las refutaciones francesas al pensamiento radical que comenzó a proliferar desde la década de 1680. Uno de sus primeros ejemplos fue la *De véritable religion* (París, 1688), de 710 páginas, del sacerdote oratoriano Michel Le Vassor († 1718). Aquí ya podemos encontrar esa creciente convicción que gradualmente fue prevaleciendo en Europa en los inicios del siglo XVIII de que la vieja lucha entre el catolicismo y el protestantismo, que había dominado las polémicas teológicas desde los inicios del siglo XVI, estaba ahora siendo remplazada como tema central en el debate intelectual por el creciente conflicto entre la religión revelada y la irreligión filosófica, la guerra entre el cristianismo y los nuevos herejes: "les athées et les déistes".[75] Tan corrupta es la nueva época, afirma Le Vassor, que "sólo se habla de razón, de buen gusto, de fuerza del ingenio" admirando sólo a aquellos que emplean la filosofía para elevarse a sí mismos por encima de los prejuicios de su educación y de la sociedad en la cual nacieron, con el resultado de que "nuestros supuestos escépticos" se enorgullecen de no creer en nada más que en lo que enseña la razón "y tratan a los demás como personas simples y crédulas".[76] Pero si los "esprits forts", embriagados con filosofía, son irredimibles, también son una pequeña minoría. La guerra real, afirma Le Vassor, está en los corazones y las mentes de aquellos que están atrapados en el medio, los muchos desconcertados con la contracorriente intelectual de la época, aquellos "cuya creencia es débil, puesto que siempre han escuchado decir que había que creer", quienes neciamente creen en un Dios providencial y su Revelación "sin saber por qué".[77]

El padre Le Vassor juraba luchar incansablemente contra la impiedad en nombre de una teología intelectualmente rejuvenecida y modernizada, en una guerra de ideas y ciencia que debía combatirse hasta el final. Tampoco dudaba del triunfo final de la Iglesia

o de que los líderes intelectuales del ateísmo filosófico, el deísmo y el *libertinage* que devoraban Francia fueran a ser derribados y hechos trizas. Desde luego, concede Le Vassor, el liderazgo y la inspiración de un enemigo tan inmenso son diversos. Con todo, él ignora a Vanini y a Hobbes y raramente menciona a Saint-Evremond y los *libertins*. En una disputa tan crucial, Le Vassor prefiere concentrar toda su fuerza intelectual en el arquitecto principal de la incredulidad que azotaba a Francia, el pensador que le proporciona a la nueva irreligión su cohesión básica y su columna vertebral filosófica. Pues desde su punto de vista, el resultado de la gran lucha dependía en última instancia de vencer al hombre al que llama el "héroe de los ateos", a saber, Spinoza: "el más gran ateo que jamás se haya visto".[78]

En la Francia de la década de 1680, señala Le Vassor, había innegablemente un "un gran número de personas que profesan seguir los sentimientos de Spinoza y que han estudiado sus principios".[79] Con todo, esta catástrofe intelectual no podía atribuirse a una convicción real, sino más bien a una predisposición corrupta de la mente. A pesar de las pretensiones de rigor intelectual y aparente cohesión, el sistema de Spinoza, lejos de ser auténticamente persuasivo, "es lo más incomprensible del mundo".[80] Entonces, en última instancia, sus argumentos no son otra cosa que una corrosiva crítica a la Biblia y un blasfemo desprecio por los milagros que atrae a las mentes impías. Lejos de estar enraizados en la convicción intelectual, los desastrosos triunfos del spinozismo en Francia provenían de un arraigo inherente a la sociedad. Es la depravada compulsión a no creer lo que ha causado tal daño sin precedentes: "y es en este sentido que Spinoza se ha ganado a sus adoradores".[81] Para derrocar la filosofía de Spinoza, los teólogos deben aprender a voltear la ciencia en su beneficio, movilizando la filosofía, así como la teología, en su contra, demostrando cómo la naturaleza corrobora la artesanía divina. Uno no puede cuestionar la realidad de un Dios providencial cuando investiga la estructura del universo "y la estructura de cada cuerpo en particular" o contempla la intrincación de los más pequeños insectos bajo un microscopio.

A Le Vassor le parecía que sólo era cuestión de hacer evidente lo que cada quien ya conocía profundamente en sus corazones. Pues al igual que muchos teólogos del periodo, él no creía que hubiera ningún "ateo especulativo" confirmado y endurecido; él reconocía sólo hombres que, como Spinoza, profesaban una desesperada, tambaleante y mal fundada incredulidad producto de una bravuconería insensata.[82] La ciencia, y en especial el "argumento del diseño", podían y a la larga conquistarían todas estas impiedades. Pues cuando uno investiga las estructuras del universo, incluso los más endurecidos librepensadores entienden, al menos "en su interior, que todo esto no puede ser producto del azar, ni de una ciega naturaleza".[83] Reseñado favorablemente en Holanda, el tratado de Le Vassor fue considerado durante mucho tiempo una de las más poderosas refutaciones a Spinoza, entre otros por Bayle, aunque más tarde fue reprobado en

Francia luego de que este sacerdote abandonara su orden, huyera —primero a Holanda y después a Inglaterra— y se cambiara al protestantismo.[84]

Un poderoso despliegue hugonote del argumento del diseño fue *Disertations sur l'existence de Dieu* (1697), de 705 páginas, de Isaac Jacquelot, predicador durante los años 1687-1702 de la congregación de Wallon en La Haya, quien posteriormente se unió a la comunidad de habla francesa en Berlín. Durante más de medio siglo esta obra fue considerada en Francia, así como en la Europa protestante, una de las más competentes defensas de la Providencia y la religión revelada de la época. Un verdadero hijo de la Ilustración, Jacquelot no dudaba de que el suyo era un tiempo "sabio e iluminado" en el que todas las ciencias florecían y contrastaba fundamentalmente con "la barbarie de los siglos precedentes".[85] Con todo, la humanidad estaba en grave peligro, sermoneaba, precisamente por la creciente familiaridad con los modos de pensar "científicos", o aparentemente "científicos". El problema era que las nuevas ideas científicas y filosóficas condicionaban a los hombres a no dejarse persuadir por nada excepto "la evidencia cierta", un principio esencial en la ciencia pero ajeno a la religión, un giro que posteriormente generaría un peligroso recrudecimiento del escepticismo y el libertinaje. Era por lo tanto de vital importancia, sostenía Jacquelot, contrarrestar la nueva impiedad filosófica que reclamaba ser "científica" demostrando que el camino de la razón lleva de hecho a la fe en un Dios providencial.

Sobre todo, insiste, es vital destruir el principal bastión del ateísmo sistemático, es decir, lo que él llama el "sistema de Epicuro y Spinoza".[86] Desafortunadamente, la tendencia más depravada de la filosofía antigua, el epicureísmo, ha sido revivida y reformulada por Spinoza, quien le ha dado una apariencia convincente, poniendo de este modo en peligro a toda la humanidad. El dominio intelectual de Spinoza, además, se estaba difundiendo rápidamente en todas partes. Pero si se vence a Spinoza se habrá superado el peligro, porque ninguna otra forma de impiedad tiene un poder o cohesión intelectuales ni remotamente comparables. De hecho, para Jacquelot al igual que Le Vassor, demoler a Spinoza era virtualmente lo mismo que ganar la guerra universal para la religión revelada y erradicar la incredulidad filosófica del mundo. Pues, según les parecía, el edificio completo de la impiedad filosófica colapsaría si su pilar principal se venía abajo; por tanto, el derrocamiento de Spinoza abriría el camino para que una vez más las artes y las ciencias florecieran en tranquilidad.

Por tanto, Jacquelot también defiende el cristianismo concentrando la atención sobre un solo filósofo moderno, el pensador que identifica a Dios con su sustancia única y de ese modo fragua un *fatalisme* opuesto no sólo a toda religión revelada, sino a todas las formas de moral tradicional basadas en la condición innata de la virtud y el vicio.[87] Básico para la contraofensiva de Jaquelot es el "argumento del diseño". Todos los pensadores que afirman que la materia es eterna, argumenta, postulan "un movimiento

en esta materia"; pues si uno niega perversamente a un "inteligente Creador del mundo", entonces debe afirmar que todas las criaturas están formadas sin diseño.[88] Pero precisamente esto, sostiene, es el talón de Aquiles de los *Spinosistes*. Pues demostrar el "diseño" es una cuestión de observación y análisis científicos. Si los estudiosos son capaces de probar en las estructuras de los cuerpos naturales un propósito por parte del "autor de la naturaleza", entonces el fatalismo, el naturalismo y todas las tendencias malignas sostenidas por Spinoza se desintegran de inmediato. La lucha por la redención de la humanidad se ganará demostrando que los ojos son para ver, las orejas para oír y que todos los otros órganos naturales se hicieron con propósitos demostrables.[89] Entonces, los cuerpos "no son formados sin un propósito" y aquellos que se niegan a admitirlo deben afirmar ridículamente que los hombres y los animales surgen en la tierra a través de un proceso natural de autocreación, como los insectos.[90]

Hasta cierto punto, el "argumento del diseño" resultó ser un arma inmensamente potente para todas las versiones moderadas de la Alta Ilustración, fusionando admirablemente el newtonismo, el *Malebranchisme*, el neocartesianismo de Régis, el leibnizismo y otros. El argumento fue muy popular en Francia, Alemania, Italia y los Países Bajos, además de Gran Bretaña. La tendencia obtuvo un mayor impulso a principios del siglo XVIII, gracias a libros como el *Démonstration de l'existence de Dieu par les merveilles de la nature* (1715), de Fénelon, *Physico-theology* (1713), de William Derham y la influyente obra de Bernard Nieuwentijt, conocida en inglés como *Religious Philosopher* y publicada por primera vez en 1715.[91] Sin embargo, pronto se vería que la base o criterio aparentemente científico que le proporcionó la teología física a la religión natural encerraba una imprevista pero grave desventaja teológica. Pues mientras que fortalecía formidablemente la creencia en la Creación de una deidad inteligente, y lo que Malebranche llamó "creación continua", esto es, el trabajo incesante de la Divina Providencia para conservar el mundo,[92] no quedaba tan claro cómo el "argumento del diseño" fortalecía la creencia en los Evangelios, Cristo y, específicamente, los "misterios" cristianos y el poder eclesiástico. Por el contrario, resultó que la teología física tendía a distraer la atención de la misión de Cristo entre los hombres y su papel único como Salvador, alentando por lo tanto el deísmo providencial tanto o más que la fe cristiana.[93]

En consecuencia, la defensa del "argumento del diseño" con frecuencia iba unida a la defensa filosófica de los milagros, en especial los realizados por Cristo. Boyle, por ejemplo, creía que su doctrina de la Providencia continua se acomodaba mejor a "lo que la religión nos enseña sobre las interposiciones extraordinarias y sobrenaturales de la Divina Providencia" que las doctrinas como el aristotelismo y el cartesianismo, que conciben la naturaleza como un proceso mayormente autosostenido.[94] La estrategia de Boyle, los newtonianos, *Malebranchistes* y leibzinianos, así como la de Nieuwentijt y los

teólogos físicos holandeses,[95] era tratar de acortar la brecha entre lo sobrenatural y lo natural tanto como fuera posible, negando prácticamente que hubiera una gran diferencia entre ambos por medio de la redefinición de los milagros como eventos no contrarios a las leyes de la naturaleza o que involucren una suspensión de esas leyes, sino como intervenciones divinas que regulan o emplean causas secundarias de la naturaleza para asegurar algún efecto excepcional. Así, el newtoniano y ardiente antispinozista, Nehemiah Grew, quien sucedió a Oldenburg como secretario de la Royal Society de Londres luego de su muerte en 1677 y quien, en su *Cosmologia Sacra* (Londres, 1701), afirma que "la regularidad o el orden de las cosas no las vemos en todas partes, pero en todas partes se suponen",[96] manifiesta al mismo tiempo la verdad de los milagros bíblicos explicando los sucesos maravillosos en las Escrituras, tales como las Diez Plagas de Egipto, como empleos inusuales de "diversas causas naturales" por parte de una deidad providencial.[97]

El argumento del diseño con frecuencia fue combinado con aquel que comenzaron Abbadie, Le Vassor y Le Clerc en la década de 1680 y continuaron más tarde Locke, Jaquelot y Denyse, el cual destaca la base empírica de la creencia en los milagros de Cristo en los relatos del Evangelio. Abbadie enfatiza el ininterrumpido tren de la tradición que se remonta a los escritores del Evangelio en el primer siglo después de Cristo y, al igual que todos esos escritores, la veracidad de los reportes de los testigos de los milagros cristianos clave tales como la Resurrección.[98] Debido a la evidencia de estos "testigos", Le Vassor se sentía capaz de afirmar que "era indiscutible que Jesucristo había resucitado",[99] mientras que Locke sostenía que la "sensatez" de aceptar las pruebas de los milagros y la resurrección de Cristo era la principal base de la lealtad a la fe cristiana: "la evidencia de la misión del cielo que trae nuestro Salvador es tan grande —alega en su *Reasonableness of Christianity* (1695)— en la multitud de milagros que realizó ante todo tipo de personas, que lo que él da no puede sino ser recibido como los oráculos de Dios y la verdad incuestionable".[100] Además, luego de la Resurrección, declara, Cristo "envió a sus apóstoles a recorrer las naciones acompañados de milagros, que fueron realizados en todas partes con tanta frecuencia y ante tantos testigos de todo tipo a plena luz del día que, como he mencionado anteriormente, los enemigos del cristianismo nunca se atrevieron a negarlos".[101]

Jaquelot no insistía menos en la naturaleza empírica de la evidencia de los milagros de Cristo y, mientras que admitía que Cristo no se mostró a la gente luego de la Resurrección, de modo que el fundamento de ese suceso puede parecer menos sólido de lo que sería si lo hubiera hecho, explica esto diciendo que Dios quería que los hombres creyeran sobre la base de la fe y no sólo a partir de las pruebas empíricas, pues siempre hay alguien que podría cuestionarlas. Si Cristo se hubiera mostrado a los fariseos y el pueblo, pregunta, ¿por qué tendríamos más razones para creerles de las que ya tenemos

para creerles a los apóstoles?[102] El profesor de la Sorbonne, Jean Denyse, en su ampliamente aclamada refutación de la incredulidad, *La Vérité de la religion Chrétienne demonstrée par ordre géometrique* (París, 1717), eleva de forma similar los relatos de los milagros de Cristo y su Resurrección atestiguados por los apóstoles por sobre todas las otras razones para creer la incontrovertible evidencia que "pone fin a todos los razonamientos de los incrédulos y ateos".[103] La *Vérité* de Denyse fue estimada por el *savant* de Berlín, Jean-Henri Samuel Formey (1711-1797), como una de las tres defensas primordiales del cristianismo de la época; ésta, junto con el *Traité* de Abbadie y *La Religión Chrétienne prouvée par les faits* (París, 1722), de Houttville, combate principalmente a Spinoza y lo ve como el primordial autor de la incredulidad filosófica.

Sin embargo, acortar la brecha entre los milagros y las leyes generales de la naturaleza a algunos les parecía menos persuasivo que el argumento del diseño.[104] Esto alentó una tendencia separada que emplea el argumento del diseño por sí mismo, desvinculado de los milagros y que, no obstante, tendía a fortalecer un deísmo providencial moderado en vez de al cristianismo. Así, por ejemplo, Thomas Morgan († 1743), un "pobre hombre" de Somerset que estudió para ministro presbiteriano pero más tarde orientó sus pasos hacia lo que él llamó "deísmo evangélico o cristiano" o deísmo "verdadero y real", en su *Physico-theology* (1741) ataca enérgicamente, por un lado, los tres grandes "monstruos" alimentados por la tradición: "la superstición, la intolerancia y la escuela divina" y, por el otro, no menos enfáticamente el "ateísmo especulativo filosófico". Morgan exalta esa "perfecta unidad, orden, sabiduría y diseño" que "necesariamente supone e implica una mente diseñadora universal y agente todopoderoso que ha inventado, ajustado y dispuesto a todo en un orden, uniformidad, belleza y armonía concordantes, y que continúa sosteniendo, gobernando y dirigiendo el todo".[105] Pero él es un defensor de una Divina Providencia en la cual la defensa de los milagros ha caído en desuso.

En sus *Pensées raisonnables* (1749), el pastor hugonote de Berlín y ardiente wolffiano, Formey, resume lo que para entonces habían llegado a parecer los defectos irreparables del "argumento del diseño". Comentando la obra temprana de Diderot publicada en forma anónima, *Pensamientos filosóficos* (1746), Formey concede que a primera vista los golpes más contundentes contra la incredulidad filosófica no son los asestados por filósofos como Descartes y Malebranche, sino los hallazgos de científicos naturales como "Newton, Malpighi, Musschenbroek, Hartsoeker y Nieuwentyt".[106] Hartsoeker, un virtuoso del microscopio y el teles-copio, quien públicamente se oponía a las filosofías de Descartes, Leibniz, Malebranche y Newton por igual, dejó su huella revelando nuevas e incluso más intrincadas maravillas naturales (véase la lámina 16).[107] Seguramente fue en las obras de estos hombres, sostiene el joven aún deísta Diderot, "donde se han encontrado las pruebas satisfactorias de la existencia de un ser

soberanamente inteligente".[108] Pero si los descubrimientos científicos habían fortalecido el tipo de deísmo que acepta y ensalza un Creador divino que opera una "máquina con ruedas, palancas y poleas", como lo expresa Diderot, a expensas de la religión revelada y la creencia en las Escrituras,[109] los inconvenientes del "argumento del diseño", observa Formey, de hecho van más allá. En última instancia, el problema es que no queda nada claro que los científicos hubieran probado la existencia de lo que Morgan denomina "un inventor y diseñador de todas las cosas supremo, independiente y universal".[110] No sólo los "misterios" específicamente cristianos, sino incluso las pruebas de Dios el Creador y la fuerza motriz original se habían vuelto, para la década de 1740, inesperadamente vulnerables al ataque filosófico, allanando el camino una vez más para el deísmo no providencial y el spinozismo.[111] Pues, señala Formey, las revelaciones de las maravillas de la naturaleza, tales como el descubrimiento de la bacteria por parte de Hartsoeker, que causó revuelo en París en 1678-1679,[112] y la explicación de Newton de la gravedad, en Inglaterra, más allá de cuán indicativas sean de la complejidad de los cuerpos naturales, no pueden en última instancia derribar el "sistema de Spinoza". Al final, si se considera a fondo, se ve que todo lo que los científicos han demostrado es que "el movimiento es la causa de todo lo que ocurre en el universo", un principio que favorece a los spinozistas tanto como a los cristianos y deístas providenciales.[113] Si no abatimos a Spinoza con armas filosóficas que trasciendan los límites de la ciencia experimental, advierte Formey —y por esto se refería a adoptar el sistema leibinizano-wolffiano—, él dará pie para que todos los Newtons, Malpighis y Hartsoekers en el mundo acumulen innumerables ejemplos de la belleza y las complejidades de la naturaleza, para luego decir que se maravilla no menos que nosotros de los prodigios de la naturaleza, pero concluirá que todo esto se deriva necesariamente de una única sustancia universal.[114] El "diseño" aparente, como lo confirmaría Diderot, después de todo podía adjudicarse con la misma convicción a las leyes inalterables de la naturaleza de Spinoza derivadas del movimiento innato en la materia, esto es, a la autoformación o evolución de la naturaleza, y a la providencia de Newton, Malebranche o Leibniz.

3. Le Clerc, Van Limborch y Locke

La rápida difusión de las divisiones, la controversia y la perplejidad dentro de las Iglesias de Occidente a finales del siglo XVII les dio a algunos de los voceros más capaces de las confesiones secundarias la posibilidad de salir de los márgenes y atravesar brillantemente las fronteras de las confesiones para alcanzar un estatus realmente europeo. Además, las nuevas escisiones dentro de las Iglesias fueron tan profundas y resultaron tan duraderas,

que obligaron en cierta medida a aminorar las tensiones entre los principales bloques confesionales, facilitando el diálogo interconfesional y, hasta cierto punto, haciéndolo más amable de lo que era antes de 1650;[115] y fueron particularmente los voceros de las pequeñas Iglesias disidentes quienes se beneficiaron de esta lucha negligente entre las principales confesiones. De hecho, muchos surgieron de entre los preeminentes teólogos de la época, el más notable de los cuales fue Jean Le Clerc, el tenaz protagonista de la teología cristiana racionalista.

Le Clerc, quien detestaba la intolerancia calvinista que dejó atrás en Suiza y encontró esporádicamente en los Países Bajos, se estableció en Ámsterdam luego de encontrar cerradas en Ginebra todas las puertas de la carrera como predicador y de dejar públicamente la Iglesia protestante por la remonstrante.[116] Condenado primero en Ginebra, con el paso del tiempo también fue denunciado en muchas otras partes. Con plena conciencia de la crisis espiritual de la época, Le Clerc llamó a una reforma fundamental que rescatara al cristianismo de los peligros que enfrentaba. Desde su punto de vista, los cristianos necesitaban particularmente purificar su fe, por lo cual se refería a que ésta fuera más "ilustrada". Le Clerc aborrecía el escepticismo, se burlaba de los "fideístas" de principios del siglo XVII y también de sus sucesores: Bossuet, Huet y (en cuestiones de fe) Bayle, quien exigía que la fe fuera separada incondicionalmente de los dictados de la razón, lo que Le Clerc despreciaba vehementemente como "una credulidad sin límites".[117] A sus ojos, la razón era la clave. Más que otros protestantes, Le Clerc juzgaba que la doctrina católica de la transmutación no sólo era falsa sino desastrosa, dado que demandaba una simple e incuestionable credulidad que jugaba directamente a favor de los *incrédules*.[118] El cristianismo "ilustrado" de Le Clerc, por el contrario, se derivaba de su principio de que en religión, como en todas las esferas, no poseemos otra arma que nos ayude a distinguir la verdad de la falsedad fuera de nuestra razón; a lo que agregaba que las Escrituras, pese a todas las oscuridades y discrepancias, son total y suficientemente claras "en las cosas esenciales" oponiéndose así al mismo tiempo a Spinoza, por un lado, y a Simon, por el otro.[119]

Un ejemplo clave del nuevo método "ilustrado" de apuntalar el cristianismo, sostiene Le Clerc, fue el famoso encuentro de mediados de la década de 1680 entre su aliado, Philip van Limborch (1633-1712) y el polemista judío Isaac (Baltasar) Orobio de Castro. El amigo inglés de Limborch, John Locke, con quien también tuvo una estrecha conexión durante el invierno de 1685-1686, también participó. Durante la mayor parte de la década de 1680, Locke, entonces un exiliado político, circulaba entre los pueblos holandeses coludiéndose con grupos de conspiradores ingleses y escoceses en contra de la casa de los Estuardo, al tiempo que discutía con hombres educados sobre temas intelectuales clave. Una de las casas que frecuentaba pertenecía al médico de Ámsterdam, Egbert Veen, un amigo de Limborch y colega de Orobio —a quien Veen le

había “encomiado mucho las enseñanzas de Limborch—, y fue allí donde tuvo lugar la “conferencia”.[120] Orobio había pasado la mayor parte de su vida refutando la verdad de la religión cristiana, como criptojudío en España y más tarde en Francia, y desde el inicio de la década de 1660 como miembro de la comunidad judía portuguesa en Holanda. Lo que se desarrolló hasta convertirse en una larga y ardua disputa comenzó aparentemente a finales de 1684. Orobio, quien se había formado académicamente en España y también tenía en su haber años de estudio en las fuentes judías, era considerado formidable en el debate teológico, y Veen, Limborch y Le Clerc tomaron muy seriamente el encuentro. Locke también fue arrastrado, como podemos ver en su carta a Limborch de febrero de 1685, en lo que le requería una segunda oportunidad para estudiar “esos escritos suyos y de don Baltasar que me envió hace algún tiempo”.[121] Cuando Limborch publicó el debate, en Gouda en septiembre de 1687, le envió una copia a Locke incluso antes que a Orobio, “viendo que es bajo su cuidado que toda esta discusión aparece de una manera más prolija”, habiendo proporcionado Locke evidentemente argumentos adicionales, así como prestado su ayuda para pulir el texto.[122]

Locke era entusiasta, creía que su nuevo estilo de demostrar la verdad del cristianismo realmente había “derrotado al judío”.[123] Ya fuera porque su tipo de demostración era tan novedoso como Limborch, Locke y Le Clerc suponían, el diálogo ciertamente divergía agudamente de los patrones tradicionales de los debates cristiano-judíos, reflejando un mayor racionalismo y un acercamiento empírico favorecido por Limborch, Locke y Le Clerc por igual.[124] Limborch, Le Clerc y Locke descartaban los viejos procedimientos de basar el cristianismo en la autoridad textual de las Escrituras y sostenían que el Antiguo Testamento prefigura el Nuevo, que los judíos luego negarían, e insistían en que la verdad cristiana debía ser probada por medio de la razón basada en la evidencia, lo que Le Clerc llamaba “de una manera geométrica”, esto es, una argumentación que no deje lugar a la duda —el único aspecto del cartesianismo que Le Clerc admiraba era su rigor lógico—[125] y que no presente dificultades a las mentes a las que se les expongan las pruebas.[126] Debe mostrarse que el cristianismo es verdad, sostenían, en virtud de su perfección moral inherente e indiscutible, la rapidez y plenitud con la cual tantos países y pueblos han llegado a venerar a Cristo y los irreprochables testimonios de testigos de los milagros de Cristo y la Resurrección.[127] De esta manera, podían destilarse lo que Le Clerc llama “los principios del cristianismo” o “el cristianismo en general”, es decir, las verdades que trascendían las barreras confesionales que en última instancia no tenían sentido.

Orobio respondió que el advenimiento de Cristo no había hecho nada para que la humanidad fuera menos pecaminosa o para aminorar su sufrimiento, que el surgimiento del cristianismo, lejos de no tener paralelo, fue sobrepasado por la extensión del Islam,

habiendo Mahoma "propagado su secta en un tiempo aún menor y a todavía más regiones",[128] y que lejos de ser incuestionables, los milagros de Cristo no habían sido realizados en público, como el milagro del Monte Sinaí, sino prácticamente en secreto, una circunstancia que los hace del todo dudosos. Estas respuestas y sus declaraciones posteriores de que el Nuevo Testamento no era confiable y por tanto no proporcionaba ninguna base para creer en los milagros de Cristo dado que el texto existe sólo en griego, una lengua de la que ni los apóstoles ni Jesús tenían el mínimo conocimiento y que, en cualquier caso, los discípulos de Cristo desconocían, hombres supersticiosos de orígenes humildes y sin ninguna posición en la sociedad de su tiempo,[129] no tuvieron ningún impacto en Limborch, Le Clerc o Locke, quienes estaban convencidos de su triunfo sobre Orobio. Sin embargo, los argumentos de Orobio fueron completa y objetivamente registrados en el texto, por lo tanto ampliamente leídos en toda Europa, y algunos de quienes los leyeron no estaban seguros de que Orobio hubiera sido "derrotado". Boulainvilliers, quien examinó con detalle el texto, concluyó que los argumentos de Limborch se basaban menos en la razón de lo que él y sus aliados suponían y que, incluso sin que se dieran cuenta de ello, fue Orobio quien ganó la disputa, un veredicto del que hizo eco otra literatura filosófica clandestina anticristiana de principios del siglo XVIII.[130]

Los principales postulados del cristianismo con base en la razón, según Le Clerc, eran la Creación en el tiempo por parte de un Creador providencial, la Revelación de la Palabra divina, los mandamientos morales del dador de la Ley divina, la recompensa y el castigo en el más allá, la misión de Cristo como salvador del hombre, los milagros y la Resurrección de Cristo, y el Juicio Final. Le Clerc, Limborch y Locke unieron fuerzas para amurallar una esfera de lo milagroso, drásticamente disminuida pero clara, probada y (dejando de lado a Orobio) indiscutible, establecida más allá de la duda por medio del nuevo método histórico-crítico de la exégesis de la Biblia, de la cual Le Clerc en particular era un maestro internacionalmente reconocido. Este muro alrededor de un ámbito reducido de lo milagroso fijó tanto el núcleo esencial de la religión como los límites de la filosofía, proporcionando una clara frontera que separaba la filosofía de la teología.[131] A los ojos de Le Clerc, la teología estaba cercana y fructíferamente vinculada a la filosofía empírica y se alimentaba de ésta pero, al mismo tiempo, necesitaba asegurar el confinamiento de la filosofía en su propia esfera. Sobra agregar que el triunvirato completo consideraba la autoridad eclesiástica, así como la tradición y el dogma no demostrado, irrelevante e inútil, de hecho positivamente perjudicial para la causa cristiana. Sólo la razón podía probar que las enseñanzas cristianas eran perfectamente compatibles con las verdades reveladas por la convincente filosofía.[132]

Dado que el auténtico cristianismo es puramente "racional", sostiene Le Clerc, se sigue, como la noche sigue al día, que la pretendida racionalidad de los *incrédules*,

naturalistas, fatalistas, epicúreos y escépticos (fideístas y no fideístas) es falsa. En su principal obra en contra de la irreligión, publicada en Ámsterdam en 1696, Le Clerc no pierde el tiempo en las diversas incredulidades marginales, exóticas o académicas. El peligro apremiante que él confronta es algo inmediato, específico y que está en todas partes, una corrupción intelectual y espiritual que pretendía ser totalmente racional y "geométrica". Esto significaba, si el cristianismo iba a triunfar en la gran lucha contra la impiedad filosófica que ya había comenzado, que un cristianismo purificado, imbuido de razón y pruebas debía conquistar a la más formidable máquina de guerra de la que disponía la incredulidad filosófica, a saber, el argumento de que sólo existe una sustancia en el universo, una sustancia compuesta de mente y extensión que se modifica a sí misma de acuerdo con las leyes inalterables de la naturaleza, sin ninguna "inteligencia suprema, diferente del universo mismo" que dé forma al proceso. En pocas palabras, afirma Le Clerc, coincidiendo aquí con Huet, Le Vassor, Abbadie, Jaquelot, Tournemine, Grew y muchos otros, el tema primordial en religión y filosofía es derrotar la impiedad filosófica enraizada en Spinoza.[133] Limbroch, quien desde que leyó el *Tratado teológico-político* en 1670 lo consideraba la obra "más pestilente" jamás conocida, como le asegura a un corresponsal inglés, veía de igual modo que la batalla contra el spinozismo era el quid del conflicto con la incredulidad filosófica.[134]

Le Clerc, Limborch y Locke creían que su intento de reducir la creencia cristiana a un núcleo completamente racional de *fundamenta* —que ellos consideraban empíricamente sustentados y esencialmente "razonables"—, amurallados por la esfera de lo milagroso en torno a los milagros y la resurrección de Cristo, era la mejor defensa en contra de la incredulidad filosófica. La mayoría de los hombres de Iglesia contemporáneos, empero, aun cuando muchos se sentían en algún grado influidos por sus puntos de vista, juzgaba que su planteamiento era arriesgado al punto de la temeridad. Muchos consideraban que la propensión de Le Clerc a explicar las inundaciones, tempestades y otras calamidades como sucesos que no ocurrían por una voluntad particular de Dios, sino más bien "como consecuencia de las leyes generales del movimiento" olía a naturalismo y su aparente indiferencia hacia la Trinidad y la divinidad de Cristo, a socinianismo.[135] Apenas menos alarmantes eran las consecuencias de su insistencia, y la de Locke, en segregar firmemente lo que es demostrable por medio de la filosofía de lo que, desde su punto de vista, permanecía incierto, que culmina en que la filosofía no puede probar la inmortalidad del alma y por lo tanto un estado futuro de recompensa o castigo.[136] En Inglaterra, aquellos que más desprestigiaron el empirismo de Locke por "ruinoso", tales como la camarilla "no juramentada" de la Iglesia ritualista que se reunía en torno a George Hickes, estaban prontos a destacar sus vínculos con Le Clerc. Hickes y Carroll intentaron tildar a Locke de "spinozista" y, como parte de esta campaña, señalaron que tanto Le Clerc como Locke argumentaban que "no podemos

decir si la mente y el hombre son dos sustancias o una".[137]

A los ojos de Carroll, este reconocimiento crucial y mortal cerraba el asunto. La doctrina de la sustancia única, afirma, es la "base y suma de la más absurda, impía y abominable hipótesis de Spinoza", una filosofía que es la "quintaesencia misma de la insensatez y el ateísmo […] semejante mezcla monstruosa de jerigonza, jerga o sinsentido, de histeria, blasfemia y furia que enardece lo no natural y las indecibles extravagancias de la más desordenada imaginación en Bedlam no pueden progresar un ápice ni ir un grado más allá de donde están".[138] "En una palabra", sostiene, "la malicia humana no puede inventar un sistema más injurioso para Dios o fatal para la humanidad". Le Clerc, decía Carrol, de acuerdo con Hickes, era indudablemente un "spinozista", aunque camuflado y por lo mismo mucho más siniestro. "Usted ha declarado una y otra vez —amonesta a Le Clerc— que es totalmente ignorante de si el cuerpo y la mente subsisten en dos o en una sustancia […] usted es el cabecilla de nuestros pocos spinozistas —lo acusa— y por mucho el más versado entre ellos."[139]

De hecho, la antipatía de Le Clerc hacia las Iglesias dominantes fácilmente podía inducirlo a dar la bienvenida a ciertos argumentos radicales. Su acusación de "spinozista" en Gran Bretaña fue aparentemente provocada por su reseña favorable de la ferozmente anticlerical *Rights of the Christian Church* (1706), de Matthew Tindal, que enfureció a los partidarios de la Alta Iglesia y, según Carroll, estaba "directamente derivado de […] las hipótesis ateístas de aquél (*i.e.* Spinoza)".[140] Hickes observaba con satisfacción en 1709 que Le Clerc estaba atrayendo algunos comentarios altamente favorables en Inglaterra y que la mayoría del clero "ahora censuraba las permisivas y peligrosas nociones de aquel escritor extranjero, y [alertaba] sobre el flaco servicio que le había hecho a la religión cristiana al recomendarle a muchas personas otros libros tan perniciosos [como el de Tindal] en su *Bibliothèque Choisie*".[141] Desacreditando a Le Clerc al tiempo que se burla de los deístas ingleses, Hickes lo apoda "su defensor francés".[142] Tindal, por otra parte, considera a Le Clerc "el teólogo más capaz que esta época, o tal vez todas, haya producido" y lo cita aprobatoriamente, aunque tergiversando su sentido para servir a fines deístas.[143]

La acusación de que Le Clerc y Locke eran "spinozistas" era grotesca. Ambos eran cristianos que creían apasionadamente en la Revelación, los milagros cristianos y en un Dios providencial que envió a Su hijo. Pero había suficiente spinozismo en la hermenéutica de la Biblia de Le Clerc y su visión de los milagros como para hacerlo vulnerable y plenamente sensible a esa acusación. Una de las primeras reseñas de su *Sentiments*, que lo ofendió profundamente, fue la de Bayle en su *Nouvelles de la République des Lettres*, en donde el "filósofo de Róterdam" critica su metodología exegética comparándola expresamente con la de Spinoza. Bayle se disculpa ante las protestas de Le Clerc y durante algunos años los dos *érudits* se trataron con cierta

cortesía aparente. Pero la tensión entre las dos celebridades escaló gradualmente hasta que, en 1704, toda pretensión de consideración mutua se desvaneció y ambos comenzaron a asestarse golpes abiertamente.[144] Le Clerc, como muchos otros, juzgaba que las declaraciones de lealtad cristiana de Bayle no eran sinceras y creía que el principal propósito de su *Dictionnaire*, de 1697, era desacreditar la razón y, con ello, su propia teología racional. Bayle, por su parte, se burlaba de las ideas de Le Clerc, desestimando como inviable su intento de apuntalar el cristianismo por medio de la "razón". De hecho, él consideraba que el intento de teología racional de Le Clerc era prácticamente un aliado del deísmo y el ateísmo filosófico.[145] En pocas palabras, Le Clerc acusó a Bayle de trabajar para socavar la religión cristiana, que es precisamente lo que Bayle acusaba a Le Clerc de hacer.[146]

La enemistad entre Bayle y Le Clerc fue un choque de personalidades de ninguna manera carente de mezquindad. Pero también tuvo una importancia europea más amplia. A pesar de que en los escritos de Bayle, observa Ludving Holberg en 1743, hay mucho que "ofende con justicia a los cristianos" y muchos han intentado refutar sus visiones menos útiles, Le Clerc siempre ha sido su más destacado e importante antagonista, especialmente en lo que respecta a la pregunta crucial de si la razón puede demostrar la justicia y la providencia de Dios.[147] Holberg reconoce la grandeza de ambos pensadores, considerando a Le Clerc el más versado y a Bayle el más ingenioso, y compara su disputa épica con la que hubo entre "Pompeyo" y el "César", entre quienes uno no tenía parangón y el otro ningún superior. Sin embargo, no pudo dejar de señalar la ironía de que dos defensores de la tolerancia aclamados tan universalmente pudieran olvidar con tanta facilidad sus propias máximas para atacarse el uno al otro con la más inclemente agresividad.[148]

Le Clerc se mantuvo inflexible en su rumbo. Sus obras fueron prohibidas exhaustivamente por Luis XIV y la Inquisición papal.[149] En su *Lógica moderna* (1747), Andrés Piquer, un líder de la opinión ilustrada moderada de la España de mediados del siglo XVIII, no veía peligro alguno en que los católicos españoles leyeran a Descartes, Malebranche, Newton y Boerhaave, pero alertaba en contra de Le Clerc, a quien consideraba un escritor peligroso, un "hereje sociniano" que, sin decirlo abiertamente, rechazaba los "misterios" cristianos centrales.[150] Cuando ofrece una guía filosófica a la juventud española en su *Philosophia moral* de 1755, Piquer cita sólo a tres pensadores, aparte de los ateístas y deístas no disimulados como Spinoza y Toland, que deberían evitarse siempre: Bayle, Jean Barbey-rac y Le Clerc.[151] Sin embargo, los escritos de Le Clerc se volvieron conocidos tanto en el sur como en el norte de Europa, incluso en Roma donde, a puertas cerradas, los teólogos cuidadosamente ponderaban su teología revolucionaria.[152]

Al incurrir en la desaprobación de todas las principales Iglesias —después de 1695, incluso los latitudinarios anglicanos como el obispo Stillingfleet se volvieron cautelosos del "nuevo tipo de ideas" de Locke y sus tendencias evidentemente socinianas—,[153] Le Clerc, Limborch y Locke fueron marginales en cierto modo y figuraron en el margen extremo de la tendencia reformista. Sin embargo, ocuparon un lugar central en la Alta Ilustración, destacando junto a figuras como Malebranche, por el lado católico, y los profesores Wittichius, Christopher y Jacobus, entre los protestantes, como representantes líderes de una teología poderosamente modernizante y racional que se declaraba como la única respuesta efectiva frente a la ola de incredulidad filosófica, deísmo y judaísmo racionalista *á la* Orobio. De modo que, paradójicamente, Le Clerc, Limborch y Locke fueron al mismo tiempo temidos innovadores que perturbaban la autoridad y la tradición, por un lado, y defensores del cristianismo que conducían la lucha en contra de los radicales filosóficos, por el otro.

Su posición paradójica era aún más irónica puesto que, con el paso de las décadas y el creciente prestigio de sus ideas, su legado intelectual fue asumido y rápidamente explotado por ambas partes en la lucha creciente entre la Ilustración moderada y la radical. Para la década de 1740, Locke y Le Clerc (de los cuales el primero es más conocido ahora) eran celebrados, incluso por los escritores católicos "ilustrados" en Italia, como los más grandes defensores de la Providencia, los milagros y el libre albedrío frente a los *Spinosisti*, que se encontraban por doquier en Europa, ya fueran protestantes o católicos.[154] Con todo, si bien Le Clerc y Limborch habían atacado a los deístas y spinozistas por ser incrédulos portadores de una falsa racionalidad y de doctrinas sin sentido, los escritores radicales preferían en su mayoría usar sus escritos e ideas como un arma para atacar la teología más ortodoxa. El más destacado de los manuscritos clandestinos filosóficos alemanes que circuló durante la Alta Ilustración, el *Symbolum Sapientiae*, era sumamente spinozista en tenor, pero citaba con frecuencia la poderosa crítica que le hacía Le Clerc a la teología tradicional y la autoridad eclesiástica.[155] De manera similar, Friedrich Wilhelm Stosch, un escritor radical clave de la década de 1690, estuvo inspirado principalmente en Spinoza, y no obstante reforzó su ataque sobre el cristianismo, el poder eclesiástico y la demonología tradicional con numerosas referencias a Le Clerc.[156] Boulainvilliers, el principal defensor del deísmo no providencial a principios del siglo XVIII en Francia, se sustentaba en Spinoza pero también en Le Clerc y con frecuencia cita sus escritos y los de Locke.[157]

4. De la "racionalidad" a la "irracionalidad" de la religión

El legado definitivo de la teología racionalista fue una tendencia hacia un "deísmo

cristiano” característico del siglo XVIII. Allí había por supuesto deístas de muy diversos matices, de los cuales sólo algunos, aquellos que rechazaban la Providencia, la inmortalidad del alma y el castigo y la recompensa en el más allá, pertenecían a la Ilustración radical. Fueron estos últimos quienes, ya en 1698, inspiraron a un escritor inglés a convocar a todos los creyentes cristianos a “ponerse todos manos a la obra para contrarrestar al enemigo común, quien ya no se esconde para trabajar bajo el amparo y cobijo de la noche, sino que a plena luz del día se empeña en volar las bases de nuestra fe”.[158] En beneficio de la claridad, muchos publicistas de principios del siglo XVIII preferían reservar el término “deísta” para aquellos hombres que estaban más allá de los límites de la opinión respetable. Formey, por ejemplo, clasifica a los radicales filosóficos de su tiempo como “ateos, deístas, idealistas, materialistas, etc.”, pero no le quedan dudas de que aquellos que definen fundamentalmente el ala radical y han sido hace tiempo correctamente juzgados como “los más peligrosos son los spinozistas”, mientras que a aquellos que creen en un Dios providencial no los clasifica en este grupo en absoluto.[159] Sin embargo, los deístas providenciales no son cristianos y la diferencia generó una tensión dentro del corazón mismo de la corriente moderada de la Ilustración.

Muchos llamados y autodeclarados deístas, además, afirmaban enérgicamente su creencia en la Creación, la Divina Providencia y el origen divino, la validez absoluta de la moral, el papel especial de Cristo y la inmortalidad del alma, y es más, declaraban ser “cristianos”. Con frecuencia sólo había un matiz de diferencia entre los “cristianos deístas”, que reconocían una deidad distinta de la naturaleza, y los otros cristianos. En algunos casos, como el del escritor inglés Thomas Woolston,[160] tales “deístas” usaban terminología teológica en vez de filosófica y eran, a sus propios ojos, genuinamente cristianos. Woolston ha sido descrito como “tonto” y temerario,[161] pero, de hecho, no careció de erudición; era un talentoso predicador y un hombre de intensos sentimientos religiosos. No fue un innovador fuera de la teología y con seguridad no fue un radical, puesto que mostró poco interés en la filosofía o en derribar las estructuras educativas, políticas y sociales existentes. Enfureció a la opinión pública contemporánea simple y puramente por insistir en que uno no debía creer en los milagros descritos en el Evangelio que bajo un cuidadoso examen resultaran ser “absurdos, improbables e increíbles”.[162] En esto está totalmente en desacuerdo con Locke. “Yo estoy a favor de un Mesías espiritual”, insiste, describiéndose repetidamente como “cristiano”. Si bien despreciaba la Iglesia anglicana y preveía su ruina, sus propuestas positivas eran “restaurar la interpretación alegórica del Viejo y Nuevo Testamentos”, “extrayendo” el verdadero “espíritu de las Escrituras” y asegurando que “la autoridad de Jesús y su mesianismo” no se encuentren en milagros increíbles. Sólo en relación con la tolerancia puede tal vez Woolston ser considerado un radical, pues defiende “una tolerancia religiosa universal e ilimitada sin restricciones ni imposiciones de ningún tipo sobre la conciencia de los

hombres; por lo cual el clero va a odiarme y difamarme".[163] De modo que Woolston era más un sociniano cristiano racionalista extremo que un deísta en el sentido definido por Formey.

Desde luego, otros representantes de la Ilustración moderada eran decididamente más seculares en espíritu que Woolston. Voltaire, Saint-Hyacinthe o Hermann Samuel Reimarus,[164] profesor en el Gymnasium de Hamburgo y en privado deísta y hostil por igual hacia la religión revelada, por un lado, y el spinozismo, por el otro, no eran "cristianos" en ningún sentido significativo, aunque todos ellos sostenían el concepto de una deidad providencial. Reimarus apoyó el "argumento del diseño" y rechazó el concepto "epicúreo" de la evolución natural en un universo eterno que no fue "creado" por Dios.[165] También es verdad, como subrayó un escritor inglés de mediados del siglo XVIII, que "muchos deístas se llaman a sí mismos cristianos deístas pero se puede sospechar que son otra cosa".[166] Era ampliamente sabido que tanto Tindal como Thomas Morgan trataban de mantener los dos caminos —públicamente se hacían pasar por "cristianos" y miembros de la Iglesia anglicana, mientras que en privado negaban los milagros y la Divina Providencia— y en la práctica cada vez se iba volviendo más difícil en los inicios del siglo XVIII trazar una clara línea divisoria entre los cristianos y los deístas moderados. El estigma anexado a la impiedad todavía era lo suficientemente fuerte en todas partes como para inducir a muchos a asumir una serie de valores externamente y otra en privado.

Además, el impacto de las ideas de la Alta Ilustración, y en particular el elevado prestigio de la filosofía y la tolerancia, había forzado a las Iglesias a una retirada general. Para la década de 1740, el pensamiento confesional tradicional y la teología dogmática estaban tan debilitados en todas partes que el término mismo *incrédulité* había cambiado visiblemente su significado y en vez de denotar escepticismo respecto del cristianismo, como en el pasado, había venido a significar, o con frecuencia tendido a significar, ausencia de creencia en una fuerza motriz original o Dios providencial en una forma u otra. Las Iglesias, en su debilitada condición, no podían presionar demasiado, por no hablar de perseguir o expulsar discretamente a los "deístas cristianos". En consecuencia, una condena directa estaba reservada solamente para los deístas no providenciales. De ahí, según Formey, que los nuevos *incrédules* lucharan "contra la religión natural y contra la religión revelada", con lo cual tácitamente aceptaba que ahora había una alianza entre la teología cristiana racional y los defensores de una "religión natural".[167] Como veremos, éste fue un desarrollo fortalecido no sólo por el avance del newtonismo en el continente durante el segundo cuarto de siglo, sino también por lo que para entonces había surgido como el principal rival europeo: la filosofía leibniziana-wolffiana.

Las filosofías que infundieron al mundo de la ciencia experimental y del pensamiento científico un poderoso sentido del dominio de Dios y su incesante providencia al mismo

tiempo atrajeron a los cristianos "ilustrados" y a la corriente principal de deístas moderados que aceptaban los principales postulados de la "religión natural", en especial, la existencia de una deidad "inteligente" que había creado el universo y lo mantenía pero era distinta de él. Tales filosofías achicaron la brecha entre el cristianismo racional y el deísmo providencial, y cimentaron su alianza en contra de los defensores de las ideas radicales, ya fueran naturalistas, materialistas, escépticos no fideístas o spinozistas, que negaban la Providencia y el origen divino de los conceptos morales, así como la existencia del Infierno, el Cielo, Satanás, la inmortalidad del alma y la naturaleza divina de las estructuras sociales y políticas.[168]

Por tanto, la influencia de las nuevas ideas filosóficas y científicas desde mediados del siglo XVII generó un poderoso impulso hacia la racionalización de la religión e incluso hacia la fusión de la ciencia y la teología. Pero si ésta fue la tendencia prevaleciente, había al mismo tiempo una débil pero no insignificante tendencia opositora que fue correctamente llamada "la irracionalización de la religión" de finales del siglo XVII.[169] Ésta era la tendencia anunciada por Blaise Pascal (1623-1662) al final de su corta vida, cuando, en sus *Pensées*, dejados sin finalizar en 1662, firmemente separó el mundo de la ciencia del de la religión, declarando que la primera, la esfera de la razón, no es la guía para la segunda, el reino de lo que "conocemos" sólo a través del corazón y nuestras emociones. Desdeñando a Descartes como "inútil e inseguro",[170] Pascal sostenía que la razón y la ciencia tenían su lugar pero sólo representaban una esfera de la verdad. Existe otra esfera más elevada que la razón y la ciencia no pueden penetrar. Nuestras mentes, corazones y voluntad están constituidos de tal forma que debemos "creer" y debemos "amar", si no lo que es verdad, entonces, ay de mí, lo que es falso.[171] Pascal era un maestro del razonamiento geométrico, pero, adoptando la visión opuesta a Spinoza, negaba apasionadamente que la razón fuera la llave que abría la puerta a la verdad espiritual y metafísica. En cambio, sintiendo los peligros que se acercaban, Pascal introdujo —sin recurrir al escepticismo fideísta— lo que podría denominarse una filosofía antifilosófica: "Burlarse de la filosofía es en realidad filosofar".[172]

Pocos podían igualar la elocuencia de Pascal, pero las presiones intelectuales y psicológicas de la época eran tales que muchos se vieron impulsados a seguir el mismo camino, y con no poca frecuencia a alejarse del cartesianismo. Tales adversarios en este nuevo sentido, y el de la racionalización teológica, incluían al venerable Pierre Poiret (1646-1719), de Metz, quien, primero católico y luego calvinista, posteriormente rechazó todas las confesiones principales y optó por un cristianismo de espíritu privado y anti-Ilustración. Después de desechar el catolicismo y el aristotelismo, abrazó el cartesianismo mientras estudiaba en Basel y para la década de 1670 era uno de los teólogos racionalistas más renombrados de Europa. La primera edición de su *Cogitationes rationales de Deo, anima et male* (1677), aunque disgustó al joven (entonces cartesiano)

Pierre Bayle,[173] fue uno de los más influyentes tratados mecanicistas filosófico-teológicos de la década. No obstante, en la década de 1680, Poiret se volvió un recluso místico y renegó del cartesianismo y de toda la filosofía basada en la razón y la ciencia. De ahí en adelante, mientras dirigía mucho de su esfuerzo en contra del spinozismo, al que, al igual que muchos otros, consideraba el principal peligro planteado por la filosofía moderna, lanzó una cruzada individual desde su retiro en la villa holandesa de Rijnsburg (en donde, irónicamente el propio Spinoza había vivido y meditado una vez) en contra de la moderna filosofía y toda la Alta Ilustración.[174] Descartes, Spinoza, Locke, Thomasius y Bayle fueron todos desdeñosamente rechazados por Poiret debido a que "alaban la corrompida razón humana".[175]

Empero, si bien sólo a unos pocos les disgustaban sus descargas contra Spinoza y los "extravagantes escépticos y pirrhonistas", sus incansables ataques a la teología racional eran otro asunto e inevitablemente provocaron la desaprobación generalizada. Le Clerc reaccionó con tanta indignación que olvidó su habitual moderación señalando, como lo expresó su traductor inglés, que "Poiret se imaginó que las tonterías de los hombres místicos y todas las quimeras que él quisiera agregarles deben pasar por los oráculos; cuando debería estar avergonzado de apropiarse de este asunto para seducir a los simples con sus ridículas nociones espirituales". Mientras que Poiret desdeña su "enseñanza crítica", Le Clerc le sugiere a su antagonista no filosófico que no "se mezcle con lo que no entiende".[176] Sin desanimarse, Poiret responde que para "entender claramente la censura del señor Le Clerc a mi obra, usted debe notar que en él la religión y el pelagianismo o socinianismo son la misma cosa" y que toma y escoge entre

> las palabras desnudas de la Escritura, a partir de las cuales nuestra facultad natural de razonamiento (corrupta como es) asistida por la gramática, la crítica y la filosofía y sin la ayuda y la operación internas de Dios, pueden levantarse y extraer tales ideas, proposiciones y conclusiones lógicas como nos guste, rechazando y ridiculizando todo lo demás que se encuentre allí sin importar que haya sido valorado y estimado por los hombres más sagrados.[177]

Otro de los que rechazaron la filosofía a finales de su carrera, luego de haber sido originalmente, al menos en privado, favorables al cartesianismo, fue el obispo Bossuet.[178] Un destacado defensor del absolutismo real y el más efectivo defensor de la autoridad, la ortodoxia y la tradición en la Iglesia francesa, fue en muchos sentidos una figura imponente, incluso magnífica (véase la lámina 5). Pero su estatus en la corte y su esplendor manifiesto eran, en muchos sentidos, sólo una fachada que contradecía la profunda ansiedad de espíritu y falta de certeza intelectual que yacían detrás.[179] Cuanto más investigaba la Nueva Filosofía y las implicaciones de la ciencia, más detectaba su efecto debilitador y negativo sobre la ortodoxia, la autoridad espiritual y el poder eclesiástico. Bossuet, no menos que Huet, Simon y Le Vassor, estaba profundamente

preocupado por Spinoza y sin duda es cierto, como se ha declarado, que la sombra de este último planea sobre toda su odisea espiritual desde finales de la década de 1670, incluyendo la evolución y el argumento de su obra más famosa, el *Discours sur l'histoire universelle* (1681).[180]

Sin embargo, el método de lucha de Bossuet contra Spinoza, el de los *Discursos*, diverge marcadamente de las técnicas eruditas de Huet y Simon o de la teología modernizante de Le Vassor, Le Clerc o Jaquelot. Su estrategia era desechar la filosofía y los argumentos racionales en su conjunto. Sin referirse nunca a Spinoza o a cualquier otro filósofo y aludiendo meramente en forma oscura a los "monstres d'opinion", cuya siniestra presencia impregna sus pensamientos, Bossuet calladamente sigue el rastro al *Tratado teológico-político*, y revierte uno por uno todos sus argumentos, afirmando la autoría de Moisés del Pentateuco, la integridad de las Escrituras, la verdad de la Revelación, la realidad de la profecía, la autenticidad de los milagros, la centralidad de Cristo en la historia, la legitimidad del poder eclesiástico y el carácter divinamente ordenado de la monarquía hereditaria; derriba sus puntos programáticos clave no con argumentos intelectuales, sino con una apelación poderosamente retórica a la conciencia y la imaginación.[181] Bossuet fortalece y defiende la revelación poéticamente, transmitiendo un poderoso sentido de la realidad de la intervención divina en la historia humana y la interconexión de las etapas de la revelación y del Viejo y el Nuevo Testamentos.[182] Su poderosa demostración de la *Zusammenhang* de las Escrituras y la historia, que muestran cómo los sucesivos estadios del mundo ilustran la intervención divina en la conformación de la historia, constituye la respuesta de Bossuet a Spinoza y todo el edificio de la incredulidad, el escepticismo, el deísmo y el ateísmo filosóficos modernos.[183]

En donde Spinoza niega los milagros, Bossuet proclama que los milagros son el corazón de la historia. En donde Spinoza niega la autorización divina del poder eclesiástico o monárquico, Bossuet muestra que el poder político está, de hecho, decretado por Dios y que el surgimiento y caída de los imperios pertenecen al plan divino, centro de lo cual es el advenimiento de Cristo y el progreso, poder y gloria de la Iglesia católica, el signo máximo y la confirmación de la voluntad de Dios, el "milagro de milagros".[184] Bossuet afirma la certeza y la coherencia de la verdad mientras en su propia mente permanece incierto qué apuntalamiento filosófico es el que mejor se ajusta a su propósito; dolorosamente consciente de la progresiva fragmentación a su alrededor, en última instancia rechaza la filosofía y la ciencia modernas en su totalidad.

La posición final de Bossuet en su último año hace eco de la degradación de la razón y la exaltación de la emoción religiosa de Pascal. En su última obra, *Élevations sur les mystères* (1704), que permaneció como manuscrito hasta 1727, Bossuet exalta el fervor devoto como el camino a la verdad y la salvación del hombre, refiriéndose

despectivamente al intelecto humano como "débil […] ig-norante [.. .] lleno de errores y de incertidumbre". La filosofía (y los *incrédules*) podían argumentar que nada puede crearse a partir de la nada, amonesta, pero ¡qué saben los filósofos![185] Los filósofos, declara, sólo son ciegos conduciendo a ciegos: "¡Oh Dios, cuál ha sido la ignorancia de los sabios del mundo a los que se ha llamado filósofos!"[186]

XXV. EL COLAPSO DEL CARTESIANISMO

1. El empirismo

Un observador exigente del mundo de la enseñanza, al contemplar la guerra de filosofías en la Europa del siglo XVIII, bien podría haber concluido que el cartesianismo y su vástago, el *Malebranchisme*, eran los que estaban mejor posicionados para ganar y, con el respaldo de gobiernos e Iglesias, para construir una nueva hegemonía general de las ideas en la cultura europea. Si bien el escolasticismo aristotélico todavía presidía oficialmente las universidades de Francia, Italia, Flandes, Austria, España y Portugal, en todas partes estaba en retirada y manifiestamente era incapaz de repeler a Descartes y Malebranche dentro de la elite científica e intelectual. Mientras tanto, en muchos países protestantes, entre ellos los Países Bajos, Suecia, Brandeburgo-Prusia, el Palatinado, Suiza y Escocia, el cartesianismo con sus distintos matices disfrutaba de un amplio ascendiente intelectual.[1] Aunque Leibniz presidía Hannover y la mayoría de las universidades y cortes alemanas ofrecían un panorama incoherente y fragmentado, en cualquier caso el cartesianismo en Alemania y en toda Europa central era tan fuerte o más fuerte que cualquier otro contendiente filosófico.

Con todo, de las tres versiones rivales de la Alta Ilustración moderada —el neocartesianismo, el newtonismo (fortalecido por Locke) y el leibnizismo-wolffismo (el cual para 1700 parecía el más formidable y disfrutaba del más amplio apoyo dentro de las elites gobernantes europeas)—, el cartesianismo rápidamente resultó la más precaria en términos intelectuales y fue la primera en colapsar bajo la presión de la escalada de la lucha científica y filosófica. Muchas de las mentes más sagaces de Europa descartaron el cartesianismo durante los primeros años del nuevo siglo. Vico se manifestó públicamente en su contra, menospreciando el uso de Descartes del *cogito* en un discurso público ante el virrey de Nápoles en 1708,[2] y más tarde extendió su crítica en una versión publicada, en la que asegura que la filosofía cartesiana había cambiado drásticamente nuestra imagen del mundo, pero subraya aún más los peligros de enseñar a los hombres a pensar en términos exclusivamente mecanicistas, sin considerar todo el edificio de pensamiento y la educación establecidos.[3] Bernard Nieuwentijt (1654-1718), un destacado matemático holandés y teórico del método científico, habiendo profesado pero también atacado el cartesianismo durante décadas, finalmente siguió a Hartsoeker —que alguna vez fue un afanoso partidario, pero que para entonces hacía tiempo había abandonado esa filosofía—[4] y se rebeló rotundamente en contra de su herencia cartesiana. Con dos libros capitales, el *Religious Philosopher*, como se conoció en inglés, de 1715, y el *Gronden van zekerheid* (Fundamentos de la certeza) de 1720, Nieuwentijt le declaró la

guerra al cartesianismo (y al spinozismo), al que consideraba inútil para el progreso de la “ciencia experimental”, un edificio hipotético de adivinaciones sin fundamentos” que había sido totalmente desautorizado por el microscopio y otros nuevos instrumentos de observación.[5] Durante varias décadas, Nieuwentijt fue uno de los autores científicos más leídos en Europa.[6]

Alrededor de 1710, el destacado joven científico francés, Dorthous de Mairan, rechazó el cartesianismo y el *Malebranchisme*, que dominaron su inicial desarrollo y, mientras combatía en privado a Spinoza, públicamente se inclinó por Newton.[7] Mientras tanto, en Holanda, intelectuales destacados como De Volder en Leiden (pese a permanecer públicamente como un “cartesiano” hasta su muerte en 1709) criticaban en privado cada vez más a Descartes (así como a Leibniz), sin ocultar su preferencia por la experimentación sobre la deducción.[8] En una ponencia, “La certeza en la ciencia”, impartida en Leiden en 1715, Herman Boerhaave (1688-1738), el más celebrado profesor de medicina de su época, rechazó públicamente el cartesianismo que tanto había dominado en la universidad, abrazando en su lugar al newtonismo.[9]

La tendencia creciente hacia una posición enfáticamente experimental, combinada con el empirismo en la filosofía y (al menos públicamente) una enérgica afirmación del compromiso con la verdad de la religión revelada, que se reflejaba en las carreras científicas de hombres como Boyle, Newton, Grew, Hartsoeker, Boerhaave, Nieuwentijt, Willem Jacob ’s-Gravesande (1688-1742) y Dorthous de Mairan, se inspiró en una variedad de fuentes intelectuales. En el largo plazo, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689), de Locke, en donde argumenta que “al parecer, no hay ideas en la mente antes de que los sentidos le comuniquen alguna”,[10] y vincula al cristianismo con la “filosofía experimental” al sostener que “racionalmente, nuestro asentimiento no debe elevarse a mayor grado que el que justifique la evidencia de tratarse de una revelación”,[11] resultó el más riguroso, sistemático e importante. Pero el *Ensayo* de Locke en gran medida fue desconocido en el continente durante el primer tercio del siglo XVIII, y mientras que Le Clerc, el principal aliado continental de Locke, respaldó enérgicamente su filosofía empírica desde el inicio, ayudándolo a preparar y publicar el *Abrégé* o resumen en francés que le mostró a un círculo de académicos en los Países Bajos —entre ellos a Van Leenhof— ya en 1688,[12] no fue sino hasta varias décadas más tarde que la filosofía de Locke penetró más ampliamente.

De hecho, el progreso inicial del empirismo como antídoto filosófico al cartesianismo, el *Malebranchisme* y la Ilustración radical parece haber tenido relativamente poco que ver con Locke, pues surgió más bien de una variedad de impulsos y fuentes, en especial Boyle, la academia anticartesiana holandesa, Thomasius y los eclécticos alemanes. No menos importante fue Le Clerc, cuya fama era mayor que la de Locke en esa época y

una poderosa voz del empirismo por derecho propio, y quien dedicó su *Logique* a su amigo inglés asegurándole "he aprovechado infinitamente sus luces, como usted lo verá".[13] Los defensores de un empirismo riguroso podían adherir a una teología racional conscientemente modernizante, como Le Clerc y Locke, pero también era posible que provinieran de una tendencia empirista más tradicional "voetiana" que rivalizaba para llenar el hueco dejado por el colapso del aristotelismo, al mismo tiempo que batallaba con los nuevos sistemas mecanicistas. Los protagonistas clave de esta variedad fueron el profesor de Utrecht, Gerardus des Vries (1648-1705) y su pupilo y sucesor a la cabeza de la academia anticartesiana holandesa, Johannes Regius (1656-1738). De Vries, un estudiante de Voetius, figuró prominentemente en el contragolpe anticartesiano de Leiden que le siguió a la caída del *régime* de De Witt en 1672,[14] pero más tarde, disgustado por la tenacidad cartesiana allí —lo que él llamaba la "persecución, afrentas e insultos de los devotos de la filosofía cartesiana, quienes con gran desvergüenza se empeñan en avasallar y destruir a la vieja filosofía peripatética"—,[15] renunció a su puesto en 1674 y regresó al más amigable ambiente de Utrecht.

Fue en Utrecht, más o menos en el mismo tiempo en que las ideas de Locke comenzaron a progresar en Oxford, que De Vries perfeccionó su "exhaustiva y poderosa" crítica a las "ideas innatas" de Descartes.[16] Aquí, mientras desechaba la vieja terminología aristotélica y la mayor parte de su aparato, conservaba la idea de que la mente es una *tabula rasa* y la percepción sensorial el origen de todas las ideas humanas, combinando el empirismo con corrientes residuales de aristotelismo. Que Locke, quien suponía que la mente antes de la sensación era "como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea",[17] fuera originalmente visto con frecuencia como un neo-aristotélico del tipo de De Vries, se ve en la duda expuesta por Leibniz respecto de si la mente puede ser concebida como una *tabula rasa*, "tal y como piensan Aristóteles y el autor del *Ensayo*, y si todo lo que en ella está trazado proviene únicamente de los sentidos y de la experiencia".[18] La obra más importante de De Vries, su *Exercitationes rationales de deo, divinisque perfectionibus* (Utrecht, 1685), publicada cuando Locke estaba cerca de allí, lucha por aniquilar las "ideas innatas" de Descartes, acusándolo de obstaculizar la ciencia experimental, desacreditando su desdén (y de los escépticos) por las percepciones derivadas de los sentidos[19] e insistiendo, al igual que Locke y Le Clerc, en que la experiencia sensorial es la base de todo el conocimiento.[20] Tampoco deja de usar su nuevo aparato empirista en contra de lo que considera la amenaza más horrenda de la época, a saber, las ideas irreligiosas de Spinoza y la *Philosophia* (de Luis Meyer), una obra que ataca enérgicamente.[21]

El libro de De Vries, reconociblemente voetiano en su insistencia en que la ciencia debe estar completamente de acuerdo con la Revelación y en que el spinozismo, la

esencia de todo lo que es intelectualmente más pernicioso, está enraizado en el cartesianismo, fue el primer gran ataque en contra de Spinoza y el pensamiento radical desde un punto de vista empírico.[22] Mientras tanto, aunque el dominio cartesiano sobre las universidades holandesas se debilitó perceptiblemente durante la segunda década del nuevo siglo, éste permaneció como una fuerza enorme hasta alrededor de 1725, como se refleja en el papel dominante del joven Wittichius en Leiden y en la prolongada ascendencia de Andala en Fra-neker.[23] Ruardus Andala (1665-1727), el último de los grandes cartesianos holandeses, fue un académico de orígenes humildes que adquirió a tiempo una reputación internacional envidiable que se extendió a través de Alemania, Suecia —en donde fue la primordial influencia sobre Rydelius—, y, más en general, el Báltico y Europa central. Su larga conexión con el numeroso contingente de estudiantes calvinistas húngaros en Franeker —entre 1650 y 1750 no menos de 700 húngaros estudiaron allí— lo llevó a ser apodado como "el buen padre y protector de los húngaros".[24] Comparado con la mayoría de los profesores de la época, Andala era un maestro incansable, pues presidió no menos de 233 discusiones académicas, dos tercios filosóficas y un tercio teológicas, durante sus 26 años en la universidad, lo que equivale a más de 25 veces más que su rival, Regius, en la mitad del tiempo.[25] Con Andala, Franeker, que en 1710 tenía 18 profesores y alrededor de 200 estudiantes, fue reconocida como la más "cartesiana" de las universidades holandesas y la más opuesta al nuevo empirismo y al sistema leibniziano-wolffiano.[26]

Originalmente predicador protestante, Andala comenzó su carrera académica colaborando en la campaña de Van der Wayen contra Bekker, a quien atacó como un falso cartesiano que transmitía ideas peligrosas capaces de fomentar el spinozismo.[27] Luego de asumir su cargo en Franeker en 1701, Andala continuó batallando por igual durante el resto de su vida, en contra de la ola de empirismo comandada por Regius, Le Clerc, Boerhaave, Nieuwentijt, 's-Gravesande y Locke, por un lado, y contra lo que él consideraba la amenaza aún mayor planteada por el deísmo radical, que en su mente incluía a Bekker, por el otro. Aunque firmemente opuesto también a la *philosophia Leibnitio-Wolffiana*,[28] el empirismo y el spinozismo fueron siempre sus blancos primordiales. Se enorgullecía de su aptitud especial para oler a los spinozistas disfrazados, fue uno de los que manchó la reputación de De Volder y puso en duda a Boerhaave, y el primero en denunciar públicamente a Geulincx como "spinozista".[29]

Expuso su neocartesianismo en obras como *Exercitationes Academicae* (1708) y *Syntagma Theologico-Physico-Metaphysicum* (1711). Cuando insiste en el conocimiento innato que el hombre tiene de Dios, argumenta que existe una diferencia crucial entre el uso puramente metodológico de la duda sobre la existencia de Dios, empleado por Descartes, y el escepticismo real sobre la existencia de Dios, al que considera una

depravación total, una bravuconería perversa y no una auténtica mirada filosófica.[30] Sostiene inflexiblemente la dicotomía cartesiana de mente y extensión contra todos los críticos, incluido Boerhaave, y considera que el Todopoderoso es el único autor posible de esta "unión" e "interacción", de otra forma imposible e inexplicable, de dos sustancias que por definición no pueden interactuar.[31] No menos milagrosas, e incondicionalmente defendidas por Andala, son la *Creatio ex nihilo* y el libre albedrío de Dios *(libertas voluntatis divinae)*.[32]

Andala atribuye el avance del empirismo filosófico en primer lugar a De Vries, puesto que su crítica a las "ideas innatas" de Descartes reaviva una vieja disputa a la cual, recientemente, Locke y Le Clerc han unido sus voces. Locke, subraya, se zambulle "con gran energía, de modo que aquel viejo refrán [en relación con las ideas innatas] debería repetirse, saca a pasear al mismo perro con diferente collar, aunque no le falta ingenio".[33] El esputo de Locke, agrega despectivamente, es lamido por Le Clerc, quien lo anuncia constantemente como si fuera un nuevo descubrimiento.[34] La insistencia de Locke y Le Clerc, sobre bases empíricas, de que nosotros simplemente no tenemos "ningunos otros seres espirituales, salvo el Dios eterno" y que es sólo a partir de las Escrituras que tenemos la "seguridad de que hay tales creaturas" sólo le merece desdén a Andala.[35]

Andala concede que Locke profundiza más que Le Clerc, pero señala que incluso él "es incapaz de derivar todas las ideas de la experiencia, ya sea de los sentidos o de un reflejo en la mente, sin reconocer que a la mente la crea Dios, de modo que o las ideas toman forma dentro de la mente a través de sus propios esfuerzos o las recibe de los objetos a través de la estimulación", por tanto la mente "es simultáneamente un agente activo y pasivo".[36] Andala tenía un argumento poderoso, puesto que este dualismo de Locke presentaba, y presenta, dificultades, y los críticos con frecuencia han subrayado que Locke no fue capaz de distinguir con suficiente claridad entre las ideas como actos de percepción y las ideas como componentes lógicos del pensamiento.[37] En forma más general, los estrictos límites impuestos por Locke y Le Clerc a las capacidades de la mente indujeron a Andala a acusarlos de presumir su ignorancia.

El empirismo podría parecer menos ominoso que el spinozismo, pero los dos grandes desafíos intelectuales de la época, como Andala los veía, no estaban desconectados. Éstos convergían en su ataque a la creencia en los espíritus y los ángeles y en su tendencia a erosionar el carácter absoluto de lo "bueno" y lo "malo", así como la creencia en la Divina Providencia y la religión en general. Andala argumenta que, si bien más tentativos y en esa medida menos virulentos, Locke, Le Clerc y los empiristas estaban colaborando con el progreso posterior del spinozismo. Le Clerc y supuestamente también Locke habían promovido materialmente a los "ateístas de nuestra época", al demoler todos los argumentos que "prueban la existencia de Dios y la creación de la

mente, así como la conservación de todas las cosas y la unión de cuerpo y mente”.[38]

Opuesto implacablemente a Andala, Johannes Regius (1656-1738), en sus orígenes también un predicador protestante, fue seleccionado para un puesto de teología en Franeker en 1685. Enseñó en la universidad por más de medio siglo (1685-1738) y estuvo en desacuerdo con su antagonista prácticamente en todo, excepto en que la lucha filosófica de cuatro esquinas entre el cartesianismo, el empirismo, el leibnismo-wolffismo y el spinozismo significaba una crisis de las ideas religiosas, morales, políticas y societales, así como educativas y científicas, de una gravedad sin paralelos.[39] En 1714 surgió a la esfera pública como un ferviente defensor del nuevo empirismo gracias a una obra publicada en lengua vernácula en Rótterdam. Él se lamenta de que la larga y catastrófica ascendencia del cartesianismo en la vida intelectual holandesa haya avanzado tanto que se piensa que nadie que no sea un cartesiano tiene algún mérito o capacidad y aquellos que, como él mismo, se atreven a oponerse a la tendencia prevaleciente son ridiculizados como ignorantes. Con todo, si es el cartesianismo “tan claro, certero y ofrece una entrada tan diáfana a la verdad”, declara, “¿No es sorprendente que pensadores como Spinoza, Malebranche, Poiret, el escritor de *Betoverde Weereld* [Bekker] y otro bien conocido por nosotros [Leenhof], todos ellos grandes exponentes y defensores de esta filosofía, hayan caído en tan viles y grotescos errores?”[40] Él sabe, sostiene Regius, que su declaración de que “los principios de Spinoza están implícitos en el pensamiento de Descartes” va a provocar una violenta respuesta: “pero considero mi deber mostrarles a aquellos que están por adentrarse en el mar de la filosofía cartesiana las rocas sumergidas que éste oculta, de modo que puedan estar alertas del naufragio,” pues “todos aquellos que se vuelven spinozistas completos han sido primero cartesianos, como el mismo Spinoza”.[41] Un cierto “astuto profesor cartesiano”, agrega aludiendo a De Volder, ha confundido notoriamente a “muchos estudiantes que más tarde fueron contaminados por los errores de Spinoza”.

Regius concede que existen diferencias sustanciales entre el cartesianismo y el spinozismo, pero declara que éstas son menos fundamentales de lo que muchos asumen. “Nosotros sabemos —afirma— que Spinoza desarrolló su filosofía con mayor consistencia que Descartes, aun cuando lo hizo a partir de sus premisas y principios; pues es muy fácil mejorar lo que otro encontró primero y reparar sus defectos.”[42] Además, Spinoza “es menos cauteloso que Descartes y dice directa y desinhibidamente lo que Descartes, debido a las circunstancias y a su deseo de pasar por un cristiano, ni deseaba, ni se atrevía a decir”.[43] Todos saben que el spinozismo es una vil amenaza y debe ser aplastado, pero para derrotar a Spinoza uno debe primero demoler sus axiomas y premisas, y el cartesianismo no tiene poder para hacerlo.

La batalla entre Andala y Regius, para consternación de toda la fraternidad académica, había degenerado para 1713 en una lucha abierta que afectaba adversamente

cada aspecto de la vida universitaria. El clímax llegó en 1718-1719, cuando Regius afirmó que sólo el empirismo podía salvar a la religión y demoler la amenaza spinozista. Regius escribió dos contundentes tratados en latín y ya en el título del primero, *De Cartesio Spinozae praelucente* (1718), muestra a Descartes como el precursor y heraldo del spinozismo. Impertérrito ante la subsiguiente ola de protestas, reitera esta afirmación en su *Cartesius verus Spinozismi Architectus* (Descartes, el verdadero arquitecto del spinozismo, 1719), en el que declara que las tendencias intelectuales más dañinas y perniciosas de las últimas décadas derivan del cartesianismo: "Van Hattem, quien contaminó buena parte de Zelanda con su veneno, era un cartesiano; Bekker reverenciaba a Descartes; y ¿qué era Geulincx sino un cartesiano?"[44] "¿Y qué de De Volder? […] Aun cuando es incapaz de absolverse totalmente del spinozismo", públicamente se pasea como cartesiano, mientras que Leenhof, innegablemente spinozista, durante décadas profesó el cartesianismo. Voetius, Spanheim, Hoornbeek, Mastricht, Leydekker y su propio profesor, De Vries, le recuerda Regius a sus lectores, unánimemente "consideran su filosofía como un túmulo de todo lo malo que contiene las semillas de todos los errores graves".[45]

El libre albedrío de Descartes, sostiene Regius, es ilusorio, de hecho es una negación que implica el mismo determinismo que afirma Spinoza. Los cartesianos declaran que su maestro separa a Dios del universo, pero, en realidad, Descartes hace de la extensión la esencia de los cuerpos, y la extensión, siendo infinita, debe del mismo modo ser inmutable e infinitamente perfecta, por tanto un aspecto de Dios.[46] De la misma manera, insiste Regius, la concepción de Descartes de la sustancia como "a set et per se" significa que los cuerpos creados no existen en absoluto en y por sí mismos y que, por lo tanto, en sí mismos los cuerpos no constituyen una sustancia. De ahí que la premisa de Descartes, "Deus solus est substantia" (Dios solo es sustancia), es válida para él no menos que para Spinoza.[47] La verdadera relación entre Descartes y Spinoza, concluye, es por lo tanto no de oposición, como se le ha asegurado al público confundiéndolo, sino de consenso. Ni los cartesianos más cándidos, ni los "perspices et eruditi" van a reconocer la verdad sin estar conscientes de esto. Regius ilustra esta afirmación describiendo un encuentro con un discípulo de De Volder, quien reconoce, para su aflicción, que este último "era para muchos sospechoso de spinozismo".[48] Con todo, cuando Regius le preguntó si era verdad que De Volder, argumentando a partir de Descartes, enseñó que en realidad sólo hay una sustancia, su interlocutor reaccionó indignado, aunque supuestamente también lo admitió, declarando con insolencia que ninguna otra visión de la sustancia tenía sentido.[49]

Además, sostiene Regius, la blasfema proposición spinozista de que Dios actúa sólo necesariamente y no a partir de Su libre albedrío también es inherente al cartesianismo. Pues Descartes afirma que Dios es la causa primera y la fuerza motriz y que el mundo funciona sólo en concordancia con *regulas neccessarias* (leyes necesarias).[50] Dado que

estas leyes necesarias se derivan de la causa primera y son innatas a la perfección de Dios, se sigue de aquí que cuando Dios actúa, lo hace necesariamente de acuerdo con esas *regulas* "porque él no puede actuar en forma contraria a su propia naturaleza y perfección".[51] Tampoco está Descartes del todo libre del nexo mente-cuerpo. Él afirma que Dios es el único autor posible de la unión mente-cuerpo, aunque tiene infinitas dificultades con esta proposición incomprensible. En ninguna parte, por ejemplo, explica Descartes qué es exactamente este vínculo y cómo pueden surgir simultánea y conectadamente las reacciones manifiestas y la interacción entre ellas. De hecho, Descartes genera una niebla de confusión alrededor del nexo cuerpo-mente que, según sus premisas, sólo se puede resolver mediante el simple pero pernicioso recurso de Spinoza de reducir la mente y el cuerpo a una y la misma sustancia.[52] La verdad es, concluye Regius burlonamente, que el desvencijado sistema de Descartes encuentra su más completa y distintiva realización consistente en Spinoza. ¡Y esto el cartesiano lo ofrece a la humanidad como filosofía "segura, única, verdadera, la más útil y necesaria para la salvación de la religión"![53]

El ala cartesiana tenía que replicar y era lo más natural que Andala asumiera la responsabilidad. Él sacó rápidamente su tratado de 281 páginas, *Cartesius verus Spinozismi Eversor* (Descartes, el verdadero destructor del spinozismo; Franeker, 1719), dejando caer su ira argumentativa sobre Regius a todo volumen. Aquí, su princi-pal preocupación era probar que los principios de Descartes "son más diferentes de los de Spinoza de lo que es la luz de la oscuridad";[54] y que no sólo es el cartesianismo exhaustivamente contraria al spinozismo, sino su único antídoto efectivo. Solamente usando las categorías de Descartes pueden los filósofos separar confiablemente a Dios de la naturaleza, asegurando la independencia de la "sustancia mental" amurallada por una firme dicotomía de mente y materia, sin la cual la creencia en la inmortalidad del alma, así como en los ángeles, demonios, fantasmas y Satanás, se desintegraría. De ahí que la calumnia de Regius de que Descartes es "verus Spinozismi architectus" no sólo es falsa, sino que ofusca sistemáticamente y oculta la verdad, malogrando la filosofía, la religión y, en última instancia, a la sociedad misma.

Andala necesitaba, además, separar el cartesianismo de las interpretaciones perversas de Descartes que usan su terminología en detrimento de su reputación. Regius directamente condena la *Philosophia S. Scripturae Interpres* como un texto atroz que impugna los fundamentos del cristianismo al negar la *Creationem ex nihilo*, la *Trinitatem* e incluso la *Incarnationem* y *Resurrectionem;* pero también es un disfraz de la filosofía cartesiana, siendo su autor anónimo no un "cartesiano", sino un tramposo *pseudophilosophus*. Además de a la *Philosophia*, ataca a Geulincx, a quien considera un criptospinozista desde 1712 y lo llama uno de los más insidiosos de estos "espurios falsamente llamados cartesianos" y a sus ideas, "perversas y crudo dogma spinozista".[55]

A De Volder, ahora también muerto, a quien antes admiraba como alguien “muy agudo” y *subtilissimus*, esta vez lo clasifica junto con Geulincx y Le Clerc como catastrófico y obvio vehículo del spinozismo.[56] Nada podía ser más perjudical que los libros de Leenhof, Van Hattem y Deurhoff. Pero ninguno de ellos, dijera lo que dijese Regius, eran “cartesianos: era de las tetas de Spinoza de donde todos ellos habían mamado”.[57]

Con la nueva secta de “deístas” proliferando y la sociedad cada vez más invadida de *scepticismus philosophicus* y ateísmo, se requerían contramedidas enérgicas con urgencia. La estrategia más deseable, exhorta Andala, es fortalecer simultáneamente el cartesianismo y la censura. Los ataques al cartesianismo, concluye, son ataques a la sociedad y también al protestantismo. Al dividir la base media filosófica, los empiristas estaban debilitando la única fuerza capaz de derrotar a Spinoza y de esa manera apoyaban el cristianismo protestante. Al propagar las ideas empiristas, Regius estaba de hecho ayudando a la Iglesia católica. Cuando el Papa finalmente vea qué gran servicio le está haciendo Regius y el empirismo al demostrar con una claridad equivalente a la de los dogmas de la Iglesia católica que Descartes es *Spinozismi architectus*, el Santo padre, sin duda con gran placer, “agregará [a Regius] al catálogo de los santos”.[58]

2. El empate en Francia

Irónicamente, la década de 1680, durante la cual Luis XIV y la corte francesa se mudaron a sus resplandecientes cuartos nuevos de Versalles y se le dieron los toques finales al telón arquitectónico y decorativo de la más magnífica monarquía en la historia de Europa, empotrando en palacios, décor y jardines la esencia misma del derecho divino, la monarquía absoluta, la jerarquía y la autoridad, la nerviosa unidad del mundo intelectual francés comenzó a desintegrarse públicamente. Francia poseía destacados líderes y filósofos espirituales extraordinarios: Bossuet, Fénelon, Huet, Régis, Arnauld, Simon y Malebranche; pero ahora todos ellos se estaban encaminando a una lucha pública y abierta no entre dos facciones, sino entre muchas. Incluso cuando se formaba una efímera alianza, como la de Bossuet y Fénelon, quienes brevemente unieron fuerzas para pelear contra Malebranche, ésta pronto se volvía a disolver dejando atrás un campo de batalla aún más dividido y desconcertante en su competencia filosófica, teológica y de sistemas científicos.

Bossuet, el eclesiástico más influyente en Francia y cercano al oído del rey, estaba ansioso por dar una conducción vigorosa que resguardara a la sociedad, la educación y la Iglesia, y ayudara a fortalecer la autoridad real y eclesiástica. Pero para la década de 1680, el laberinto filosófico en el cual él y sus colegas estaban atrapados se había vuelto tan complejo que se vio intelectualmente inmovilizado, inseguro de por qué camino

presionar, atrapado en un impasse filosófico del cual no podía hallar la salida.[59] Pese a haber descartado su primera simpatía por la Nueva Filosofía, permaneció poco dispuesto a arrojar todo su peso detrás de la campaña jesuita para aplastar al cartesianismo en los colegios y universidades; aunque para 1686-1687 estaba lo suficientemente inquieto con la doctrina de Malebranche de las "voluntades generales", con sus perturbadoras implicaciones para la creencia en la Divina Providencia, como para intervenir en contra suya y ayudar a Fénelon con su *Réfutation du système du Père Malebranche*, una obra que reafirma la infinita grandeza de la Providencia de Dios y su papel central en el surgimiento y la caída de los imperios, sin olvidar referir a los lectores al *Discurso* de Bossuet.[60] Pero Malebranche resultó un tenaz oponente, mientras que el aristotelismo escolástico de los jesuitas se volvía cada vez más marginal. Sin duda, su situación habría sido menos molesta si los jesuitas hubieran estado más divididos de lo que estaban y si el aristotelismo simplemente se hubiera desintegrado bajo el impacto del cartesianismo. Empero, no había indicios de tal resolución. Por el contrario, los jesuitas y la Sorbona batallaban tenazmente, reuniendo a la corte y a los peldaños más altos de la jerarquía eclesiástica detrás de ellos mientras, por el otro lado, los cartesianos y los *Malebranchistes* continuaban infiltrando las universidades, los laicos y el clero.

Al mismo tiempo, la confusión dentro del campo cartesiano se volvía cada vez más obvia. El *Traité de la Nature* (1680), de Malebranche, horrorizó no sólo a Bossuet, Fénelon y los jesuitas, sino también a Arnauld, quien igualmente consideraba que las enseñanzas de Malebranche de que Dios normalmente actúa sólo por medio de una "voluntad general" —un sistema de leyes universales que Él había escogido previamente por su bondad, simplicidad y adecuación a sus propósitos— eran fatales para la creencia popular en un mundo gobernado por la Divina Providencia.[61] Malebranche sostenía que estas leyes sólo eran prácticamente, y no metafísicamente, "necesarias", afirmando que la selección de leyes generales de Dios debía ser consonante con Su más perfecta sabiduría y bondad; una doctrina semejante a la de Leibniz, como lo reconocía el gran pensador alemán, excepto que Malebranche no declara que Dios no pudo haber hecho al mundo mejor que éste, estipulando en su lugar que para hacer al mundo más perfecto hubiera necesitado "cambiar la simplicidad de las vías" y multiplicar las leyes del movimiento.[62] Pero la idea de Malebranche de que "nuestro mundo, por muy imperfecto que uno desee imaginar que es, descansa sobre leyes del movimiento que son tan simples y naturales que es perfectamente merecedor de la infinita sabiduría de su autor",[63] no sirvió para darle confianza a quienes estaban preocupados por sus rígidas implicaciones mecanicistas.

Como afirma Bayle, pero niega Leibniz, la declaración de Malebranche de que las *volontés générales* de Dios gobiernan todo lo que ocurre, todas las relaciones y efectos en el mundo, efectivamente impone una necesidad "metafísica" de Dios, sin importar

que designe estas leyes como “Providencia general”; sin embargo, esto no le impide al astuto Bayle defender a Malebranche en contra de Arnauld o utilizar extensamente la estrategia de Malebranche en sus *Pensées diverses* de 1682 y en otras partes.[64] La máxima de Malebranche de que “Dios no distribuye ordinariamente su gracia excepto por medio de leyes generales”,[65] y que es presuntuoso y supersticioso suponer que Dios interviene regularmente en los asuntos de los hombres sobre la base de *volontés particulières*, contraria a estas reglas, reduce a la Divina Providencia, como mínimo, a una suspensión excepcional de las leyes naturales.

Malebranche declaraba que Dios gobierna por medio de “leyes generales”, no *volontés particulières,* sometiéndose “a sí mismo a las leyes que había establecido porque Él desea lo que es bueno, no lo que está gobernado por una necesidad absoluta”.[66] Las reacciones desfavorables obligaron al gran oratoriano a contemporizar un poco, de modo que desde la edición de 1684 acolchó su *Treatise on Nature and Grace* con extractos adicionales de los Padres de la Iglesia y agustinos para fortalecer la impresión de la sumisión a la tradición y la autoridad. No obstante, todavía puso resueltamente varios puntos sobre la mesa, reafirmando continuamente su doctrina de la “providencia general” y las “leyes generales”, así como la absoluta dicotomía de cuerpo y mente, lo que le permitió montar una sólida defensa de la creencia en los espíritus, ángeles y demonios en su *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688).[67]

El obispo Huet, mientras tanto, intensificó su lucha contra el cartesianismo y el spinozismo. Pese a que, años atrás, había sido un celoso cartesiano y había convertido a otros, entre ellos al profesor de Caen, Pierre Cally, a esa filosofía,[68] Huet ya había concluido en su *Demonstratio* de 1679 que las “demostraciones geométricas”, el razonamiento matemático ensalzado por Descartes y Spinoza, con seguridad no era el único “claro y distintivo” método de argumentación. Por el contrario, Huet cada vez insistía más en que las pruebas basadas en la evidencia de la historia y las Escrituras no eran menos sólidas y ciertas que las pruebas derivadas del razonamiento matemático.[69] Entonces, a finales de la década de 1680, fue más lejos, atacando públicamente a los cartesianos y provocando una tormenta en Caen y publicando su *Censura philosophiae Cartesianae* (1689) y *De Concordia Rationis et Fidei* (1690), obras vehementemente anticartesianas que encantaron a los jesuitas pero perturbaron mucho a Bossuet, al denunciar la razón “geométrica”, la razón de Descartes y Spinoza, como enteramente ilusoria, una nulidad.[70] “Sus verdades eternas imaginadas —sostenía— son realmente puras abstracciones carentes de toda realidad.”[71] ¿Qué hace una línea que no tiene anchura o qué tiene que ver un círculo perfecto con el mundo real? Habiendo sido cartesiano una vez, Huet se había convertido en un destacado antinacionalista filosófico, escéptico y fideísta francés.[72]

Huet luchó por establecer una nueva relación entre razón y fe, definiendo la razón verdadera como la de la filología y la "erudición sólida", no la razón vacía y oscura de Descartes. La causa originaria de la malaria espiritual que acosaba a Francia, la "enfermedad" de la época, como la llama, era, de acuerdo con su diagnóstico, la insidiosa y creciente tendencia a subordinar la Revelación a la razón, un impulso que proviene de Descartes y culmina en "Benedictus Spinoza, autor del *Tratado teológico-político* […] ese horrible y sacrílego libro lleno de impiedad, ignorancia y locura".[73] La "razón" cartesiana, exhorta, lleva directa e inevitablemente al triunfo de Spinoza y por lo tanto a la ruina de todo. Pues la metodología de Descartes de ideas "claras y distintivas" remplaza toda la autoridad, así como la razón basada en la "verdadera erudición", con una lógica matemática que destruye todo lo aceptado en el pasado, dando licencia efectiva a todos para que sigan el camino trazado por Spinoza.

Una causa importante del desastre, afirma Huet, es la declinación de la "sólida erudición", en especial el conocimiento del hebreo, la filología, la historia antigua y la filosofía clásica. Aquí, como en su *Demonstratio*, él insiste en la importancia vital de estudiar los pueblos y culturas antiguas para superar y desacreditar la "razón geométrica" de los cartesianos y los spinozistas con verdades teológicas universales que, aunque sólo alcanzan su forma más acabada en el cristianismo, fueron rudimentariamente adoptadas y propagadas por los filósofos paganos y las religiones de la antigüedad.[74] Así, sostiene Huet, la mayoría de los pensadores de la antigua Grecia y Roma enseñó el libre albedrío, la inmortalidad del alma, la Divina Providencia y otras doctrinas fundamentales, eternas y esenciales.[75] Con todo, como notaron algunos contemporáneos, éste era un peligroso argumento de doble filo capaz de alentar a los impíos a preguntarse por qué necesitaban ellos la Iglesia y sus enseñanzas si en esencia las mismas verdades estaban disponibles en los autores de la Grecia antigua.[76]

Los cartesianos franceses no podían permitir de ninguna manera que quedara sin contestar la acusación difundida por Huet y los jesuitas de que fueron los principios de Descartes los que "ont produit le spinosisme". Uno de los que arremetieron contra esta calumnia fue el monje benedictino Dom François Lamy (1636-1711), descrito por Leibniz como "uno de los más decididos cartesianos que ha habido en Francia".[77] Un hombre de la nobleza que había abandonado las armas por el claustro en 1658, Lamy, desde hacía tiempo recluido en la Congrégation de Saint-Maur, en Saint-Germain-des-Près, se volvió el filósofo más experto de su orden. Más adelante, mientras residía en el monasterio benedictino de Maux, en los años 1685-1687, se reunió con Bossuet e intentó convencerlo de escribir una exhaustiva refutación cartesiana del *more geometrico* Spinoza. Inicialmente, Bossuet se sintió alentado, puesto que compartía el punto de vista de Lamy,[78] también expresado por Le Vassor, de que el spinozismo estaba progresando desconcertantemente rápido, en especial entre los sectores altos de la sociedad francesa.

Con todo, Bossuet, poco dispuesto a exhibir públicamente sus simpatías privadas por el cartesianismo (que poco a poco iban disminuyendo) y preocupado por la política real hacia la filosofía, rápidamente perdió su entusiasmo a medida que se acercaba al final de la tarea. Cuando en 1688 Lamy enfrentó problemas con las autoridades de la censura y le pidió ayuda, Bossuet, quien por un largo tiempo fue ambiguo respecto de si era mejor atacar a Spinoza explícitamente o tratar de congelarlo hasta el olvido por medio de boicotear toda mención de su nombre, declinó colaborar; mientras tanto, Arnauld, habiendo perdido su propia refutación al *Tratado* no sólo prefirió no refutarlo sino que, al parecer, se negó incluso a leer la *Opera Posthuma*.[79] Malebranche, por su parte, elogió políticamente el método y las conclusiones de Lamy, pero de igual modo estaba temeroso, no fuera a ser que semejante refutación resultara contraproducente por centrar más la atención en Spinoza. Malebranche consideraba que era mejor su propia estrategia de los *Entretiens* de 1688, que contrarresta los argumentos centrales de Spinoza de un modo general —más que en términos específicos— y sin mencionar al judío renegado o sus libros por su nombre, de modo que sólo los más conocedores pudieran reconocer a quién estaba aludiendo.[80] En cualquier caso, a la Sorbona no le agradó el tono abiertamente cartesiano del texto de Lamy, de modo que la aprobación fue retenida y el manuscrito se quedó empolvándose por lo menos durante una década.[81]

Pero la política del silencio resultó insostenible. Lejos de desaparecer, el spinozismo parecía ganar terreno en la Francia de la década de 1690 en muchos niveles de la sociedad. Si todavía hay quienes prefieren "disimular sus errores" en vez de confrontarlos abiertamente, observa Lamy en su prefacio, la realidad es que el spinozismo "ha producido demasiado ruido ya entre los libertinos y ha experimentado demasiados progresos como para poder pretender suprimirlo por medio de este disimulo".[82] Es esencial, insistía, desengañar a *les Spinosistes* de la idea de que las autoridades y la Iglesia francesas les temían. Es hora de mostrar que la "razón" no menos que la Revelación establece la "verdadera religión" y puede derrotar los sofismos de Spinoza. Aunque todavía existía mucha vacilación respecto de si era mejor mantenerlo oculto o publicarlo, algunas figuras poderosas en la jerarquía académica y eclesiástica tendían a estar de acuerdo, de modo que el manuscrito de Lamy fue desempolvado, retocado, atiborrado de aprobaciones y publicado.[83]

De acuerdo con la primera aprobación, fechada el 14 de junio de 1696 y firmada por Monseigneur Fénelon, ahora arzobispo de Cambrai, los "errores de Spinoza son tan monstruosos que es sorprendente que haya necesidad de refutarlos"; con todo, algunas personas se estaban extraviando, habiendo dado Spinoza "una apariencia de grandes principios de metafísica" a su quimera por medio del empledo del método geométrico; esta similitud "de exactitud y de demostración", lamenta Fénelon, había sido suficiente para inducir a algunos "hombres superficiales y corruptos" a adoptar la incredulidad.[84] El

segundo y el tercer *approbateurs* fueron, respectivamente, el obispo de Soissons y Monsieur Hideux, una prominente figura de la Sorbona, quien consideraba la filosofía de Spinoza el fin de toda sumisión, autoridad y fe, y "en materia de religión una indiferencia de pensamientos, de discursos y de culto, que sólo se puede considerar como la impiedad misma".[85] El último *approbateur*, el director de la Bibliothèque Mazarine, retrata la amenaza spinozista en términos aún más apocalípticos; dado que ya era evidente que el spinozismo seducía a los iletrados tanto como "todo el abominable sistema de aquel malvado filósofo que triunfó, con sus vanas sutilezas, sobre la fe y la moral cristianas".[86]

Desde la década de 1680, el spinozismo se había abierto paso perceptiblemente a través de las barreras que normalmente aislaban la vida cultural francesa de las ideas que emanaban de los países protestantes. Qué tanto los libros e ideas de Spinoza habían superado los obstáculos y se habían vuelto ampliamente conocidos en Francia se refleja en los comentarios de Lamy sobre lo que conocía de los esfuerzos por combatir a Spinoza en Holanda. Él había sabido, dice, de dos refutaciones en holandés, la *Arcana Atheismi* de Kuyper y *L'Impie convaincu* de Versé, pero no las había leído "en absoluto, y ni siquiera tuve ganas", habiendo recogido de reseñas en revistas los sentimientos "deplorables" que contenían.[87] En consecuencia, Lamy ataca a Spinoza en una obra de 500 páginas —de las que, en opinión de muchos, dependía el destino mismo del cartesianismo en Francia— trabajabando en un vacío intelectual, sin conocer virtualmente nada de la ya enorme cantidad de literatura relevante producida fuera de Francia.

Lamy, al igual que Huet y Bayle, declara que las ideas de Spinoza son escasamente originales; de hecho, que la mayoría ya había estado en uso desde hacía tiempo y previamente no había atraído más que "el desprecio y la indignación del mundo". Éstas planteaban ahora una grave amenaza tanto dentro como fuera de Francia, pero no por su novedad.[88] Lamy suscribe la malicia sin igual de Spinoza (al igual que Bayle) a su habilidad para fusionar todo dentro de un "nouveau système", por medio de lo cual imparte a los viejos errores "un giro de novedad y un cierto aire de encadenamiento que disminuye notablemente el horror que la naturaleza misma les ha atribuido".[89] Nadie más había integrado exitosamente el montón de absurdas "extravagancias" encontradas en las obras de los otros "sin orden, sin método, sin continuación y de una manera dislocada, *tanquam scopiae dissolutae*", en un coherente "cuerpo de doctrina y un sistema estructurado, como lo hace Spinoza".[90] En consecuencia, los absurdos que hubieran tenido poco impacto por separado, irradian una atracción fatal sobre los corruptos, presuntuosos libertinos que "alardean de la fuerza de su ingenio" cuando aparecen reunidos por Spinoza dentro de un todo coherente y convincente, astutamente engarzados con "des principes incontestables" para darles verosimilitud.[91]

El objetivo de Lamy es aplastar a Spinoza pero también, y no menos importante,

rescatar el cartesianismo de la sospecha de haber dado nacimiento al spinozismo. Por consiguiente, gran parte de su texto busca probar que Descartes y Spinoza tenían visiones completamente divergentes de Dios, la naturaleza, la sustancia y también del alma humana, tema en el que Lamy era un reconocido experto, pues había escrito previamente que ninguna "cause ordinaire" puede explicar la interacción de mente y cuerpo, y ésta por lo tanto sólo puede ser atribuida "al poder y la sabiduría infinita del Creador".[92] Incluso si Spinoza hubiera comenzado como un cartesiano, su sistemática perversión de los conceptos clave de Descartes, insta Lamy —recordándole a los lectores la carta de Spinoza a Tschirnhaus de mayo de 1676, en su *Opera Posthuma*, en la cual desdeñosamente desecha los principios de Descartes concernientes a las cosas naturales como "inútiles" y "absurdos"—,[93] ya no debería adjudicarse a Descartes más de lo que se podría adjudicar a cualquier otro.[94]

Sin embargo, si bien Lamy y sus *approbateurs* confrontaron a Spinoza, también, en un sentido, colaboraron con la causa del pensamiento radical tanto como Bossuet y Malebranche habían temido. Entre las refutaciones francesas previas y de gran escala a Spinoza, la de Huet había aparecido exclusivamente en latín y sólo el ahora boicoteado Le Vassor había debatido proposiciones de la *Ética* en francés. Pero Lamy fue más allá, justificando su acción al subrayar que esto de ninguna manera iba a endurecer a los libertinos que estaban leyendo a Spinoza en Francia, sino también a los espíritus profundamente atribulados que luchan silenciosamente contra "el spinozismo", y que estos lectores nada desean más que recibir argumentos convincentes con los cuales repeler al demonio spinozista. Sobre estas bases citó numerosas proposiciones de la *Ética*, traduciendo y explicando extensos pasajes en un francés fácil y accesible. Fue sin duda esto, y el hecho de que el libro de Lamy tuvo una amplia audiencia pese a sus menos que convincentes contraargumentos, lo que movió a los preocupados críticos a sugerir que esta obra debía asignarse "a la lista de los libros peligrosos".[95]

3. RÉGIS Y EL FRACASO DEL CARTESIANISMO FRANCÉS

Luego de la intervención de Lamy hubo menos reticencia en relación con Spinoza en la vida pública francesa y la perturbadora realidad, ahora cada vez más ampliamente reconocida, de que "l'athéisme", como Veyssière de la Croze lo expresó en 1711, "haya tenido tantos progresos en un siglo tan ilustrado".[96] Al mismo tiempo, Lamy no fue capaz ni de hacer zozobrar a Spinoza, ni de rescatar al cartesianismo de su cada vez más profunda disyuntiva de disensión interna e implicación en los orígenes del pensamiento radical. Con Arnauld muerto desde 1694 y Malebranche negándose a confrontar a Spinoza, Pierre-Sylvain Régis era el único entre los cartesianos franceses prominentes

que tenía el peso y la reputación para rescatar la vacilante contraofensiva de Lamy. Él no evadió el reto. En su *L'Usage de la raison et de la foi* (1704), Régis trató de proporcionar una refutación cartesiana a Spinoza más sólida, examinando rigurosamente sus proposiciones básicas sobre Dios, el hombre y el universo.

Después de estudiar en la Sorbona y volverse cartesiano en París, el joven Régis destacó durante las décadas de 1660 y 1670 como la cabeza de la camarilla cartesiana en Toulouse y Montpellier. Ya un adversario veterano del aristotelismo y el *Malebranchisme*,[97] figuró de manera menos prominente en el debate intelectual cuando regresó a París en 1680, al estar bajo la presión de no desafiar la política real propagando el cartesianismo de manera demasiado abierta. Sin embargo, en 1690 sacó una exposición general de su sistema en tres volúmenes, diferenciando firmemente su posición de la de Arnauld y Malebranche. También publicó una enérgica refutación a la *Censura* de Huet en 1691 y se enfrentó con Leibniz, en el *Journal des Scavants* de 1697, acusándolo de tratar de "construir su reputación sobre las ruinas de la de Descartes".[98]

En su última obra importante, *L'Usage*, de 1704, Régis proclama más enfáti-camente que Descartes que Dios es "el espíritu perfecto y suprasustancial" totalmente fuera de la dualidad de la sustancia que constituye el universo.[99] En algunos aspectos un cartesiano más ortodoxo que Malebranche,[100] afirma que los espíri-tus están separados de los cuerpos, la inmortalidad del alma y el libre albedrío, en una manera típicamente cartesiana. Sin embargo, Régis difiere marcadamente de los primeros cartesianos no sólo en nombrar a Dios como "suprasustancial", sino también en otros aspectos; su refutación a Spinoza contiene elementos impresionantemente paradójicos que se supone desconcertaron a muchos lectores y podían incluso ser vistos como indicativos de un colapso próximo del sistema cartesiano en el mundo intelectual francés. De hecho, su exposición en ocasiones se acerca peligrosamente a la visión de Spinoza, como él mismo reconoce en una parte en donde expone su estrecho concepto de "libertad" de Dios.[101] Régis, además, concede que la muerte "destruye el alma, al destruir la relación que el espíritu mantiene con el cuerpo al que está unido", y por tanto elimina el alma en su individualidad específica, la que no puede durar una vez que la unión con el cuerpo se disuelve.[102] Todavía más problemática es la asombrosa manera en que Régis combina la certeza cartesiana respecto de la realidad física o extensión, con el absoluto fideísmo en relación con lo sobrenatural y los artículos de la fe, aunque aquí también se podría decir que simplemente estaba siguiendo a Descartes.[103] Evitando la magistral integración entre la naturaleza y la gracia propuesta por Malebranche (y Andala), Régis proclama la supremacía de la razón en la esfera de lo cognoscible, la que confina al dominio puramente físico mientras exhorta la total invalidez de la razón más allá de esa esfera. La razón carece de toda fuerza, sostiene, fuera del ámbito de la sustancia corpórea: en lo

que se refiere a Dios, la fe y el alma, la única guía confiable es la Iglesia y sus doctrinas.

El libro de Régis es un punto de inflexión notable en la crisis intelectual francesa del reinado de Luis XIV, sobre todo debido a que marca el retiro virtual del cartesianismo de la batalla por establecer filosóficamente los elementos centrales de la religión por medio de la razón. Esto representa un abandono consciente de la arena central frente al empirismo, Leibniz, Bayle y los spinozistas. Al limitar firmemente la aplicabilidad de la razón a sólo una de las sustancias de Descartes, Régis de hecho concede, junto con Bayle, que la razón no puede apoyar la creencia en las Escrituras, la Creación *ex nihilo*, la Divina Providencia, los milagros, el libre albedrío o la autoridad eclesiástica y que, a la inversa, no hay apelación posible a las Escrituras o a Dios cuando se lucha contra las proposiciones de Spinoza sobre Dios, el hombre y el universo. De ahí que, en el curso de su fascinante análisis de la teoría de Spinoza sobre la religión como instrumento político y social diseñado para inculcar la obediencia, Régis tan sólo subraya que es inútil recurrir a las Escrituras o a la Iglesia cuando uno se opone filosóficamente a estas ideas.[104] El único antídoto intelectual es exponer las contradicciones del razonamiento de Spinoza.[105] Nadie puede dudar, afirma Régis, que mientras que en el inicio del nuevo siglo la fe de Jesucristo está bajo amenaza en muchas regiones de Francia, la amenaza preeminente proviene de Spinoza y los *Spinosistes*.[106] Régis, al igual que Bayle, Lamy, Le Vassor y otros, adjudica la fuerza especial del spinozismo a su carácter supremamente integrado y sistemático, su ofrecimiento de una explicación de la realidad completamente racional e integrada. Pero después de destacar dramáticamente el desafío que enfrentan los filósofos, Régis, con bastante poca convicción, declara que no hay una defensa filosófica, dejando a los oponentes cartesianos del spinozismo sin ningún armamento basado en la razón.

En su capítulo clave, “Comment on peut defendre l’autorité des miracles” [Cómo defender la autoridad de los milagros], Régis primero asegura que Spinoza niega los milagros con un poder de convencimiento sin paralelo en los pensadores previos y luego estipula que semejante razonamiento debe ser derribado sólo por la fe y la autoridad eclesiástica, no por la filosofía.[107] Ciertamente, continúa Régis, aludiendo a Malebranche, algunos “filósofos modernos” buscan fortalecer los misterios cristianos centrales, incluyendo la Eucaristía, por medio de la razón, pero están perdiendo su tiempo encerrados en un ejercicio contraproducente.[108] En forma similar, los otros *fundamenta* del cristianismo no son defendibles filosóficamente: “no es demostrable, insiste, ni siquiera explicable, el misterio de la trinidad por medio de la razón natural”.[109] Adoptando la misma posición en el asunto de los ángeles y los espíritus, Régis no hace ningún esfuerzo por emular a Malebranche en su declaración de que el “poder de los ángeles sobre los cuerpos, y en consecuencia sobre nosotros, se deriva sólo de una ley general que Dios ha hecho para sí mismo, para mover los cuerpos a voluntad de los

ángeles".[110] Por el contrario, admite "no podemos concebir cómo operan los ángeles sobre las cosas exteriores" de lo cual se sigue, dice, que todo lo que enseña la fe en relación con los ángeles "es inexplicable"; por consiguiente, aquí también "es necesario creer con sumisión en la autoridad divina, sin proponerse explicarla".[111]

Lo más desconcertante de todo son las 20 páginas en que Régis concluye la "refutación de la opinión de Spinoza en lo tocante a la existencia y la naturaleza de Dios".[112] Régis, al igual que Lamy, presenta las proposiciones básicas de la *Ética* de Spinoza pero no ofrece una crítica real a su doctrina de la sustancia. Aquí otra vez la principal defensa es fideísta. Entonces, cuando considera el axioma de Spinoza: "Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet" (aquello que no puede concebirse por otra cosa, debe concebirse por sí),[113] Régis asegura que esto es verdad pero sólo dentro del ámbito de lo que es concebible. Siendo válido en el ámbito de la razón, este axioma no tiene aplicación, insiste (al igual que Condillac más tarde), en relación con las cosas inconcebibles: "tales son los misterios de la religión cristiana que no se enuncian para ser concebidos sino para ser creídos".[114] Al menos algunos lectores encontraron esto indignantemente débil.[115]

Los inquietantes e insatisfactorios resultados del proyecto de Régis confirmaron en no pocas mentes tanto el colapso del cartesianismo como la incapacidad del sistema intelectual francés para contrarrestar las graves "consecuencias que [Spinoza] infiere de sus propios principios".[116] Si Lamy y Régis habían fracasado conspicuamente, ¿dónde estaba el antídoto filosófico para el veneno escurridizo? Varios intelectos inquisitivos, como Boulainvilliers y el profesor de filosofía holandés, Gaspar Langenhert —antes simpatizante de Descartes y Geulincx, quien se había establecido en París en 1697—, evidentemente consideraban la solución fideísta de Régis del todo inútil. Langenhert, quien había sido profesor en Zwolle (y probablemente había conocido a Leenhof y Hakvoord), causó un breve revuelo al abrir una escuela privada de filosofía en París en 1701. Habiendo escrito una refutación a Spinoza que le dedicó al arzobispo de París en julio de 1698 y que permanece hasta nuestros días sin publicar (depositada en la biblioteca de Mazarine), dio lecciones públicas esbozando lo que él consideraba una filosofía completamente nueva basada en los principios de la razón y las ciencias "que revirtieron todos los sistemas diversos que hasta ahora se habían visto" y especialmente aquellos de Descartes y Spinoza.[117] Langenhert presenta su sistema en el primer número de una nueva revista, *Philosophus Novas*, en octubre de 1701, pero, atacado por sus oponentes e incapaz de resolver las dificultades que los críticos le señalaron, pronto cesó su participación en la revista y sus clases.[118]

Durante los siguientes años, la jerarquía francesa redobló sus esfuerzos por controlar el avance del deísmo radical. El *L'Incrédule amené à la Religion par la raison* (París,

1710) de François Lamy vale la pena fundamentalmente por su tono popular, por estar dirigido expresamente a sirvientes, zapateros y comerciantes con poca educación. Al enfrentar un nuevo tipo de spinozismo popular que, de acuerdo con Lamy, se estaba difundiendo entre la población francesa, este texto aborda las ideas de “los ateos naturalistas o materialistas” en un nivel de alguna manera simplista, insistiendo en que la creencia en los misterios cristianos debe ser una decisión consciente basada en la razón.[119] Más sustancial y ampliamente conocida fue la *Démonstration de l'existence de Dieu* (París, 1713), de Fénelon. Pese a haber sido escrita muchos años antes, Fénelon decidió publicarla en esta coyuntura —dos años antes de su muerte y de la de Luis XIV — debido a la necesidad ampliamente percibida de exponer el “argumento del diseño” de forma más efectiva en un frente social amplio. Pero todavía había muchas dudas acerca de si tácticamente era mejor hacerlo con o sin comprometer directamente una ofensiva directa contra Spinoza.

Fénelon, uno de los más elegantes y efectivos escritores en prosa francesa de la época, al igual que Bossuet y Malebranche, se sentía desde hacía tiempo poco inclinado a llamar la atención innecesariamente sobre la filosofía de Spinoza. Sin embargo, figuras menores en la jerarquía estaban inquietas ante el prospecto de que un texto tan importante apareciera sin comprometer directamente a Spinoza, dejando al obispo vulnerable ante la acusación de que al usar su pluma en contra de pensadores franceses se hubiera olvidado irresponsablemente (o no se hubiera atrevido) de atacar a “les Spinosistes”.[120] En consecuencia, el libro apareció adornado con un prefacio de 50 páginas atacando a Spinoza, aparentemente desautorizado por Fénelon, escrito por un muy dudoso jesuita, el padre René-Josèphe Tournemine, quien había editado las *Mémoires de Trévoux* desde 1701. La labor de Tournemine era mostrar cómo los argumentos de Fénelon contra el “ateísmo” en general se aplicaban también específicamente al spinozismo, y “su sola obra basta para destruir todos los tipos de ateísmo”.[121]

Rechazando el argumento de Bayle de que existen los ateístas genuinos y los spinozistas que en realidad niegan la existencia de un Dios providencial, Tournemine sostiene que “de ningún modo existen los auténticos ateos”.[122] Él también cita a Spinoza textualmente en traducción y, analizando las proposiciones fundamentales clave de la Parte I de la *Ética*, identifica lo que considera las contradicciones fundamentales en el razonamiento de Spinoza.[123] La doctrina de una sustancia se acusa como completamente sin sentido dada “la imposibilidad de una materia pensante”.[124] Pero tales temas, dice Tournemine, son secundarios para el argumento clave de Fénelon, con el cual él mismo está enteramente de acuerdo: nadie que contemple la “estructura general del universo” o la maravillosamente intrincada formación de organismos diminutos revelados por el microscopio, puede dudar de que nuestro universo haya sido creado por un ser

providencial, dador de las leyes, omnipotente y supremamente inteligente.[125] Un rasgo altamente discutible de la intervención de Tournemine contra el spinozismo es su declaración —evidentemente "en el aire" en ese tiempo— de que el *Malebranchisme*, que él despreciaba, llevaba directamente al spinozismo. Hubo un escándalo, Malebranche protestó en los más altos niveles. El confesor del rey, el padre jesuita Le Tellier, le ordenó a Tournemine que se disculpara, lo cual hizo bastante a regañadientes en su revista.[126]

Uno de los que no quedaron impresionados con los esfuerzos de Lamy, Régis, Tournemine y Malebranche en contra de Spinoza fue el talentoso y joven científico Dorthous de Mairan. En septiembre de 1713, Mairan, posiblemente impulsado por la conmoción de Tournemine, comenzó una destacable correspondencia con el ya anciano y achacoso Malebranche. Escribiendo desde su casa en el pueblo sureño de Béziers, Mairan se proclamó un celoso estudioso de la ciencia y las matemáticas fuertemente influido por el pensamiento de Malebranche, quien, no obstante, estaba enfrentando graves dificultades filosóficas. Su fe cristiana se había mantenido imperturbable hasta que comenzó a leer a Spinoza. Sin embargo, tal fue su perplejidad al leerlo que se sintió obligado a releer la *Ética* en busca de las falacias que con toda seguridad debía haber allí. Lleno de repugnancia e indignación moral, y sobrecogido por las terroríficas consecuencias políticas, sociales y religiosas "que se deducen de sus principios", así como con profunda conmiseración por la humanidad si prevaleciera Spinoza, él no había sido capaz de descubrir algún *non sequitur*. Por el contrario, "mientras más lo leo, más me parece sólido y lleno de buen sentido".[127] Aunque todavía desconocido en esa época —pronto asombraría a Europa ganando el premio anual de la Academia de Bordeaux tres años seguidos (1715-1717) con sus ensayos sobre el hielo y los barómetros—, Mairan profesaba ser un científico que juró aceptar sólo las pruebas "geométricas" impecables y, mientras que su misiva estaba formulada como un pedido de ayuda, era también inconfundiblemente un desafío. En pocas palabras, él no sabía "por dónde romper la cadena de las demostraciones"[128] de Spinoza y acudía a Malebranche, el filósofo número uno en Francia, sin dudar que él sería capaz de derribar los sofismas de Spinoza.

En un principio, Malebranche respondió brevemente, desdeñando el sistema de Spinoza por ser "muy oscuro y [estar] lleno de equívocos", así como contrario a la religión.[129] Pero Mairan se negó a dejarse evadir y volvió a escribir, declarando que si, a primera vista, las proposiciones de Spinoza aparentaban ser paradojas extravagantes, en un examen más detallado, éstas parecían que "por el contrario que nada era más sólido, ni mejor integrado que sus principios".[130] Malebranche le volvió a escribir esta vez más extensamente, pero todavía desestimando a Spinoza en términos vagos, lo que cada vez exasperaba más al joven Mairan. ¿Debía uno suponer, escribió unos meses después en términos que casi caían en la impertinencia luego de tratar vanamente durante casi un

año de que se le mostrara el eslabón débil, que las principales proposiciones de Spinoza no podían ser rebatidas? Él le había pedido reiteradamente a Malebranche que señalara "con rigor geométrico el paralogismo de un sistema que el interés público y particular lo comprometía a destruir", pero no recibió una respuesta real. También había recopilado todos los argumentos relevantes en la obra publicada de Malebranche, pero no había encontrado un razonamiento más capaz de echar por tierra las "demostraciones" de Spinoza que en la poco convincente "refutación pretendidamente geométrica del sistema del que se trata" de Lamy.[131] Debía concluir que Spinoza es "invencible frente a frente, puesto que usted, al parecer, sólo propone combatirlo de manera indirecta".[132] Él no podía concebir, respondió, cómo un filósofo de semejante estatura, que había dedicado toda su vida a buscar la verdad filosófica y defender el cristianismo, pudiera desechar al autor que estaban discutiendo de manera tan superficial.

Mairan, además, no sólo acusó a Malebranche de no haber sido capaz de refutar a Spinoza, sino también de sostener una visión de la extensión que efectivamente llegaba a ser igual a la del spinozismo. Malebranche había buscado vencer a Spinoza haciendo la distinción entre "extensión intelegible" y "extensión creada"; la primera "necesaria, eterna, infinita"; la segunda finita y temporal, el mundo creado ante nosotros. Pero como observó Mairan —y Aubert de Versé y Tournemine habían notado antes—,[133] la distinción de Malebranche, cuando se la examina cuidadosamente, difícilmente difiere de la *natura naturans* y *natura naturata*, mientras que los cuerpos individuales, para Malebranche, se relacionan con su extensión inteligible, como la de Spinoza con su sustancia extendida, no como partes sino como "modos".[134] En cuanto a la distinción crucial pero escurridiza de Malebranche entre Dios y la extensión inteligible, Mairan se aventura a sugerir que no era Spinoza, sino él, quien era oscuro y estaba lleno de contradicciones. Completamente exasperado, Malebranche le envió una carta final a Mairan en septiembre de 1714 diciendo que deseaba terminar su correspondencia y cesar "de trabajar inútilmente".[135]

El que Dorthous de Mairan, pronto a ser un famoso científico entre la generación más joven, renunciara firmemente al cartesianismo y al *Malebranchisme* y no pudiera encontrar un paralogismo en Spinoza siguió siendo, no obstante, una cuestión enteramente privada oculta para la República de las Letras.[136] Externamente, el hábil Mairan mantuvo una escrupulosa posición filosófica neutral, aunque en la década de 1730, cuando fue prudente y estaba de moda hacerlo, evidenció simpatías newtonianas. De acuerdo con Montesquieu, Mairan cultivó asiduamente su reputación, siempre esforzándose por presentar el perfil más favorable posible.[137] Esta brecha entre el desarrollo intelectual interno y la fachada externa de neutralidad y conformidad era un rasgo integral del inicio de la Ilustración, y tal vez en ninguna otra parte tanto como en Francia. Una barrera se había levantado entre las arenas intelectuales pública y privada

creando una desconcertante pero inevitable dicotomía de esferas intelectuales y niveles de debate, de la cual no podían escapar con facilidad las luminarias de la Alta Ilustración francesa: Fontenelle, Boulainvilliers, Dorthous de Mairan, Lévesque du Burigny, Saint-Hyacinthe, Montesquieu, Voltaire y Diderot.

Malebranche nunca produjo una obra importante específicamente en contra de los spinozistas, pero uno de sus discípulos más jóvenes, el abad Claude-François Houtteville (1688-1742), sí lo hizo, publicando su *magnum opus* en París, en 1722: *La religion Chrétienne prouvée par les faits*, una de las obras más destacadas en contra de la incredulidad del siglo XVIII. Ésta fue un éxito inmediato en Francia y con el tiempo adquirió una reputación internacional considerable; apareció en inglés en 1739, en alemán en 1745 y también en italiano.[138] Entre sus admiradores estaba el napolitano Genovesi, quien calurosamente elogia su elocuencia y la fuerza de sus argumentos.[139] Antiguo secretario del cardenal Dubois, conocedor de la literatura filosófica prohibida, Houtteville fue un *habitué* de los salones de moda de París y conocía los debates y los hábitos de lectura de los círculos en torno a la corte posterior a 1715. El éxito de su libro se puede atribuir a la ligereza de tratamiento, lo recatado de su *Malebranchisme* y el juicioso y ecléctico uso de las obras de su predecesor. Como él mismo dijo, se había beneficiado grandemente de los esfuerzos iniciales de autores filosóficos tan diversos como Fénelon, Huet, Tournemine, Bayle, Jaquelot y Lamy.[140]

Houtteville acometió la empresa de escribir su defensa del cristianismo utilizando la razón filosófica y la evidencia firme, explica en su prefacio, después de darse cuenta del inmenso estrago que la razón filosófica había causado en Francia. Considera que el daño es incluso más grave que el que planteó el desafío protestante durante las Guerras de Religión del siglo XVI. En la Francia de 1720, el clero no estaba siendo atacado abiertamente con espadas, ni el canon o las Iglesias secuestradas por enemigos declarados. Pero esto, dice, sólo se debe a que el poder real y la fe simple de la gente común refrenan la audacia de los impíos.[141] Para aquellos con ojos exigentes, era obvio que las doctrinas libertinas prohibidas estaban permeando una gran parte de la sociedad. Este proceso de corrosión, además, tenía lugar aún más rápidamente puesto que se mantenía una fachada de fe y reverencia hipócritas, una pretensión ubicua de piedad que había adormecido a las autoridades en una "suerte de insensibilidad sobre las pérdidas del Evangelio".[142]

¿Pero quiénes eran estos enemigos filosóficos que habían llevado a la religión, y con ella la autoridad y la moral en Francia, a apuros tan graves? Houtteville no tenía dudas sobre este punto y responde enfática y extensamente: los "spinozistas". Al organizar su obra, tenía a numerosos escritores pensadores impíos en mente, muchos de ellos no eran "spinozistas" en un sentido preciso y algunos no podían ser fácilmente atacados por su nombre. Fontenelle y Boulain-villiers, escritores que habían eludido la condena pública

incluso en los estrictos días de Luis XIV, eran ahora hombres de alguna influencia, mientras desde luego, en 1722, Voltaire y Diderot no habían llegado a los oídos de Houtteville. Es verdad que clasifica a los "déistes" aparte de los "Spinosistes" pero aquí aparentemente se refería a Bodin y otros autores renacentistas más que a escritores contemporáneos.[143] Se mencionan varios escritores deístas ingleses, entre los que destacan Blount y Toland, pero sólo al pasar ya que Houtteville aparentemente no los consideraba muy importantes, una razón, sin duda, para el agrio juicio de Collins que llamó a su voluminoso texto "defectuoso en sus materiales y muy mal organizado".[144]

De hecho, desde el inicio hasta el final, Spinoza y el spinozismo fueron abrumadoramente el blanco principal. No es difícil ver por qué se enfoca tan duramente en Spinoza, "quien nos opone la inmutabilidad de las leyes de la mecánica del mundo". Mientras asegura que este pensador ya había sido suficientemente refutado y denunciado como un enemigo de la religión y la moral, Houtteville insiste en que aquellos que en el pasado se habían alistado en su contra se habían visto reticentes, por varias razones, a confrontar directamente su metodología y la gama completa de sus argumentos y que, incapaces de emplear herramientas analíticas adecuadas, jugaron el juego de los *incrédules*. Sólo exponiendo las proposiciones de Spinoza de forma más sistemática y clara, y refutándolas completamente con argumentos sólidos, podían los defensores de la autoridad, la tradición y la religión combatir con éxito el "gran renombre que se ha forjado entre los incrédulos de nuestros días".[145]

¿Cómo había alcanzado Spinoza su influencia sin igual entre los *esprits forts* de Francia? Al igual que Le Vassor, Massillon, Tournemine, La Veyssière y otros, Houtteville creía que el principal factor no era el sistema de Spinoza como tal, sino más bien la atracción psicológica y social de su audaz y resuelta negación de las Escrituras, la Providencia, la Creación, los milagros, la profecía y la divinidad, y la Resurrección de Cristo. Aunque el aire de rigor intelectual y el sentido de necesidad que transmite Spinoza en sus escritos habían resultado peculiarmente seductores en Francia, y el abad se había encontrado personalmente con "diversos spinozistas encantados con la doctrina de su jefe", él estaba convencido de que el supuesto "rigor" era más aparente que real.[146] Pues cuando se les pedía que explicaran los fundamentos del sistema de Spinoza, nadie lograba hacerlo, de lo cual Houtteville infería que no era el poder de convencimiento de Spinoza lo que explicaba su éxito, sino su insolencia y habilidad sin igual para crear un aire de poseer la verdad que dejaba a todos los demás en la confusión, la ignorancia y la superstición.

Para llevar adelante esta simulación, Spinoza había sido deliberadamente oscuro y también recurría a otros trucos para capturar a sus seguidores, aunque en términos de argumentos no era en absoluto persuasivo. De hecho, insiste Houtteville, los escritos de Spinoza carecían de lucidez y encanto; "su estilo, si acaso hay uno, es de una aridez

desoladora, sin gracia, sin nobleza, sin naturalidad".[147] Con todo, paradójicamente, esto no sólo había incrementado su atracción para "sus discípulos ciegos". Cuando se los presionaba, afirma Houtteville —unas líneas más adelante, plagiadas casi textualmente del artículo sobre "Spinoza" de la *Encyclopédie* de D'Alembert y Diderot— incluso los más sinceros admiradores de Spinoza confesaban que su filosofía "les era un enigma perpetuo" y que si ellos se situaban entre sus soportes "es porque negaba intrépidamente lo que ellos mismos se habían inclinado secretamente a no creer".[148] De ahí que el poder especial de Spinoza se derive del vínculo psicológico entre la filosofía ilícita y los deseos inmorales, pues el spinozismo proporciona a los *incrédules* de la alta sociedad francesa y más allá un "libertinaje del espíritu, en el que el hombre vano encuentra tanto o más encantos que en el libertinaje de los sentidos".[149] Así es como Spinoza logró "sorprender y escandalizar a Europa con una teología libertina que no tenía más fundamento que la misma autoridad de la palabra".[150]

No obstante, aun cuando la filosofía de Spinoza es "oscura y confusa prácticamente por doquier" a los ojos de Houtteville, éste ha jurado refutarlo metódicamente y al hacerlo cita textualmente grandes porciones de su obra, no sólo en latín sino también, emulando a Lamy y Régis, en francés, otorgándole así una actualidad añadida. Houtteville no va a darle a nadie la oportunidad de decir, como expresaron de Bayle, que él había malinterpretado a Spinoza o se negaba a enfocarse en algo que en realidad no declaraba. De este modo, Houtteville se volvió una de las principales fuentes de aprendizaje de Spinoza en la Europa de mediados del siglo XVIII. Siguiendo a Malebranche (y Leibniz), Houtteville acepta que el universo opera de acuerdo con leyes generales de la naturaleza, pero no concuerda con Spinoza en que tales leyes generales "sean necesarias, si se entiende por este término, una necesidad de constreñir, una necesidad forzada, una necesidad tal que el contrario implique contradicción, como Spinoza parece haberlo concebido a partir de Straton y con Hobbes".[151] El pivote del argumento de Houtteville es que los milagros aún se pueden concebir como realizados por las "leyes generales", como ajustes o giros de aquellas leyes generales de las cuales somos ignorantes, esto es, "vinculen la acción con las leyes generales desconocidas" dentro de un universo por otro lado totalmente mecanicista.[152] Filosóficamente, Houtteville creía que su principal tarea era mostrar "ese razonamiento de Spinoza en contra de la posibilidad general de todo prodigio no es más que un vano sofisma".[153]

Entre los pasajes que cita en francés y latín está aquel en el que Spinoza, en una correspondencia privada, afirma que "la resurrección de entre los muertos de Cristo fue verdaderamente espiritual y fue revelada sólo a los fieles.[154] Houtteville dedica varias páginas a su discusión de la Resurrección que, en el contexto, es de hecho un tema pivote. Sostiene que la Resurrección es un milagro central de la fe cristiana, que existen

pruebas empíricas y que su verdad no puede ser discutida. Pero, a diferencia de Locke, quien declaraba que nadie se había atrevido nunca a desafiar la autenticidad del testimonio de los apóstoles, Houtteville señala que Spinoza no cree que este testimonio deba leerse literalmente, sino como un modo figurativo de imbuir la muerte de Cristo de una significación espiritual. Houtteville entonces invierte el argumento de Spinoza declarando que es él, y no la Iglesia, quien trafica con los misterios y los secretos y se niega a aceptar las pruebas empíricas: "esta explicación es uno de esos pensamientos misteriosos que Spinoza sólo revelaba a sus más fieles discípulos".[155] Basado meramente en el prejuicio, la débil explicación de Spinoza se cae al enfrentarse con los hechos: "es la razón misma que abandonamos".[156]

Houtteville, al igual que Le Clerc, Abbadie, Le Vassor, Jaquelot, Denyse y Locke, buscaban proporcionar un cristianismo totalmente "ilustrado" que fuera factual e indiscutible. Aunque bienvenido en muchos círculos, hubo una respuesta desfavorable a su libro por parte de los jesuitas y otras facciones conservadoras, así como del deísmo subterráneo radical. Algunos críticos hicieron hincapié en criticar la abrumadora concentración de Houtteville en Spinoza. Una respuesta del abad Desfontaines, publicada en París en 1722, asegura que uno no puede, dentro de un mismo libro, enfrentarse a todos los enemigos de Cristo y que Houtteville había discutido a Pomponazzi y Hobbes, aunque brevemente, así como a Spinoza. No obstante, castiga a Houtteville por asignar una excesiva y poco saludable preeminencia a este único filósofo. Cuando uno considera la historia en toda su extensión existen, después de todo, otros grandes rivales de Cristo: "Mahoma bien vale un Spinoza; Cardan es tan considerable como Hobbes".[157] Empero, la catástrofe real, argumenta Desfontaines, es que habiendo puesto a Spinoza en el centro del escenario, Houtteville no logra combatirlo efectivamente, en particular en el tema de los milagros. Si Spinoza niega los milagros de Cristo, entonces la respuesta correcta es afirmar estos sucesos maravillosos en toda su gloria y no contemporizar planteando preguntas filosóficas complejas sobre los milagros.

Una vez que se admite la posibilidad de los milagros, el sistema de Spinoza se desintegra. Pero lo que Houtteville ha hecho, acusa Desfontaines, es ir aún más allá que el imprudente Malebranche y tratar de acomodar los milagros a las leyes de la naturaleza, empleando argumentos dudosos que en última instancia sólo socavan más la confianza en la Divina Providencia y los milagros.[158] Desfontaines incluso acusa a Houtteville y los *Malebranchistes* de asistir, en vez de oponerse, los *Spinosistes*, al tratar de acomodar los milagros dentro del marco de las leyes generales. Pues los spinozistas pueden ahora afirmar, junto con Houtteville, que "los milagros son efectos naturales, desconocidos y raros". "Que su sistema, señor, le genera nuevos amigos."[159] Tal vez hubiera sido mejor que Houtteville simplemente no publicara su libro. Muchos autores formidables lo han precedido en ocuparse de Spinoza, dice Desfontaines —nombrando a Huet, Simon,

Mauduit, Lamy, Vitasse, Bayle y Tournemine— y si a Bayle se lo acusa de malinterpretar a Spinoza, Tournemine “es considerado como quien mejor lo ha logrado”.[160]

La de Houteville fue la última refutación importante al pensamiento radical, el deísmo y el spinozismo desde una pespectiva esencialmente neocartesiana.[161] El *Malebranchisme* era todavía una fuerza considerable en el mundo católico, no menos en Italia, pero para la década de 1720 las dificultades evidentes planteadas por su sistema, que era ridiculizado por varios de los textos filosóficos franceses clandestinos que circulaban en esa época y que los jesuitas exponían implacablemente, habían despojado al cartesianismo-*Malebranchisme* de su prestigio y su dinamismo. Para finales de la década de 1720, en Francia como en los Países Bajos —muy pronto también en Suecia y en general en la escena europea— el neocartesianismo de todas las tendencias era una fuerza agotada. Incluso Houtteville, en su última obra de 337 páginas, *Essai philosophique sur la Providence* (París, 1728), mientras que todavía insistía en la distinción entre la necesidad absoluta, “necesidad metafísica y geométrica”, esto es la necesidad de Spinoza, y la “necesidad” efectiva y real que no es metafísica, derivada de un Dios “perfectamente libre en la elección de lo mejor”, leyes de la naturaleza que no constriñen a Dios,[162] ahora en parte aleja este argumento de su contexto originalmente Malebranchista, adoptando también las formulaciones leibniziano-Wolffonianas. De hecho, ningún filósofo moderno ha hecho más que Leibniz, afirma, en poner a la Divina Providencia sobre una base filosófica segura.[163]

XXVI. LEIBNIZ Y LA ILUSTRACIÓN RADICAL

1. PRIMEROS ENCUENTROS

El pensador con quien la *Aufklärung* inicial estuvo más en deuda y, de acuerdo con Formey, "el más grande genio que Alemania haya producido",[1] Leibniz fue al mismo tiempo insuperado como observador y crítico filosófico de su época. Él mostró un discernimiento consumado para interpretar los nuevos desarrollos intelectuales dondequiera que surgieran en Europa, con frecuencia precediendo en décadas a la mayoría de los eruditos contemporáneos continentales, como en su apreciación temprana de Locke y Newton. Es por lo tanto de cierta importancia en la historia de las ideas que Leibniz, más que ningún otro observador del pensamiento contemporáneo a excepción quizá de Bayle, entendiera desde el inicio las implicaciones de amplio alcance para toda la humanidad que acarreaba el nuevo movimiento filosófico radical. Comprometido como estaba en apuntalar la autoridad y la religión regias, y ansioso por reunir y fortalecer las Iglesias, Leibniz emergió como el principal y más resuelto de todos los antagonistas del pensamiento radical, así como el arquitecto preeminente de la corriente principal moderada de la Ilustración en Alemania, Escandinavia y Rusia.

Muchos, además de Leibniz, habían comprendido para la década de 1670 que las estructuras existentes de creencia, tradición y control, de hecho todo el sistema político, social y religioso prevaleciente, estaba amenazado por el aumento del naturalismo filosófico, el fatalismo y el materialismo, con el spinozismo como la columna vertebral del desafío radical. Pero Leibniz divergía claramente de otros como Bossuet, Huet, Steno, Mansvelt, Maresius, Wittichius, Le Clerc, Limborch, Jaquelot, Malebranche, Lamy, Régis y Houtteville, entre muchos más que compartían este punto de vista, en que él creía que ninguna de las alternativas existentes podía defender adecuadamente la autoridad, la religión y la tradición, aunque sí pensaba que todos los sistemas filosóficos rivales de su tiempo contenían gérmenes de verdad que requerían un cuidadoso escudriñamiento y una revaloración crítica. El aristotelismo, cartesianismo, *Malebranchisme*, el rechazo fideísta de Huet y Steno y, más tarde, el empirismo de Locke, de hecho todas las alternativas disponibles eran en su opinión igualmente incapaces de proporcionar un marco teórico nuevo amplio, viable y convincente.[2]

El primer encuentro de Leibniz con el pensamiento radical fue a través de la *Philosophia* de Lodewijk Meyer, publicada anónimamente en 1666. Esta publicación, recuerda más tarde en su *Teodicea* (1710), provocó una gran conmoción en Holanda, escandalizando al público y precipitando amargos enfrentamientos entre los cartesianos y los anticartesianos respecto de cuál era la mejor manera de refutar las declaraciones sin

precedentes del libro sin admitir demasiado la supremacía tradicional de la teología sobre el emergente poder de la filosofía.[3] En una carta de diciembre de 1669, Leibniz apunta que "Serrarius, Wolzogen, Vogelsang, De Labbadie, Andreae y otros adversarios" se habían empeñado en demoler la *Philosophia* pero descubrieron a un alto precio que esto estaba lejos de ser fácil. También revela que él mismo estaba entre aquellos que estuvieron inquiriendo sobre su autor.[4]

Leibniz menciona por primera vez a Spinoza en 1669, en una carta sobre cartesianismo dirigida a su antiguo profesor, Jacob Thomasius, con quien había estudiado en Leipzig en 1661-1663. Coincidiendo en que "Clauberg es más claro que Descartes", Leibniz afirma que ninguno de los principales discípulos y expositores de Descartes, entre quienes enlista a "Clauberg, De Raey, Spinoza, Clerselier, Heereboord, Tobias Andreae y Henricus Regius",[5] había agregado nada de importancia al sistema de Descartes. Si bien esto no necesariamente implicaba que Leibniz hubiera leído realmente las exposiciones de Spinoza sobre Descartes —probablemente sólo había hecho eco de la posición prevaleciente de la época— el hecho de que pusiera a Spinoza en el tercer lugar de la lista demuestra que entonces lo consideraba como uno de los principales "cartesianos". Esta percepción pronto cambiaría. El año siguiente apareció el *Tratado teológico-político*, tanto en Holanda como en Alemania, provocando un escándalo mayor que la *Philosophia* de Meyer. Tanto Thomasius como Leibniz estaban entre aquellos ansiosos por descubrir quién era este implacable contendiente de la verdad universalmente aceptada. Por Graevius supo Leibniz en abril de 1671 que el "liber pestilentissimus" (el más pestilente libro) que atacaba la autoridad de las Escrituras, siguiendo "el camino de Hobbes" pero "yendo mucho más allá", era la obra de un "judío llamado Spinoza, expulsado de la sinagoga tiempo atrás debido a sus monstruosas opiniones".[6] En una carta posterior, Graevius, igualmente un entusiasta observador de la escena filosófica internacional, reportó que el cartesianismo era ahora dominante en las universidades holandesas y el aristotelismo estaba "abatido", y que su colega Mansvelt estaba elaborando una refutación total de ese "infame y horrible" libro de Spinoza. En su réplica a Leibniz, quien ahora había examinado atentamente el *Tratado*, se lamentaba de que un hombre educado como Spinoza "hubiera caído tan bajo", atribuyendo a Hobbes la principal influencia en su hermenéutica de la Biblia.[7]

Fue en octubre de 1671 —habiéndole escrito primero a Hobbes el año anterior, pero sin recibir respuesta— que el astuto Leibniz envió su primera carta a Spinoza. Dirigiéndose a él con un florido barroco como "Señor Spinoza, médico muy célebre y filósofo muy profundo", el joven erudito limitó sus preguntas iniciales a la óptica, aunque evidentemente éste era sólo un pretexto para establecer contacto.[8] Recibió una cortés respuesta, en donde Spinoza le solicita que las cartas subsiguientes le fueran enviadas vía La Haya en vez de Ámsterdam y le ofrece un ejemplar del *Tratado* en caso de que no lo

hubiera leído aún.[9] Leibniz continuó manteniendo correspondencia con Spinoza y se sabe que una carta posterior suya contenía reacciones sobre al *Tratado*, sin duda expresadas en términos relativamente elogiosos, aunque desafortunadamente no ha sobrevivido ninguna correspondencia entre ellos a excepción de la primera.[10] Mientras tanto, cuando discutía sobre Spinoza con otros corresponsales, tales como Antoine Arnauld a finales de 1671, Leibniz vehementemente condenaba el *Tratado*, con cuidado de no revelar que él mismo estaba en contacto con el acusado o que incluso conocía su nombre, aunque deja claro que, quienquiera que fuese, lo pone al lado de Bacon y Hobbes entre los más destacados modernos.[11]

En Alemania, como en Francia, Leibniz no pudo hacer otra cosa que denunciar el *Tratado* como una obra extremadamente peligrosa. Pero hizo especial énfasis en que hasta ahora no había sido adecuadamente refutada y en la necesidad de hacerlo amplia y convincentemente. En un escrito a Jacob Thomasius (omitiendo nuevamente toda mención de estar él mismo en contacto con Spinoza), subraya el poderoso intelecto y erudición del anónimo *theologico-politicus*, desdeñando la reciente pieza de Thomasius sobre el *Tratado* con un delicado pero inconfundible sarcasmo, al llamarla una “refutatio brevis, sed elegans”.[12] Leibniz insistió en que lo que se requería era una refutación erudita, sólida e incisiva, en vez de vituperante. Entre aquellos a quienes alentó a atacar al escritor clandestino “quien, dicen que es judío”, y quien con cierta educación y “mucho veneno” lucha por derrocar la *antiquitatem*, *genuinitatem* y *auctoritatem* de las Escrituras, estaba el eminente alemán del sur, teólogo luterano, Gottlieb Spitzel. En nombre del interés general, apremia Leibniz, un renombrado estudioso embebido en hebreo y otras lenguas orientales “como usted o alguien como yo” debe aniquilar el libro.[13] Spitzel claramente no mostraba ningún entusiasmo en asumir la tarea y se excusó diciendo que tenía entendido que el “muy erudito Thomasius y su colega Rappolt, en Leipzig” ya lo habían hecho.[14] En su siguiente libro, publicado en Augsburg en 1767, Spitzel no hace más que denunciar a Spinoza como un “judío [...] y fanático, alejado de toda religión” tan “impío como para repudiar incluso la verdad de los milagros bíblicos”, y refiere a los lectores deseosos de saber más a la refutación de Jacobus Batalier, publicada en Ámsterdam.[15]

Leibniz rápidamente comprendió que el tema no era sólo Spinoza sino algo considerablemente mayor: el círculo de Spinoza, un movimiento filosófico clandestino subterráneo que había nacido en las Provincias Unidas. Gradualmente recolectó información de sus corresponsales sobre un fenómeno que lo estaba intrigando y fascinando tanto como lo preocupaba. Por el profesor cartesiano de medicina en Leiden, Theodore Craanen, supo indirectamente en abril de 1672, vía un visitante alemán, que uno de los textos clandestinos sobre los que había estado inquiriendo, el *De Jure Eclesiasticorum* (véase atrás, p. 256), se le atribuía allí a Van Velthuysen, mientras que

la *Philosophia* era considerada una obra de "Jacobus Korbach" (claramente se estaba refiriendo a Adriaen), quien había muerto en prisión después de ser encarcelado por escribir "libros impíos"; por otra parte, nadie dudaba de que el *Tratado* era obra de Spinoza, así como otros textos de contenido similar o peor que aparecieron después de su muerte.[16] Una carta posterior de Craanen a Leibniz informa que la *Philosophia* no era, como muchos suponían, de Spinoza, sino de "un médico de Ámsterdam"; en ésta también menciona la amarga disputa entre Maresius y los cartesianos, y coincide con Leibniz en que todavía no había una refutación adecuada al *Tratado*, aunque Mansvelt estaba trabajando en una.[17]

Durante los años 1672-1676, Leibniz vivió en París. Sin duda las muchas diversiones de la capital, intelectuales y de otro tipo, lo distrajeron, al menos inicialmente, de su profundo interés en el pensamiento radical holandés.[18] De todas maneras, fue claro que mantuvo el interés. Al inicio de su estadía visitó a Van den Enden, quien entonces enseñaba en la capital francesa, aunque probablemente no estaba enterado de la estrecha conexión entre Van den Enden, Spinoza, Koerbagh y el autor de la *Philosophia*.[19] Leibniz frecuentaba a Huygens, el más eminente matemático y científico entonces en Francia, y con seguridad supo más sobre Spinoza, Meyer y Van den Enden a través de él. También discutió la amenaza del spinozismo con Arnauld, Justel y otros conocidos académicos franceses, pero fue en especial de su joven compatriota que Leibniz obtuvo información adicional. Tschirnhaus estaba profundamente impresionado con la filosofía y la personalidad de Spinoza y había llegado a ganarse su confianza (cosa que Leibniz nunca logró) y ser aceptado en el círculo clandestino.

Leibniz veía mucho a Tschirnhaus en París y los dos se volvieron amigos. Tan intensa era la curiosidad de Leibniz por las ideas de Spinoza y su deseo de ver el ejemplar manuscrito de la todavía sin publicar *Ética* que Spinoza le confió a Tschirnhaus antes de que éste dejara los Países Bajos —pero con la condición de que no se la revelara a nadie sin el permiso expreso del autor—, que convenció a Tschirnhaus de que le escribiera a otro joven alemán acólito de Spinoza, Schuller, en Ámsterdam, para que solicitara el consentimiento de Spinoza.[20] "Nuestro amigo Tschirnhaus", le informa debidamente Schuller a Spinoza, arribó a París, se reunió con Huygens y está discutiendo a Spinoza sólo con una gran discreción, incluso aunque "ya muchos estiman en Francia" el *Tratado* y ha recibido impacientes preguntas sobre "si habían visto la luz otras obras del mismo autor".[21] Leibniz era conocido como un hombre de "conocimiento destacado, muy experto en varias ciencias y libre de los usuales prejuicios teológicos". Tschirnhaus creía que revelarle la *Ética* beneficiaría a ambos filósofos, pero mantuvo su promesa y no se lo reveló por si Spinoza llegaba a pensar en contrario. Tschirnhaus también transmitió la (muy diplomática) afirmación de Leibniz de que él había estimado mucho el *Tratado*, sobre el cual "ya os escribió alguna vez".[22] Spinoza no había olvidado su

correspondencia con Leibniz, pero lo desconcertaba que este erudito caballero, que antes había tenido una honorable posición en Francfort, estuviera ahora en Francia (con la que la República Holandesa estaba ahora en guerra), y consideró que no era aconsejable "cederle tan pronto mis escritos".[23] Primero quería saber qué estaba haciendo Leibniz en Francia y la opinión de Tschirnhaus sobre él, una vez que lo conociera mejor.

Empero, si bien Leibniz nunca llegó a ver la *Ética* en manuscrito, ciertamente tuvo largas conferencias con Tschirnhaus sobre el sistema de Spinoza y escribió algunas notas muy pertinentes sobre su contenido. Distinguía como sus axiomas principales que "Sólo Dios es sustancia" *(Deum solum esse substantiam),* que el hombre es libre sólo en la medida en que no está determinado por cosas externas y que "la mente es la idea del cuerpo" *(mentem esse ipsam corporis ideam)*.[24] Intensamente interesado, Leibniz estudió el *Tratado* una vez más en París, escrutando minuciosamente sus argumentos y transcribiendo páginas enteras de extractos anotados con comentarios.[25]

Leibniz permaneció en París hasta finales de 1676, mientras progresaba rápidamente en las matemáticas y las ciencias, así como en filosofía. Después de aceptar su nuevo cargo en Hannover, regresó a Alemania vía Inglaterra, en donde se quedó unos días, y Holanda, en donde para entonces tenía muchos más asuntos importantes filosóficos y científicos, de modo que se pasó dos meses familiarizándose no sólo con el mundo respetable de los académicos, visitando a Huygens, Hudde y Van Leeuwenhoek entre otros, sino también con escritores radicales.[26] En Ámsterdam cultivó a Schuller, quien de ahí en adelante sirvió como su vínculo con el mundo del spinozismo holandés y a través del cual conoció a Meyer, Bouwmeester, Jelles y otros del círculo de Spinoza. Así se ganó suficiente confianza, o al menos la de Schuller, como para procurarse copias de varias de las cartas sin publicar de Spinoza. Después de visitar Leiden, en donde vio a Pieter de la Court, fue a La Haya en donde se reunió con el mismo Spinoza. La importancia de esto para Leibniz se puede ver en la carta al abad Gallois, escrita unos meses después, en la cual le menciona que se reunió con Spinoza "varias veces y largamente".[27] En años posteriores este hecho se lo confió sólo a aquellos que eran particularmente cercanos, como el landgrave Ernst de Hesses-Rheinfels, a quien en marzo de 1684 le aseguró que había hablado largamente con Spinoza y conocía "a algunos de sus sectarios […] con bastante familiaridad".[28] Tampoco fue este encuentro sólo una cuestión de fascinación intelectual y deseo de reunirse con personalidades relevantes. El hecho de que más tarde Leibniz admitiera en sus *Nuevos ensayos* que "en otras ocasiones me había deslizado un poco excesivamente lejos, y que empezaba a inclinarme algo del lado de los spinozistas, los cuales sólo atribuyen a Dios un infinito poder, pero no reconocen en él ni perfección ni sabiduría, y que […] todo lo derivan de una necesidad ciega" es una indicación suficientemente clara de que por un breve tiempo el propio Leibniz casi fue absorbido por la órbita spinozista.[29]

Leibniz rápidamente se instaló y se volvió un confiable consejero, así como bibliotecario *philosophe* residente, en la corte de Brunswick-Lüneburg. Con sus nuevas múltiples funciones en una corte alemana de tamaño medio, era un hombre ocupado, pero ni su celo por la filosofía y la ciencia, ni su interés en las ideas radicales disminuyeron. Por el contrario, estaba claro que Spinoza y el spinozismo en esta coyuntura se volvieron un tema de moda e incluso apremiante en la corte hannoveriana.[30] El entonces gobernante duque Johann Friedrich cultivaba el ejercicio intelectual mientras Sofía, la esposa de su hermano más joven, era reconocida por su interés en la filosofía. Además, el formidable científico danés y ahora eclesiástico, Nicholas Steno, habiendo alcanzado un elevado estatus en Italia, llegó a Hannover en noviembre de 1677 como enviado especial del Papa o vicario apostólico en la Alemania protestante y Escandinavia.[31] Steno residió en Hannover durante varios años (1677-1680) y era natural que Leibniz fuera nombrado para escoltarlo y asistirlo. Además, el duque Johann Friedrich, sin hijos, habiéndose convertido al catolicismo y ansioso por cooperar con el papado y con Steno en hacer crecer la causa católica en Alemania, deseaba aprender más sobre la propia conversión de Steno y la del antiguo discípulo de Spinoza, Albert Burgh.

A principios de 1677, a pedido del duque, Leibniz le entregó su copia de la carta de Spinoza, todavía sin publicar, en respuesta a la carta en la que Burgh le informa a Spinoza de su conversión, repudiando su filosofía y exhortándolo a ser humilde ante Cristo mientras todavía esté a tiempo. Leibniz pudo haber obtenido este texto del propio Spinoza, aunque parece más probable que proviniera de alguien de su círculo, presumiblemente Schuller.[32] Leibniz le comenta que él no ha visto la carta de Burgh pero, a juzgar por la réplica de Spinoza, supone que sus argumentos son débiles, aunque tampoco está satisfecho con las objeciones de Spinoza.[33] Los temas planteados, subraya, son de una importancia abrumadora no sólo para los académicos, sino también para los príncipes ilustrados, dado que la autoridad eclesiástica, la legitimidad política y el sistema ordenado por Dios no pueden basarse en los precarios principios fideístas promovidos por Burgh, mientras que, si los argumentos de Spinoza contra la Revelación y la Divina Providencia se sostienen, la religión revelada no puede apuntalar el orden social político y moral. Era crucial, por lo tanto, que los argumentos de Spinoza se refutaran eficazmente y se alcanzara una justificación filosófica para la religión revelada.

Leibniz concuerda totalmente con el rechazo de Spinoza al escepticismo fideísta: “lo que dice acerca de la certidumbre de la verdadera filosofía y de sus demostraciones es bueno e irrefutable”.[34] Leibniz comparte la impaciencia de Spinoza frente a los que reclaman que cómo puede un filósofo estar seguro de que no está equivocado cuando tantos han sostenido y todavía sostienen diferentes posiciones y recomienda que se envíe

a semejantes escépticos otra vez a estudiar a Euclides y Arquímedes para aprender que la certeza geométrica está fundada, no en diagramas, sino en ideas abstractas de realidades físicas que reflejan certezas en la interacción y la relación de las cosas reales. Leibniz también concuerda con que la "justicia y la caridad son las marcas verdaderas del Espíritu Santo"; pero de aquí no se deduce, argumenta, que aquellos que son piadosos desdeñen por ello los mandamientos particulares de Dios o los sacramentos y rituales de la religión. La verdadera piedad no concede que "todo lo que la razón no dicta, debe considerarse superstición".[35]

Steno, sin embargo, resultó un exponente más formidable del fideísmo que Burgh. Dada su elevada posición en Roma y la alianza luterana de los ciudadanos de Hannover, su misión estaba destinada atraer una atención generalizada y hostil, poniendo a Leibniz en una posición extremadamente delicada.[36] Irónicamente, y un tanto incómodo para ellos, los dos hombres conocían de forma personal a Spinoza y a su círculo, y ambos estaban profesionalmente comprometidos en confrontar el desafío spinozista.[37] Pero había una diferencia crucial en actitud. Pues mientras Leibniz y Steno eran por igual plenamente conscientes de que la principal obra, la *Ética*, sobrevivía en manuscrito en alguna parte de Holanda y se estaban haciendo tremendos esfuerzos para impedir su publicación, por un lado, y para asegurarla, por el otro, Steno, como representante del Papa y la Inquisición, buscaba asegurar su supresión, mientras que Leibniz, con toda la apreciación que tenía de lo que estaba en juego, apenas podía contener su impaciencia por ponerle los ojos a la *Ética* impresa.

El drama de su encuentro se vio realzado por la reciente conversión de Steno y virtual abandono de todo compromiso académico, sobre el cual Tschirnhaus, desde Roma, le había advertido por escrito a Leibniz.[38] Mientras que Steno consideraba conveniente que la causa católica se mantuviera neutral, libre de toda implicación con la filosofía y la ciencia, Leibniz creía que sólo la filosofía podía demostrar la dependencia universal a una causa primera que es omnipotente, omnisciente e infinitamente buena.[39] Mientras Steno se burlaba cada vez más de la razón, insistiendo en que sólo la fe y la autoridad de la Iglesia podían llevar al hombre no pecaminoso a la salvación, Leibniz coincidía con Spinoza en relación con el alcance universal y la habilidad de la razón para establecer todas las verdades relevantes para el hombre.[40] Después de haber sido lo que Leibniz más tarde llamó un "gran físico", de formidables talentos en anatomía y geología, Steno se negaba a seguir discutiendo en forma alguna la ciencia, una actitud que Leibniz encontraba incomprensible y exasperante, entre otras cosas porque lo consideraba apenas un "teólogo mediano".[41]

Leibniz se había preparado para el arribo de Steno examinando el texto de su carta abierta al "Reformador de la nueva filosofía", escrita en 1671 en reacción al *Tratado* y

publicada en Florencia en 1675.[42] Aunque la epístola en ninguna parte menciona a Spinoza por su nombre, era un secreto a voces en Hannover como en todas partes que el filósofo no nombrado que Steno denunció en Florencia era su antiguo amigo, el autor del *Tratado*. Pero aquí Steno repudia no sólo a Spinoza, sino la Nueva Filosofía en general, afirmando precisamente el tipo de escepticismo fideísta que Leibniz también desaprobaba.[43] En sus comentarios a la epístola de Steno, nuevamente escrita en beneficio de su maestro, Leibniz maneja un juicioso término medio, rechazando la concepción de la fe emocional, irracional, basada en la autoridad, mientras al mismo tiempo cuestiona la posición de Spinoza. Uno no puede echar por la borda la razón matemática o la ciencia; el camino para avanzar es reformar la Nueva Filosofía, corrigiendo los errores de Descartes y Spinoza, y refinando las reglas del razonamiento, exhorta Leibniz mientras desestima la noción de Steno de la "verdadera filosofía".[44] Leibniz señala que si el representante del Papa parecía tener la razón en insistir en que la mayoría de la humanidad no podía alcanzar la razón filosófica y que sólo la Iglesia católica le ofrece la felicidad eterna a todos, ya fueran inteligentes o no, educados o ignorantes, Spinoza hubiera respondido, sin duda, que "las promesas son bellas pero hay que hacer un voto de no creer nada sin pruebas".[45]

Los arquitectos de la corriente moderada de la Ilustración, tales como Leibniz en Alemania y Magliabecchi en Italia, rehuían del llamado contrarreformista de Steno a la sumisión y la fe ciega (aunque más sutil y menos conspicuamente), tanto como del radicalismo de Spinoza. En Florencia como en Hannover, el dramático rechazo de Steno a la razón impulsó una decidida, aunque oculta, reacción a favor de su adversario, quien, por muy blasfemas e intolerables que fueran sus ideas, inevitablemente emergía en este contexto como el defensor de la razón y la filosofía.[46] El estilo de vida santa aducido por Steno como "prueba" de la santidad y veracidad de la única Iglesia verdadera se encuentra de hecho, observa Leibniz, en varias Iglesias y sectas, con el agregado de que la santidad es también fingida por los hipócritas y los ambiciosos.[47] La filosofía, asegura, aún no puede explicar cómo interactúan el cuerpo y la mente o cómo están conectados, pero existen muchas "proposiciones importantes" que la filosofía puede confiablemente explicar, y por medio de ellas confirmar la eficacia y la validez eterna de semejantes "demostraciones de geometría y de metafísica", sin dejar lugar a preguntas o dudas en la mente de que si aparece algo que contradiga tales sólidas proposiciones "seguramente no sería la palabra de Dios".[48] Sin duda, Steno merece los elogios a su piedad y su celo, pero él todavía no ha comprendido la fuerza de las "demostraciones metafísicas", pruebas, asegura Leibniz a su príncipe, que concuerdan maravillosamente con el cristianismo y le proporcionan una infinita satisfacción, permitiéndole un atisbo de la vida eterna.[49]

Además, a Leibniz le desagradaba el inflexible autoritarismo que fluía directamente de la posición de Steno, su convicción de que la armonía interna del Estado cristiano, que según él depende de la uniformidad de la doctrina, la fe y los sacramentos, se puede obtener sólo cuando la impone un príncipe absoluto. Desde luego, Leibniz también servía al absolutismo del príncipe, pero insistía en que la razón, esto es, la filosofía, no los requerimientos de la Iglesia, debe ser su principio justificativo. De ahí que la monarquía, argumenta contradiciendo a Steno, no sea siempre y necesariamente la mejor forma de gobierno, aunque seguramente es "más capaz de alcanzar la perfección que cualquier otra". En esta coyuntura, Leibniz estaba moldeando la concepción de absolutismo ilustrado que iba a inspirar su "Portrait of a Prince" (1679), un texto dirigido a Johann Friedrich que subraya, junto con los tradicionales atavíos del poder principesco como la "ley divina que manda a los pueblos a obedecer a sus soberanos" y el principio hereditario sancionado por Dios y la Iglesia, el requerimiento filosófico de que el gobernante debe (con la ayuda de consejeros) superar a sus súbditos en razón y "virtud", esto es, en liberalidad, clemencia y magnificencia. El príncipe "ilustrado", afirma Leibniz, sustenta el bien común y para hacerlo adecuadamente debe cultivar la filosofía y la sabiduría práctica, incluyendo la historia, la geografía, las lenguas modernas y la ciencia política, procurando la grandeza en sus "visiones generosas" y análisis profundos.[50]

En enero de 1678, inmediatamente después de su publicación, los ejemplares de la *Opera Posthuma* de Spinoza arribaron a Hannover. En un escrito a Justel en París de pocos días después, Leibniz comenta que la *Ética* está repleta de "bellos pensamientos ajustados a los míos", afinidades, dice, familiares a "mis amigos que también lo fueron de Spinoza", una alusión más a Meyer, Schuller y sin duda especialmente a Tschirnhaus. Pero el filósofo de Hannover también encontró en la *Ética* muchas "paradojas" que consideraba que no podían ser ciertas ni plausibles.[51] Fundamental entre ellas eran la doctrina de la sustancia única que es Dios, las cosas creadas como modelos de Dios, la doctrina de que nuestra alma no percibe nada después de esta vida, y que Dios es conciencia sin entendimiento y voluntad que actúa sólo a partir de "naturae necesitate" (la necesidad de la naturaleza). Él juzga el libro peligroso para aquellos capaces de leerlo, aunque sin duda no tendrá ningún impacto en la mayoría de la gente.[52]

En los meses posteriores, Leibniz meditó continuamente sobre los *pulcra cogitata* (bellos pensamientos) de Spinoza, mientras condenaba su argumento de que Dios carecía de voluntad e intelecto y actuaba meramente a partir de la necesidad de Su naturaleza, como la esencia de un triángulo se deriva ineluctablemente de sus propiedades. Esta analogía es un error, sostenía, porque el pensamiento no pertenece a la naturaleza del triángulo pero es inherente a Dios.[53] Sólo en un sentido limitado, argumenta Leibniz introduciendo lo que se volvería uno de sus más característicos argumentos, son esas cosas "imposibles", mismas que Dios ha decidido no hacer o producir; pues en otras

circunstancias Él podría haberlas hecho. Esta diferencia era y permanecería como el punto fundamental de encuentro entre los dos más grandes sistemas de la era barroca. Pues Spinoza, el filósofo que comprendía la realidad de las cosas, sabe que lo que existe, existe necesariamente, y que lo que no existe no puede existir, mientras que para Leibniz, lo que sucede podría haber sucedido de un modo diferente y todo lo que existe podría no haber existido si Dios lo hubiera querido.[54]

3. Leibniz y la "guerra de filosofías"

Hubo un cambio definitivo en la estrategia filosófica de Leibniz desde finales de la década de 1670. Hasta el momento su meta había sido explorar y absorber, un *érudit* universal que buscaba proteger la Nueva Filosofía de los detractores y convencer a los príncipes y eclesiásticos alemanes de su compatibilidad con las doctrinas centrales y los "misterios" del cristianismo. Sin embargo, desde alrededor de 1680 cuando su propio sistema maduró y la guerra de filosofías en Europa se intensificó, Leibniz se volvió menos inquisitivo y flexible, y más combativo en su acercamiento a los sistemas rivales que, para entonces, significaban principalmente el cartesianismo y el spinozismo,[55] aunque no fue menos resuelto más tarde, al oponerse a Bayle, Locke y Newton. Su objetivo ahora era tratar dar forma al producto.

Sin embargo, su creciente hostilidad hacia el cartesianismo y el spinozismo no implicó una disminución de su anterior antipatía hacia el fideísmo, el escolasticismo y la superstición y credulidad populares.[56] Más bien, desde la década de 1680, la empresa filosófica de Leibniz manifestó consistentemente dos impulsos reformistas precisos: por un lado, mucho (aunque no todo) del escolasticismo del pasado necesitaba ser desechado, mientras por el otro, había que oponerse a mucho de la Nueva Filosofía. Si bien la filosofía y la ciencia requerían una reforma urgente, no todo lo del pasado debía descartarse y mucho de lo nuevo debía rechazarse. Si bien la religión y las actitudes populares debían cambiarse, se debía dirigir delicadamente a las Iglesias hacia el camino correcto. La mayoría de lo que era objetable en la religión convencional, le escribió en 1684 a su aliado, el landgrave Von Hessen-Rheinfels, era realmente sólo prejuicio y hábito disfrazado como doctrina indispensable.[57] Pero la Iglesia tenía que agudizar su sentido de lo que era esencial y lo que era dispensable, y despertar a los peligros de la "superstición" y el cartesianismo.

El cartesianismo, sostiene Leibniz, obstaculiza la formación de una alianza auténtica y efectiva de las Iglesias cristianas con la filosofía moderna y la ciencia, tal como los newtonianos ingleses y él mismo estaban buscando. Pese a las afirmaciones de Descartes, Leibniz estaba convencido de que el cartesianismo en última instancia niega la

creencia en un Creador providencial y no puede proteger los "misterios" centrales de la enseñanza cristiana o los fundamentos de la moral cristiana.[58] "El Dios de Descartes, o ser perfecto, no es un Dios como el que nos imaginamos o deseamos", apunta en 1679, sino más bien "algo que se aproxima al Dios de Spinoza, a saber, el principio de las cosas o un cierto poder supremo, o naturaleza primitiva, que pone todo en movimiento".[59] En consecuencia, el cartesianismo y el *Malebranchisme*, en opinión de Leibniz, lejos de proteger la religión y la autoridad son meramente un preludio del spinozismo.[60]

Al igual que Huygens, Newton (y Spinoza), Leibniz rechazaba firmemente las leyes del movimiento de Descartes y además dudaba de la solidez de su defensa del libre albedrío. También estaba convencido de la incompatibilidad del concepto de Descartes de la sustancia con la doctrina católica de la transustanciación, profesando que no veía cómo los cartesianos podían ser sinceramente católicos en sus corazones.[61] Además, los cartesianos le parecían tan dogmáticos como los aristotélicos, hombres que, creyendo que ya conocían todas las respuestas, tendían a abandonar la ciencia experimental. El cartesianismo se revelaba como a mitad de camino del spinozismo también en su incapacidad para sostener un sistema moral absoluto ordenado por Dios. "Para satisfacer las esperanzas de la humanidad —sostiene Leibniz— debemos probar que el Dios que todo gobierna es sabio y no va a permitir que nada quede sin recompensa y castigo; éstos son los grandes fundamentos de la moral."[62] Aunque es una de las partes más débiles y menos convincentes de la *Teodicea*, Leibniz valientemente se esfuerza en proporcionar una defensa del concepto del Infierno y la condena eterna como rasgos integrales del "mejor posible" de todos los mundos, declarando que no hay "una predestinación absoluta a la condenación; y puede decirse del mal físico, que Dios lo quiere muchas veces como una pena debida por la culpa y con frecuencia también como un medio propio para un fin; esto es, para impedir mayores males, o para obtener mayores bienes".[63] En cualquier caso, como más tarde notó Lessing, más allá de si Leibniz era o no sincero en defender el Infierno y el tormento eterno como un castigo divino del hombre, su sistema demandaba tales creencias.[64]

Leibniz primero esbozó sus principales doctrinas como un sistema en su *Discourse of Metaphysics* (1686) y en escritos posteriores elaboró y refinó continuamente estas ideas clave. Su sistema descansa especialmente en cuatro nociones básicas, todas aparentemente concebidas en oposición a Descartes y Spinoza. En primer lugar está la doctrina de un número infinito de sustancias (más tarde llamadas "mónadas" y compuestos de mónadas) y su principio de que los "cuerpos" deben ser definidos como "extensiones" con una "fuerza motriz", en total oposición a la extensión cartesiana sin movimiento y la extensión spinozista que encarna el movimiento; de ahí que, argumenta, los escolásticos no han estado enteramente equivocados, después de todo, en considerar

a los cuerpos como "formas sustanciales" con alguna relación inherente a las almas.[65] Leibniz sostiene que los cuerpos siempre tienen "fuerza motriz", pero simultáneamente niega, en contraposición a los spinozistas y los epicúreos, que los cuerpos tengan movimiento propio o que el movimiento sea inherente a la materia.[66] Al mismo tiempo, en contra de los escolásticos y coincidiendo con Descartes (y no a diferencia de Newton) declara que el "fenómeno de los cuerpos" y la interacción entre ellos "siempre puede explicarse mecánicamente", excepto en lo que se refiere a la causa original de las leyes del movimiento.[67]

El segundo concepto primario de Leibniz, la idea de los puntos invisibles de energía que más tarde llamó "mónadas", que en sí son inmateriales pero congregadas forman los componentes constitutivos de la materia, proporciona un puente crucial que conecta el orden mecánico de la causa y efecto físicos, que gobierna los cuerpos, con el reino de la voluntad, la vitalidad y el alma, ingredientes o más bien ladrillos de los cuerpos "que no pueden producirse naturalmente" sino que emanan de la bondad y la Providencia de Dios. Con este recurso, "las sustancias simples" o las "almas, o si prefiere un término más general: las mónadas", Leibniz buscó compartir las ventajas de la destrucción de la dualidad de la sustancia de Descartes realizada por Spinoza y al mismo tiempo evitar la trampa fatal de la sustancia única. Las "mónadas" en efecto reemplazan el monismo de Spinoza.

Un tercer concepto clave es la distinción vital de Leibniz, arraigada en su crítica a la *Ética* de Spinoza,[68] entre la "necesidad absoluta" y la "contingencia necesaria". Por un lado, hay una necesidad absoluta de "verdades eternas", tales como las de la geometría, que son conceptual y eternamente inalterables y, por el otro, consecuencias y efectos previstos por Dios, inevitables pero no determinados por propiedades inherentes o movimientos y por lo tanto no "absolutamente necesarios".[69] Con esto y la distinción entre la "necesidad absoluta" de causa y efecto mecánicos (estrechamente relacionada con lo anterior) y la "necesidad moral" de Dios de elegir siempre la mejor de las posibilidades existentes,[70] Leibniz creía que había rescatado el libre albedrío de Dios y la individualidad humana, así como la inteligencia de Dios —de los spinozistas—, al mismo tiempo que afirmaba la causalidad universal y la predictibilidad en la esfera de las cosas físicas de acuerdo con las leyes mecánicas de la nueva ciencia. De aquí se deriva la reconciliación —exitosa en su mente— de la visión mecanicista del mundo con su famosa doctrina de que Dios ha creado el mejor de los mundos posibles.

La cuarta idea primaria se refiere al origen del movimiento y cómo los cuerpos están imbuidos de "fuerza motriz" que los hace interactuar. Aquí, Leibniz procede en forma paralela a Geulincx y Malebranche al sostener que Dios conserva y produce continuamente la realidad "por una especie de emanación", con la crucial diferencia, no obstante, de que desecha enteramente la dualidad fundamental de Descartes de la mente

y la extensión.[71] De esta manera, estipula una Divina Providencia que constantemente interviene en el mundo y en los asuntos de los hombres sin perturbar la aplicabilidad universal de una causa y efecto científicos y, supuestamente, explica al mismo tiempo aquel "gran misterio, la unión del alma y el cuerpo".

Con estas piezas Leibniz avanzó hacia su concepto o visión culminante: la "armonía universal y preestablecida del universo". Todo está causado mecánicamente o decidido por Dios, la Providencia subyace y conserva las leyes universales de la mecánica, todo de acuerdo con la "necesidad moral" que induce al "Ser supremo" a producir el máximo grado de perfección posible. De ahí que la voluntad de Dios, la Providencia y el orden prevaleciente sean moral y contingentemente, pero no "absolutamente" necesarios y determinados por Su bondad. En la *Teodicea*, Leibniz describe la gran diferencia, como él la ve, entre su "armonía predeterminada del universo" y el fatalismo ateísta de Spinoza, comentando que en Spinoza el "imperio de Dios […] no es otra cosa que el imperio de la necesidad, y de una necesidad ciega (como para Estratón), en virtud del cual todo emana de la naturaleza divina, sin que haya ninguna elección en Dios y sin que la elección del hombre le exima de la necesidad".[72]

Con esto, Leibniz, reforzado más tarde por Wolff, surge como uno de los más grandes contendientes para el terreno medio en la "guerra de filosofías" de la Alta Ilustración europea. ¿Pero realmente había demolido Leibniz el edificio de Spinoza? De acuerdo con los newtonianos ingleses, especialmente Samuel Clarke, con estas ideas él no se había liberado en modo alguno de los oscuros e impresionantes escollos de la "necesidad absoluta" mecanicista. Pues en sus definiciones, dado que Dios necesariamente existe y es omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno, es difícil ver cómo Él puede no estar más que "necesariamente" impelido a crear o determinar lo mejor.[73] "Las necesidades moral e hipotética —insiste Clarke— son solamente metáforas y, en rigor filosófico, no son en realidad necesidad en absoluto."[74]

Con todo, el punto de Leibniz es precisamente que el decreto de Dios no es una elección ciega sino una elección conocedora y consciente. Sin duda es muy convincente y está muy bien argumentada la crítica de Clarke a Leibniz, pero también es verdad que Leibniz avanzó más de lo que probablemente podía hacerlo cualquier otro filósofo en el camino a la desaparición de las fuerzas mágicas, la creencia supersticiosa y la contingencia en el universo tradicional del hombre, al tiempo que preservaba la voluntad e inteligencia divinas y la Providencia. Si uno acepta los hallazgos de las matemáticas y las ciencias, entonces Dios no puede ser omnipotente en un sentido absoluto. Spinoza, señala Leibniz en su *Teodicea*, estaba en lo correcto al "declararse en contra de un poder absoluto para determinarse, es decir, sin ningún motivo; porque esto ni a Dios mismo cuadra"; su error fue empujar este razonamiento al punto de insistir en la validez universal de la necesidad absoluta.[75] La superioridad de su propio sistema sobre los de

Descartes, Malebranche y Bayle, así como el de Spinoza, y su aptitud para defender la religión, la moral y la autoridad tanto política como eclesiástica, creía, residía precisamente en que había "demostrado con bastante claridad […] que ni la presciencia ni la providencia de Dios pueden dañar a su justicia ni a su bondad, ni a nuestra libertad".[76]

XXVII. ANGLOMANÍA: EL "TRIUNFO" DE NEWTON Y LOCKE

1. EUROPA ADOPTA LAS IDEAS INGLESAS

Uno de los rasgos mejor conocidos y de más trascendencia de la Alta Ilustración es un movimiento cultural e intelectual que barrió el continente de Francia a Rusia y de Escandinavia a Sicilia en las décadas de 1730 y 1740. Se lo llamó la *anglomanie* del siglo XVIII, una moda casi universal de las ideas, influencias y estilos ingleses. De pronto, prácticamente todo lo inglés se demandaba en Europa. Por primera vez, la poesía y el teatro ingleses eran ampliamente estudiados. Los diccionarios y gramáticas, raros en el pasado, se volvieron un lugar común. La monarquía constitucional inglesa comenzó a ser ampliamente admirada. Sobre todo, Newton y Locke fueron en casi todas partes elogiados y encumbrados.

El fenómeno es bien conocido y de crucial importancia para la evolución general de la civilización occidental.[1] Con todo, el juego particular de fuerzas intelectuales y culturales que generaron la *anglomanie* de las décadas de 1730 y 1740 no ha sido muy considerado o estudiado. En todo caso, es seguro que hubo al menos dos formas muy diferentes de explicar el fenómeno y relacionarlo con su contexto histórico. Algunos académicos se han inclinado por localizar los orígenes de la Ilustración misma precisamente en aquellas corrientes intelectuales, el newtonismo y el empirismo de Locke, que encabezaron, por decirlo de alguna manera, la conquista cultural británica de Occidente. La noción de que los franceses y otros *philosophes* continentales "miraban a Inglaterra como la fuente de la Ilustración"[2] y que la "moda del deísmo" en Francia era "hija de la *anglomanía*"[3] ganaba plausibilidad desde el indiscutible hecho de que muchos libros proclamaban que la corriente principal de la Baja Ilustración, divulgada en el continente desde la década de 1730, claramente profesaba estar inspirada en las ideas inglesas. De hecho, no es una exageración decir que la contribución intelectual de Voltaire a la Ilustración, distinta de su contribución retórica y literaria, no fue mucho más allá de introducir a Newton y Locke al continente o, como lo describió Paolo Mattia Doria en sus *Lettres philosophiques* (1734), mera "propaganda" de filosofía inglesa.[4] Ciertamente, los *Éléments de la Philosophie de Neuton* (1739), de Voltaire, ejercieron una formidable influencia en la expansión del pensamiento de la corriente principal moderada de la Ilustración, mientras que, intelectualmente, Voltaire no es aquí más que un poderoso e inteligente portavoz del newtonismo.

Con todo, también hay otra, y podría decirse que mejor, explicación. Indiscutiblemente, desde la década de 1730 existió un culto "internacional" al newtonismo y a Locke. La visión de que mientras los "propagandistas de la Ilustración

eran franceses […] sus santos patrones y pioneros eran británicos: Bacon, Newton y Locke, tenían tan espléndidas reputaciones en el continente que casi opacaron las ideas revolucionarias de un Descartes o un Fontenelle" a primera vista parecía totalmente sustentada por el elogio de D'Alembert a estos pensadores ingleses en su *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia*. Si Spinoza consideraba negativamente a Bacon como un filósofo que "habla de este tema con absoluta confusión y no prueba casi nada",[5] D'Alembert elogia a Bacon como alguien tan grande que "estamos por considerarle el más grande, el más universal y el más elocuente de los filósofos".[6] Pero el hecho mismo de que sea D'Alembert quien dice esto antes de continuar elevando a Newton y a Locke a los cielos, mientras ignora mayormente a otros pensadores modernos, es un indicio de que no todo es como se ve en la superficie.

Pues además del hecho obvio de que no se puede hacer un mayor uso de Bacon, D'Alembert estaba totalmente convencido de que la sociedad necesitaba dos niveles distintos de ideas, uno compuesto de filosofía popular para ilustrar a un público amplio pero no sofisticado y el otro, completamente diferente, consistente en la verdad filosófica como la cultivaban los *philosophes*, tales como él y Diderot. Mientras que públicamente los proclamaba como héroes de sabiduría y estatura incomparables, en privado, entre sus amigos e íntimos, D'Alembert —y aún más Diderot— era altamente crítico de mucho de la filosofía de Locke y rechazaba elementos clave de Newton.[7] Uno debe tener en mente que la *Encyclopédie* se produjo en medio de una tensa atmósfera intelectual e ideológica, bajo la amenaza constante de supresión proveniente sobre todo de la Iglesia y el *parlements* —pero por momentos también de secciones de la corte real—, que pendía sobre ella.[8] Debían hacerse declaraciones afirmativas sobre sus implicaciones doctrinales, sobre todo en su prefacio, para despejar los miedos de la Iglesia y el Estado que de ninguna manera encajaban necesariamente con las visiones de sus compiladores. Pues el punto crucial sobre Newton, Locke y Bacon era que desde la década de 1730 estos pensadores se consideraban en todas partes, incluso entre los sectores más reaccionarios de la Iglesia francesa y la Inquisición española y portuguesa, escritores intelectualmente inofensivos, innovadores tal vez, pero enteramente defensores de la religión revelada, la Providencia y el orden social y político.

Además de Voltaire y Maupertius, indudablemente hubo otros *philosophes* de mediados de siglo, como el abad Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780), a quienes Voltaire introdujo las ideas inglesas y se convirtieron en auténticos entusiastas de la filosofía empirista inglesa —al menos inicialmente—. El *Traité de systémes* (La Haya, 1749), de Condillac, consuma eficazmente el descrédito de las "ideas innatas" y los "sistemas abstractos", entre ellos los de Malebranche, Leibniz y Spinoza, que Locke y en especial Le Clerc (pero también de Vries, Hartsoeker, Regius y otros) habían comenzado. Empero, la defensa que hace Condillac de Locke, en donde insiste en que las ideas no

nos permiten conocer las cosas como son, sino meramente como las percibimos, es decir a través de las impresiones de nuestros sentidos y por tanto relativas a nosotros mismos, pronto trascendió a Locke y reveló ciertas implicaciones potencialmente radicales que no se les pasaron a los contemporáneos. Crucial en Locke es la dicotomía de la "sensación" y la "reflexión". Si bien todo el conocimiento nos llega a través de la percepción de los sentidos, Locke todavía argumenta a favor de un poder innato, no material, clasificador de la mente que organiza las experiencias pasivas de los sentidos. En su *Traité des sensations* (1754), Condillac elimina esta dualidad de modo que la reflexión mental y el análisis también se siguen directamente de la impresión de los sentidos.[9] La "psicología sensacionalista" resultante contribuyó apreciablemente a una concepción puramente materialista del hombre que progresó en las mentes de pensadores radicales como Diderot y Helvétius.

De manera paradójica, mientras Condillac en su apariencia lockeana hacía más que ningún otro pensador del siglo XVIII por desacreditar el sistema de Spinoza, al mismo tiempo le otorgó un nuevo contrato de vida. Superficialmente, parecía estar en lo correcto al declarar, en su refutación de 70 páginas a Spinoza, que había ideado una manera más efectiva de matar al demonio que Houtteville, Denyse, Jaquelot, Régis, Lamy y todos sus predecesores juntos: bajo sus criterios rigurosamente empiristas, era tanto una pérdida de tiempo debatir las ideas de Spinoza como ponerlas en primer lugar.[10] Su sistema, insiste Condillac, "no tiene significado alguno".[11] "Me cuesta trabajo creer —concluye de manera impresionante— que sus demostraciones encierran ninguna otra cosa que palabras."[12] Condillac se regocija humillando y ridiculizando a los filósofos sistemáticos, "más poetas que filósofos" y mostrando que es el orgullo del hombre "el que les impide percibir los límites de su espíritu".[13] Con todo, al fusionar el cuerpo y la mente, y reducir la mente a la pura percepción de los sentidos, también contribuye poderosamente a conformar la ideología materialista de un grupo de pensadores radicales de mediados de siglo a quienes Diderot llama los "nouveaux Spinosistes": los pensadores que revivían el sistema de Spinoza de una forma moderna identificando precisamente el alma con los sentidos y el movimiento con la materia.[14]

Si el sistema de Condillac, y aquellos segmentos de d'Alembert y Diderot que coincidían con él, provenía de Locke y Newton, los elementos más esenciales del pensamiento de Diderot, como del de La Mettrie, Helvétius y d'Holbach, tales como la fusión del cuerpo y la mente, la negación del "libre albedrío", el determinismo moral y el materialismo, estaban enraizados en las tendencias radicales europeas de finales del siglo XVII. Fontenelle, en forma similar, evita el empirismo newtoniano y lockeano, y permanece menos "cartesiano incorregible", como ha sido llamado, que un materialista y mecanicista sistemático que se opone a la insistencia newtoniana en que es imposible comprender las causas finales y que el mundo material depende de la normatividad

divina.[15] Esto demuestra sin lugar a duda no sólo que había varias raíces intelectuales en la Ilustración, sino también que en realidad no había un rompimiento fundamental que separara la Baja Ilustración de mediados del siglo XVIII del fermento filosófico general europeo de finales del siglo XVII.[16] En cambio había un alto grado de continuidad, pero con un elemento (el cartesianismo) que estaba siendo erradicado y un equilibrio cambiante de las fuerzas constitutivas internas.

En consecuencia, la anglomanía de las décadas de 1730 y 1740 no desempeñó un papel tan decisivo en la generación de la Ilustración como en formar un segmento particular, aunque importante, de la corriente moderada. La moda por las ideas inglesas no era una precondición para un avance general hacia modos más modernos y "científicos" del pensamiento, como con frecuencia se ha declarado, sino más bien un resultado transitorio de un equilibrio cambiante de fuerzas filosóficas de importancia más limitada. Sobre todo, es esencial investigar cuidadosamente la coyuntura y las circunstancias de la *anglomanie*. Cuando uno lo hace, comienza a ver que el fenómeno emanó de un rompimiento del cartesianismo y el *Malebranchisme*, y la necesidad, percibida como apremiante en la década de 1720, de contar con defensas más sólidas contra el avance de la Ilustración radical.

El rasgo crucial del newtonismo era su habilidad no sólo para acomodar la teología, sino para avanzar más allá de Boyle en integrar la ciencia experimental en un marco absoluto de racionalidad matemática. De hecho, el newtonismo británico e internacional constituye una forma enteramente nueva de asociación triangular entre la ciencia, la filosofía y la teología, mientras simultáneamente desacredita la búsqueda filosófica de las causas finales. Si el mismo Newton no necesariamente admite todo lo que sus discípulos como Bentley, Clarke y Whiston promulgaron en su nombre, ya sea en el púlpito o en forma impresa, el proyecto de integrar sus hallazgos científicos en una agenda filosófico-teológica más amplia indudablemente recibió su apoyo incondicional y aprobación, como lo hizo también su propio impulso, y el de sus seguidores, de ir más allá del empirismo científico más tentativo de Boyle.[17] Newton en efecto abandonó la extrema cautela de Boyle en relación con las pruebas y la derivación de conclusiones en la ciencia experimental y buscó apuntalar las probabilidades demostradas por medio de la experimentación para convertirlas en certezas teóricas por medio de las matemáticas y la racionalidad matemática.

No obstante, Newton reivindica la certeza teórica basada en las matemáticas tanto como en la experimentación sólo dentro de límites estrictos y empíricamente conformados. Su demostración de las fuerzas de atracción o gravitación a través de los espacios vacíos para los que no había una causa discernible, su insistencia en la pasividad y la inercia de la materia, y la ausencia evidente en su sistema de fundamentos suficientes para una autorregulación del universo, proporcionaron un vínculo aparentemente integral

e irrompible entre la ciencia y la teología.[18] La "gravitación", insiste, no es innata a la materia ni una "causa sin causa". El "poder universal de la gravedad —como lo expresa Whiston— que es el mismo en todos lados a todas horas y para todos los cuerpos" es sin lugar a duda "enteramente no mecánico o está más allá de los agentes materiales cualesquiera que fueran".[19] De ahí que para Newton, la gravedad sea un poder que emana directamente de Dios, y que la Providencia incesantemente conserva y regula al universo.[20] La materia, el movimiento y las leyes matemáticas de la naturaleza, en tanto podemos determinarlas, consecuentemente se originan en la voluntad y el poder del Todopoderoso.[21]

La conclusión inequívoca, o al menos esto les parecía a los newtonianos, era que este "Dios supremo o Creador y preservador del mundo, autor del poder de la gravedad y de todos los otros poderes no mecánicos del universo como un agente libre, de ninguna manera limitado por alguna necesidad o destino, no podía actuar más que por elección y de acuerdo con su propio placer".[22] La humanidad, sostiene Whiston, tiene todas las razones para agradecer a Newton sus descubrimientos, pues si hubieran estado los pensadores ateístas en lo correcto con su "rígida fatalidad y necesidad" y hubiera faltado la atribución de la elección divina, el "Ser supremo estaría ahora por debajo de la humanidad, sería una mera fatalidad y no merecería ningún tipo de veneración, amor o gratitud por parte de sus criaturas".[23] Parecía que los "artificios metafísicos" de "estos extraños razonadores como Hobbes y Spinoza" habían sido totalmente derrotados por la nueva filosofía cristiana de Newton y los "más sencillos experimentos, observaciones y demostraciones de la naturaleza".[24] Ha quedado demostrado que Dios es "un ser inteligente y omnisciente", el arquitecto divino que ha impartido al mundo su maravilloso diseño y orden sistemático.[25]

Una de las grandes fortalezas del newtonismo resultó ser su capacidad sin paralelo de atraer tanto a teólogos cristianos como al campo de los deístas moderados o providenciales, de hecho, su facultad para tender un puente entre los dos.[26] Para Thomas Morgan, deísta providencial, Newton no sólo era "un hombre del más elevado y extraordinario genio", sino el científico que había probado definitivamente que las leyes mecánicas de la naturaleza "no son esenciales o poderes inherentes y propiedades de la mera materia pasiva que deban provenir de alguna causa extrínseca, activa e inteligente que actúe permanentemente sobre la materia".[27] Una segunda gran fortaleza era que ponía a Dios, la Providencia y por lo tanto a la teología en un lugar central para cualquier entendimiento apropiado de la ciencia y la naturaleza, eliminando por este medio no sólo el mecanicismo puro de los cartesianos, sino también todos los sistemas mecanicistas y materialistas. El cartesianismo y el spinozismo habían amenazado con hacer zozobrar todo. "Atribuir la fuerza y energía universales —como lo expresa Morgan—, por medio

de la cual todo el mundo material actúa y se mueve incesantemente, a la mera materia pasiva como si fueran poderes y propiedades esenciales inherentes de los cuerpos mismos, es en efecto excluir a la Deidad del universo."[28] El newtonismo aparentemente elimina la amenaza: a partir de Newton es virtualmente imposible, afirma Morgan, creer que la materia y el movimiento "son eternos y necesarios, y esto sin ninguna sabiduría original, artilugio o diseño, sin un agente superior *a priori* o diseñador o por el mero revoltijo fortuito o concurso accidental de átomos establecidos en un universo o sistema de seres como el que ahora vemos".[29]

Otra gran fuerza del newtonismo era que el "dominio global de Dios" y la noción del ordenamiento del mundo constantemente regulado y supervisado por Dios inevitablemente impartían un grado de legitimidad al orden de cosas existente en la sociedad y también en la política. Si Dios regula el movimiento, la gravedad y la continuación del sistema planetario, parece difícil pensar que Él no sea también el administrador, diseñador y regulador de la monarquía y la jerarquía social. Entonces, en política el newtonismo alentaba, por lo menos, una actitud pasiva, si no una activa veneración a las instituciones y estructuras existentes de autoridad, un mensaje que al menos algunos newtonianos no tardaron en subrayar.[30] De ahí que el newtoniano Nehemiah Grew, en su *Cosmologia sacra* (1701) dedicada a William III, sostuviera que la monarquía es inherente al "orden natural y el gobierno divino del mundo". De hecho, las verdaderas repúblicas son una imposibilidad. Pues incluso aquellas que existen en Europa son repúblicas sólo de nombre y "todas ellas se centran en aquello que en efecto es real: como las Provincias Unidas en su Stadholder y los venecianos con su Doge".[31]

Nadie podía discutir la grandeza de Newton como científico, si bien Huygens consideraba que el principio de atracción era "absurdo" y Hartsoeker (quien públicamente rechazó el cartesianismo y el leibnizismo, así como el spinozismo) persistió en sostener que "todo lo que el señor Newton propone en lo tocante a la atracción mutua de los cuerpos no está fundamentado" y que uno de ninguna manera puede usar su concepto de la gravedad para explicar los movimientos de los cuerpos celestes.[32] Sin embargo, no pocos pensadores de la Alta y la Baja Ilustración rechazaron el newtonismo como sistema general y buscaron darle a Newton, el filósofo y el teólogo, su justa medida, no sólo simpatizantes de las "ideas innatas", cartesianos y malebranchistas, sino también otros que consideraban que la relegación de Newton de la razón filosófica intelectual era social y (a veces también) políticamente regresiva.

Después de 1720, el cartesianismo y el *Malebranchisme* perdieron su dinamismo, pero esto todavía dejaba tres poderosos bloques filosóficos compitiendo por la hegemonía: la concatenación lockeana-newtoniana, el sistema leibniziano-wolffiano y la Ilustración radical. Los dos últimos resultaron fértiles en la crítica a Newton. Los radicales rechazaron rotundamente las implicaciones más amplias del newtonismo como

sistema. Así, Diderot en su *Interprétation de la nature* (1754) argumenta que el movimiento, que incluye la gravedad, es inherente a la materia, con lo que levanta el espectro de Spinoza y acusa a Newton de "obscurité".[33] "Le sublime Newton" pudo haber sido un experto científico, señala d'Holbach, pero cuando se trata de filosofía, teología y política apenas era un niño.[34]

Leibniz, en sus *New Essays* (1703-1705), fue el primer pensador continental que apreció en su totalidad el formidable poder de la fórmula Newton-Locke en la disputa por dominar la base media de la Ilustración. Él aprobaba sin reservas la filosofía experimental y los métodos matemáticos de Newton. Sin embargo, sus objeciones también eran fundamentales y lo llevaron a considerar el newtonismo no sólo intelectualmente limitado sino una amenaza real a la sociedad.[35] Durante los últimos dos años de su vida (1715-1716), se vio implicado en una laboriosa disputa con Samuel Clarke, quien actuaba en defensa de Newton, en la que el pensador alemán se unió a los cartesianos, Huygens y Hartsoeker en su rechazo a la concepción de la gravedad de Newton, la que consideraba una explicación falaz, no más que un sistema de relaciones matemáticas elevadas a leyes que no ofrecían más causa para el fenómeno físico que la del propio Dios. Esto, Leibniz, al igual que Hartsoeker, lo ve como una mera conjetura, equivalente a reintroducir una "cualidad oculta escolástica" en la filosofía pues "todo lo que no puede ser explicado por la naturaleza de las cosas creadas es milagroso".[36] Tampoco estimaba la idea de Newton de que existía una necesidad incesante de intervención divina para "corregir" los desequilibrios y discrepancias que surgían de las leyes de la naturaleza: "M. Newton y sus seguidores tienen también una opinión muy graciosa acerca de la obra de Dios. Según ellos, Dios tiene necesidad de poner a punto de vez en cuando su reloj. De otro modo, dejaría de moverse".[37] Leibniz veía poco mérito en la insistencia de Newton (y Boyle) de que la filosofía mecánica tiene límites definitivos y no puede explicar todos los misterios de la naturaleza.

Otras diferencias eran la vieja pelea sobre si era posible o no un vacío en la naturaleza, posibilidad que los newtonianos afirmaban y Leibniz (y nuevamente Hartsoeker) rechazaban, y la disputa en torno a la concepción de Newton (y Boyle) de que el espacio y el tiempo tienen una existencia absoluta, independiente de los cuerpos.[38] La noción de Newton del espacio absoluto "sin relación con nada externo" fue firmemente repudiada por Leibniz, quien sostenía que el espacio no es nada en sí, sino meramente el orden en el que los cuerpos celestes se mueven en relación unos con otros, de modo que si Dios revirtiera el orden del universo, de la izquierda a la derecha, sin cambiar nada más, todo permanecería como antes; mientras que, siguiendo la "suposición quimérica [de Newton] de la realidad del espacio en sí mismo, todo sería totalmente al revés".[39] En opinión de Leibniz, todo esto, agravado por el empirismo de Locke que deja enteramente en duda si el alma es material o inmaterial, se suma a un

confuso embrollo, mezcla de ciencia con sinsentido filosófico, de tal modo que se aparta notablemente del principio profesado por el propio Newton de mantenerse estrictamente dentro de los límites de la filosofía experimental.

Clarke contraataca en defensa de Newton con algunas réplicas muy pertinentes. En particular, cuestiona que Leibniz realmente salvaguarde, como él declara, la Divina Providencia de los ateístas y los radicales.[40] Leibniz propone que el mundo actual es "el mejor de los mundos posibles" dado que Dios es omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno, y en consecuencia se guía por su propia naturaleza para crear lo mejor. Pero entonces ¿cómo puede Dios ser libre de escoger? En su *Teodicea*, Leibniz diferencia escrupulosamente entre la "necesidad absoluta" y la "necesidad moral", declarando que para Dios es moral, pero no "absolutamente necesario" crear y conservar el mejor mundo posible.[41] Pero Clarke, al igual que los alemanes antiwolffianos más tarde, desestima esto como un mero truco de palabras, un recurso de determinismo absoluto sin admitirlo.[42] En efecto, Clarke acusa a Leibniz de unirse subrepticiamente a los radicales y hacer de Dios "no un sujeto activo, sino pasivo, lo que supone no ser en modo alguno un Dios o un ser providente",[43] una acusación vinculada integralmente a la disputa sobre la naturaleza del espacio y el tiempo. Para Newton y Clarke la existencia de un "espacio extramundano no es imaginari[a] (si el mundo material es de dimensiones finitas), sino real".[44] Puesto que, si el espacio no es independiente de los cuerpos, entonces el universo material no puede ser móvil o finito y en ese caso "evidentemente se sigue que Dios ni puede ni podría jamás poner límites a la materia y, por lo tanto, el universo material no solamente debe ser ilimitado, sino también eterno" y por lo tanto independiente de Dios.[45] Esto le daría la victoria a Spinoza.

Siempre alerta a los nuevos desarrollos importantes, Leibniz fue el primer pensador en el continente en comprometerse seriamente con Newton y Locke. Aun así, sería un error declarar que Leibniz consideraba que el incipiente conflicto entre su sistema y el newtonismo, que en todo caso en 1711 estallaría con toda su fuerza, era la batalla más apremiante en la arena intelectual europea de la época. Pues los *Nuevos ensayos* permanecieron sin publicarse, mientras que en una de las obras más importantes publicadas en los últimos años, la *Teodicea* (1710), la principal prioridad de Leibniz no era confrontar a Newton y a Locke, sino derrotar a Spinoza y a Bayle.[46]

2. Locke, el newtonismo y la Ilustración

Tanto en la historiografía moderna como en la retórica de la corriente principal de la Baja Ilustración existió una tradición de impresionantes declaraciones de la influencia de Locke en la Ilustración europea en general que necesita incuestionablemente una calificación y

una ubicación más firme en una perspectiva his-tórica. La influencia de Locke, junto con la de Newton, se difundió a través de toda la Ilustración europea con tal fuerza, e igual capacidad para cambiar las ideas, que "los hombres podrían muy bien sentir que habían cruzado el umbral de una nueva era".[47] Locke incluso ha sido llamado el "filósofo más influyente de los tiempos modernos".[48] Ciertamente, Voltaire en sus *Lettres philosophiques* glorifica a Locke y también a Newton como las dos figuras titánicas que lideraron los fundamentos intelectuales de la nueva era, pero Locke más que todos porque fue él quien había "Demolido las ideas innatas".[49] Así como Newton fue el fundador de la física moderna, sostiene D'Alembert en su *Discurso preliminar*, Locke es el creador de la filosofía "metafísica" moderna.[50]

Con todo, hasta la década de 1730 la recepción europea de Locke y Newton fue demasiado vacilante y lenta como para constituir un problema histórico significativo por sí mismo.[51] Lejos de avanzar triunfalmente, antes de finales de la década de 1720 el newtonismo apenas era conocido en Francia. Más allá del círculo de Le Clerc en Holanda y de Leibniz, durante unas cuatro décadas el empirismo de Locke figuró sólo periféricamente en el debate intelectual europeo. Desde luego, uno no esperaría que el texto inglés abundara en las bibliotecas continentales. Pero la traducción francesa, preparada con la asesoría de Locke por el hugonote Pierre Coste (1668-1747), fue publicada bastante tardíamente, apenas 12 años después del *Abrégé* de Le Clerc, en Ámsterdam en 1700. Además, incluso esta edición raramente se encontraba en los catálogos de las bibliotecas del siglo XVIII, y si bien apareció una segunda edición traducida por Coste, esto no sucedió hasta cerca de un cuarto de siglo más tarde, en 1723. La versión latina, publicada en Leipzig en 1709, tuvo asimismo poco impacto. La notablemente escasa inclinación de personajes intelectuales destacados para comprometerse seriamente a principios de siglo con la obra de Locke también es sorprendente. Lento en demostrar su ofensa, aunque sí lo estaba, incluso Locke se veía manifiestamente irritado por la estudiada negativa de Bayle a comentar su obra o a considerarlo seriamente.[52] El lugar de Locke en la edición de 1702 del *Dictionnaire* de Bayle es de hecho tan periférico como para resultar casi insultante, y tampoco es del todo improbable que Bayle se haya referido a Locke al pasar como "uno de los metafísicos más profundos del mundo" de manera sarcástica.[53]

Todas las pruebas sugieren que fue la tercera edición francesa de 1729 la que le dio a Locke su estatura continental. Pero incluso entonces sería del todo erróneo suponer que su figura se haya vuelto de pronto inmensamente dominante. Locke recibe una cobertura respetable en la más grande enciclopedia europea de mediados del siglo XVIII, el *Universal Lexicon* de Zedler; sin embargo, el espacio que se le asignó fue menos de un tercio del que se le dio a Spinoza y el spinozismo.[54] Desde luego, se podría objetar que

Alemania fue una excepción en su comparativamente poco interés en Locke en el siglo XVIII, mientras que lo que tendía a haber allí estaba confinado al campo thomasiano y antiwolffiano.[55] Pero nadie puede realmente hacer la misma evaluación sobre su limitada influencia, ciertamente hasta la década de 1730, en relación con Italia, los Países Bajos, Escandinavia y el Báltico. Si bien los Países Bajos fueron la primera nación en el continente en donde la ideas inglesas llegaron a dominar la Alta Ilustración, hasta mediados de la década de 1720, e incluso entonces, el papel de Locke se mantuvo bastante marginal.[56] Willem Jacob 's-Gravesande, el profesor de Leiden que hizo más que nadie en promover el triunfo de la filosofía inglesa y la ciencia en la corriente principal de la Ilustración holandesa en la década de 1720, fue esencialmente un newtoniano que no le prestó atención a Locke hasta la década de 1730 e, incluso entonces, no le dio mucha importancia a sus ideas.[57]

Mientras tanto, en Roma, Celestino Galiano, el arquitecto del gran avance lockeano-newtoniano en Italia, leyó por primera vez los *Ensayos* de Locke en una traducción de Coste “poco antes de 1710”.[58] Sin embargo, su propia presentación de Locke permaneció sin publicar y antes de la década de 1730 hizo muy poco o ningún intento de publicitar a Locke en su correspondencia filosófica. Ludovico Antonio Muratori, bibliotecario del duque de Modena durante medio siglo y uno de los voceros más destacados de la reforma católica moderada y la Ilustración en Italia, se mantuvo obstinadamente en su perspectiva cartesiana inicial, incluso en la dualidad de la sustancia de Descartes, y atacó públicamente la filosofía de Locke en su *La filosofia morale* (1735).[59] Por su parte, Vico,[60] al igual que Giannone[61] y muchas otras luminarias de la Alta Ilustración europea, se refieren a Locke sólo en forma superficial, y cuando lo hacen es de manera desfavorable. Paolo Mattia Doria afirma convincentemente, en el prefacio a su *Difesa della metafisica* (Nápoles, 1732), que fue en la edición de 1723 de la traducción de Coste y específicamente en la de 1729 que se desató el *furore Lockense* en Italia, el cual él se aprestaba a rebatir ahora;[62] un señalamiento que apoya la conclusión de que la ubicación de los *Ensayos* de Locke en el Índice papal en 1734 refleja su incapacidad de ejercer una influencia notoria en la vida intelectual italiana antes de la década de 1730, y lo mismo ocurrió en Francia.

Esto no niega que para la década de 1740 los *Lochisti*, como los llama Doria, no fueran una fuerza potente en el debate intelectual italiano, un hecho impresionante si uno piensa que apenas unas décadas antes las ideas de Locke habían sido sospechosas no sólo para los católicos y los anglicanos de la alta Iglesia, sino también para teólogos latitudinarios como el obispo Stillingfleet. Con todo, Locke continuó enfrentando la enérgica oposición de la corriente moderada y de los tradicionalistas, en especial debido a que deja incierta la inmortalidad del alma y asegura que al menos existe la posibilidad de que haya materia pensante.[63] Pese a estas serias reservas, al final fue eficazmente

llevado a la arena italiana, como podemos ver en la extraordinaria disertación "contra los *fatalisti*", publicada en Luca en 1744 por el profesor pisano de historia de la Iglesia y las Escrituras, Tommaso Moniglia, debido a su utilidad para afirmar la autoridad, la tradición y la religión revelada en contra de las tendencias más radicales de la Ilustración.[64] Moniglia rechazó indignado los puntos de vista lockeanos de Doria y Muratori.[65] Muchas personas en Italia están preocupadas por la enorme influencia que de pronto acumulan Locke, Newton y sus seguidores, asegura, pero están equivocados en su temor. Pues las ideas de Newton y Locke son, en realidad, una gran bendición, insiste, al representar no sólo el mejor escudo disponible para la Revelación y la filosofía cristiana, sino un puntal indispensable para el orden social y político. Puesto que la tranquilidad pública, así como la del individuo, "requiere la veneración absoluta de Dios y la fidelidad al príncipe, de modo que existe un vínculo muy estrecho entre estas dos obligaciones vitales".[66] El tema central en el debate filosófico contemporáneo, sostiene Moniglia, es defender la Divina Providencia, el libre albedrío humano y una mora-lidad absoluta del "bien" y el "mal", de los estragos del fatalismo ateísta. El inestimable valor de la epistemología de Locke, argumenta, es precisamente que éste excluye los sistemas metafísicos de los *fatalisti*.[67] Newton, "cuya visión en relación con la libertad del Hombre y de Dios, como las expone Voltaire, es mucho más correcta que la de Leibniz o la de Collins", es acogido con la misma calidez, como también Le Clerc y Jaquelot, por el papel que cumplen en apoyar la Divina Providencia y el libre albedrío.[68] Más extraordinario aún es que en ese momento Voltaire todavía podía ser elogiado abiertamente por sus servicios a la religión: después de todo, señala Moniglia, fue su intervención lo que hizo progresar decisivamente la influencia de Newton en Europa.[69]

Empero, si bien el formidable avance de Locke y Newton después de 1730 animó a muchos, la batalla todavía no había terminado y aún quedaba espacio para una gran ansiedad. En primer lugar, el continuo vigor del *Leibniziani* en Italia estaba impidiendo el triunfo completo de Locke y Newton y dividiendo peligrosamente a la base media. En segundo lugar, apunta Moniglia, la lucha incesante entre las principales ramas rivales del pensamiento cristiano contemporáneo estaba permitiendo que la depravada enseñanza de los *Spinosisti* no sólo sobreviviera, sino que prosperara y creciera, en buena medida empujada por los insidiosos Toland y Collins.[70] Aunque amigo de Locke, Collins, de acuerdo con Moniglia, se opone totalmente a su filosofía, así como a la religión revelada, y es, de hecho, un "spinozista". Moniglia, quien a diferencia de Concina, Genovesi, Doria y Vico parecía carecer de conocimiento de primera mano de la obra de Spinoza, expone a Collins como el principal representante surrogado del *Spinosismo*. Pues Collins, al igual que Spinoza, destruye la creencia en el libre albedrío y la Divina Providencia.[71] Los *Spinosisti*, sermonea Moniglia, "insultan de modo insolente a todas las sociedades,

todas las autoridades, todos los principios, el Cielo y la tierra, ridiculizando las leyes, todos los códigos de costumbres y todos los edictos que las sostienen".[72] El spinozismo, dice, encierra el abandono de "toda la felicidad común por el interés y las pasiones de los individuos".[73] De hecho, el spinozismo significa "la total revolución en las ideas, en el lenguaje y en los asuntos del mundo. ¡Qué vergüenza! ¡Qué portento!"[74] Una revolución en las ideas primero y luego en todo lo demás. De ahí que Moniglia, al igual que Concina y Lucchi, considerara vital no sólo para defender la religión, sino "de gran importancia también para la preservación de los Estados que el spinozismo se entienda mejor de lo que se entiende"; pues "todos los pueblos en los que se alza se ven amenazados por su destrucción inmanente y se precipitan a sus ruinas a paso rápido".[75] Gracias al cielo, los gobiernos de los principados de Italia se están oponiendo activamente a la propagación de la influencia *spinosisti*, haciendo más rigurosa la censura y tomando duras medidas en contra de los fatalista, pero con seguridad la lucha será larga y ardua.

En su último tratado sobre la situación filosófica en Italia, publicado en Padua en 1750, Moniglia nuevamente elogia a Newton y a Locke, celebrando la difusión de sus ideas en todas partes.[76] Con todo, pese al progreso universal del newtonismo, también se estaba expandiendo un materialismo ateo enraizado en Spinoza, y la guerra de filosofías en Italia crecía más amarga e implacable que nunca. Un rasgo particularmente preocupante de la situación, desde su punto de vista, era el implacable antagonismo entre los simpatizantes de Newton y Locke por un lado, y los de Leibniz y Wolff por el otro. Cada uno de estos bloques científico-teológico-filosóficos era simplemente demasiado poderoso para ser erradicado por el otro. En tales circunstancias, persistir en la lucha significaba debilitar a ambos, una lúgubre perspectiva cuando en el último análisis los dos tenían la misma meta: destruir el spinozismo.[77]

Las ideas de Newton y Locke constituían no sólo el principal elemento sino también por mucho la mayor parte de la *anglomanie* intelectual de las décadas de 1730 y 1740. Si bien Newton y Locke con el tiempo adquirieron espléndida reputación en el continente, su transmisión en francés y latín fue un proceso lento e indeciso que, como regla, fuera de Clarke y Bentley, le dio poco renombre a las muchas figuras secundarias que atestaban el campo newtoniano-lockeano en Gran Bretaña. En Europa, fueron más que nada los expositores y comentaristas italianos, alemanes y en especial franceses y holandeses quienes llevaron al triunfo a Locke y Newton, de modo que los nombres británicos menores permanecieron en su mayoría desconocidos. En el continente, los "newtonianos" más celebrados de las décadas de 1730 y 1740 eran con frecuencia nombres casi desconocidos en Gran Bretaña. No atípicamente, Voltaire, en sus *Elementos*, le recomienda a los lectores interesados en profundizar su conocimiento en newtonismo que consulten cuatro guías exhaustivas, dos de la cuales eran de los académicos holandeses 's-Gravesande y Petrus van Musschenbroek.[78] Un newtoniano

discutiblemente aún más eminente a nivel internacional era un tercer holandés: Bernard Nieuwentijt.

El predominio del pensamiento inglés en la Alta Ilustración, entonces, fue menos evidente y menos universal de lo que comúnmente se supone. Sin duda (pero también irónicamente), mucho del éxito alcanzado por las ideas inglesas, que comenzó a finales de la década de 1720, se dio en España y (con el tiempo) Portugal, países que, no obstante, no eran muy admirados en el resto de Europa por sus logros intelectuales. Newton y Locke en efecto disfrutaban de un vasto "triunfo", pero sólo desde la década de 1730 y únicamente dentro de una rama de la Ilustración moderada "providencial". Sin duda, Voltaire exageró cuando le aseguró a Horace Walpole en 1768 que fue él quien inició el culto de Locke en su país y que antes de sus *Cartas filosóficas* de 1734 prácticamente nadie en Francia había escuchado hablar de él.[79] Con todo, la declaración de Voltaire no carece de verdad en buena medida: Locke simplemente no fue muy importante en la Alta Ilustración hasta la década de 1730. Declarar que las ideas inglesas fueron la principal inspiración de la Ilustración europea es entonces distorsionar severamente el registro histórico y crear una noción errónea del equilibrio de fuerzas filosófico de mediados del siglo XVIII. Es sabido que los neocartesianos y el *Malebranchisme* prácticamente habían colapsado para 1730, pero esto tan sólo redujo la anterior lucha cuadrangular a la hegemonía de una triangular. La realidad era que a excepción de la propia Gran Bretaña (y España y Portugal), la construcción newtoniana-lockeana era poderosamente resistida por los otros dos principales contendientes: los leibnizianos-wolffianos y la Ilustración radical, y fuera de Gran Bretaña raramente adquirieron nada ni remotamente similar a la preponderancia general indiscutible tan frecuentemente reclamada para ella. La filosofía wolffiana, lejos de estar confinada a Alemania, ganó el primer lugar en Suecia, Rusia y el Báltico,[80] y luchó contra el newtonismo hasta llegar a un arduo punto muerto en Suiza e Italia.[81] Incluso en Francia, como revela la contracorriente de la *Enciclopedia*,[82] la posición en la década de 1750 fue menos una de clara superioridad de las ideas lockeanas y newtonianas que una tensión continua en la cual los pensamientos wolffiano y radical permanecieron presentes como poderosos contendientes. En París, el clima intelectual espectacularmente inestable fue muy bien caracterizado a finales de la década de 1730 por d'Argens, quien hace que uno de sus visitantes chinos observe que "los sistemas filosóficos se siguen unos a otros con tanta rapidez como las modas en los peinados de las mujeres y se deshacen con igual facilidad".[83]

XXVIII. EL ESCENARIO INTELECTUAL EN ESPAÑA Y PORTUGAL

DESDE la década de 1680, la difusión en España y Portugal del cartesianismo, el *Malebranchisme* y otras ramas de la Nueva Filosofía generó una profunda confusión intelectual seguida por un proceso de esporádica renovación que culminó, alrededor de 1750, con el surgimiento, en sus rasgos esenciales, de una forma de Ilustración característicamente ibérica. Este tumultuoso proceso transformó no sólo el debate filosófico, sino todo el entretejido de medicina, ciencia y educación superior ibéricas, y tuvo ramificaciones importantes también en la América hispana y en Brasil. Además, a pesar de tener varios sellos típicamente locales, esta agitación intelectual ibérica estuvo estrechamente relacionada con el fenómeno más amplio que absorbió a Europa en su conjunto. De hecho, formaba parte integral de una contienda general de cinco esquinas por la supremacía: el aristotelismo, el neocartesianismo, el leibnizismo-wolffismo, el newtonismo y la Ilustración radical, que se desarrolló en todo el resto de Europa con la excepción parcial de Gran Bretaña, en donde faltaban el segundo y el tercer componentes.

En las primeras etapas, las ideas extranjeras se introdujeron al mundo de habla portuguesa e hispana principalmente desde Nápoles, Roma y el sur de Francia. Empero, el rasgo decisivo y también inusual tanto en España como en Portugal fue el eclipse prácticamente total de las primeras cuatro ramas hasta la década de 1730 y el abrumador triunfo del empirismo británico en una medida inigualable en otras partes. Si existió una parte de Europa continental de la cual se pueda decir con justicia que las ideas empiristas inglesas casi expulsaron completamente toda otra modalidad competidora de la Ilustración, ésta fue la Península Ibérica.

En las décadas de 1650 y 1660, cuando rebeldes intelectuales tales como Juan de Prado y Orobio de Castro dejaron España, todavía no había allí un desafío abierto a la autoridad, la fe o el aprendizaje tradicional. Magalotti, quien acompañó al príncipe Cosimo a España en su visita de 1668-1669, informó a Florencia en noviembre de 1668 que los libros españoles no contenían absolutamente nada fuera de la "teología escolástica y medicina obsoleta que se encuentra en las obras de Galeno".[1] Las primeras conmociones de la Ilustración española, esto es, el ataque inicial al escolasticismo y la medicina galena, apenas comenzó en las décadas de 1680 y 1690 en Valencia, Sevilla y Madrid. De acuerdo con Matheo Diego Zapata (*ca.* 1665-1745) —junto con Feijóo y Piquer, una de las tres figuras preeminentes de la Ilustración española—, los primeros y más importantes foros de las nuevas ideas en la capital española fueron los "salones o encuentros de *érudits* interesados en el nuevo aprendizaje (entre ellos Álvarez de Toledo,[2] poeta y más tarde bibliotecario de Felipe V) que comenzaron a reunirse

alrededor de 1687 en varios palacios nobles. En Madrid, los principales salones fueron el de Juan Manuel, marqués de Villena (1650-1725), mayordomo real y futuro fundador de la primera Real Academia Española —quien, de acuerdo con Zapata, tenía una excelente comprensión de la filosofía— y el duque de Montellano, un noble que sirvió durante algunos años como presidente del Ayuntamiento de Castilla.[3] En las casas de campo de estos hombres sobresalientes, la filosofía se volvió una fuerza en el corazón de la cultura española. En la de Montellano, subraya Zapata, se debatían intensamente el cartesianismo y el gassendismo, junto con el sistema de Manuel Maignan, aunque "siempre con toda la atención puesta en la pureza de nuestra fe sagrada".[4]

En efecto, un rasgo peculiar de la Alta Ilustración española era que la gran eminencia estaba en concordancia con la filosofía de Maignan, un fraile de la Orden de los Mínimos que enseñó filosofía durante muchos años en Toulouse, firme antiaristotélico y defensor de la Nueva Filosofía que, al igual que Descartes, ridiculizaba las "formas sustanciales" y sostenía que las cualidades sensibles de las cosas cambian de acuerdo con los movimientos de las partes de la materia; pero en algunos aspectos también era altamente crítico de Descartes.[5] Su importancia en el contexto español reside en su compromiso con la visión mecanicista del mundo, sin suscribir la rígida dicotomía de las sustancias de Descartes y defendiendo al atomismo en su lugar. También jugaba a su favor su implacable insistencia en que la filosofía no era hostil a la teología ni un camino alternativo a la verdad, sino un complemento indispensable de las enseñanzas teológicas y su escudo protector.[6] Maignan sostiene que, mientras que sólo la teología católica guía al hombre y le enseña la esencia de la verdad, también es esencial lo que él denomina la "filosofía sacra" —con sus pruebas de la existencia de un Dios providencial y del plan de Dios para el hombre y la naturaleza—, sobre todo para rebatir a los no creyentes. Tales obras, como la *Philosophia sacra* (1661) de Maignan, indudablemente tuvieron un profundo impacto en la cultura española, elevando el estatus de la filosofía y forjando una nueva sociedad entre la teología y la filosofía. No obstante, muchos sentían que ésta introducía un elemento preocupante de inestabilidad intelectual y tensión, entre otras cosas porque llevaba a los lectores a comparar las ventajas y desventajas respectivas de Descartes y los atomistas, Gassendi y Maignan.[7]

Para el público lector español más amplio, la nueva era de crisis intelectual fue proclamada en el año 1686 por el profesor de medicina valenciano, Juan de Cabriada (*ca.* 1665-*ca.* 1715), quien entonces ejercía la medicina en Madrid, cuando publicó una *Carta filosófica medico-chymica* que hizo época y estuvo dedicada al conde de Monterrey, presidente del Real Consejo de Flandes, a quien le pide ayuda para difundir los "rayos de la razón" y dispersar las sombras "que tanto se oponen a la luz de la verdad".[8] El libro contenía un prefacio con aprobaciones eclesiásticas que declaraban que los principios de Bacon eran totalmente inofensivos para "nuestra santa fe y las buenas

costumbres". Cabriada, en este duro ataque a los galenistas de España, en el que denuncia las sangrías —entre otras cosas—, rechaza la vieja medicina en su totalidad junto con sus bases filosóficas aristotélicas, remplazándolas por un ferviente elogio a la ciencia "moderna" experimental y la "libertad filosófica".[9] Los principales héroes científicos y filosóficos de Cabriada eran Boyle, Steno, Francesco Redi, Tommaso Cornelio, Leonardo di Capua, Thomas Willis, Thomas Sydenham, Franciscus van Helmont y el profesor de Leiden Dele Boe Sylvius, una lista claramente indicativa de la primacía de las influencias italiana (especialmente napolitana), holandesa e inglesa en su mundo intelectual. Una y otra vez, afirma Cabriada "la razón y la experiencia", y no la "autoridad", como las llaves del progreso científico y médico.[10] Los españoles están vergonzosamente atrasados en filosofía y ciencia, se lamenta, de modo que "como si fuéramos indios [americanos] tenemos que ser los últimos […] de toda Europa".[11] Este texto provocó una agria disputa entre los tradicionalistas y los modernos que se propagó rápidamente por todo el país. El propio Zapata, antes de su conversión al cartesianismo en la década de 1690, atacó a Cabriada y a los nuevos hombres llamándolos "seductores" que minaban la verdad escolástica y amenazaban la fe, así como la *medecina galenica*, la medicina "favorecida por toda la Iglesia católica".[12]

Conducida por hombres como Álvarez de Toledo, Cabriada y, desde finales de la década de 1690, el infatigable Zapata,[13] la Nueva Filosofía hizo notables avances en España en los primeros años posteriores al cambio de siglo. Proyectada desde 1697, en mayo de 1700 quedó establecida en Sevilla la primera academia de medicina y ciencia de España, "para la utilidad general y crédito de nuestra nación", pese a la amarga oposición de la universidad local, en donde la facultad de medicina galenista envió una circular de protesta "a todas las universidades de España".[14] Fundado en los últimos años del reinado de Carlos II (quien gobernó entre 1665-1700), con la aprobación del Ayuntamiento de Castilla y a partir de la iniciativa de un pequeño grupo de presión encabezado por Zapata que invocaba a "Descartes, Gassendi, Helmoncio [*i.e.* Van Helmont], Le Boe Sylvius, Willis" y otros modernos, y respaldado por poderosos cortesanos, el nuevo organismo buscó emular las academias de "Francia, Alemania, Inglaterra e Italia".[15] Sin embargo, los años de la Guerra de Sucesión Española (1702-1714) atestiguaron severos trastornos en casi todos los aspectos de la vida ibérica. La amarga lucha se propagó por buena parte de la península y terminó con la caída de Barcelona, después de un terrible asedio, en septiembre de 1714. Las comunicaciones marítimas con Europa del Norte y el Nuevo Mundo se vieron severamente trastornadas, pues durante buena parte de la guerra fuerzas francesas de buen tamaño estuvieron acampando en el interior de Castilla, mientras que las fuerzas expedicionarias angloholandesas pusieron su base en el este de España, así como en Gibraltar y Portugal. Durante años, los tribunales de la Inquisición prácticamente dejaron de funcionar y se

rompieron muchas continuidades en la vida española.[16]

Con la restauración de la paz y la consolidación de la nueva monarquía Borbona de Felipe V (gobernante entre 1700-1746), el énfasis puesto en la reforma fue menor al que se necesitó para reconstruir, consolidar y centralizar la autoridad real y el poder eclesiástico. Esto incluyó restaurar el dominio de la Inquisición, pues los Borbones habían derrotado a los Habsburgo que reclamaban el trono, "Carlos III", en parte gracias a que etiquetaron exitosamente a la oposición de "herejes" y enemigos de la Iglesia católica, una estrategia que requería que mostraran su rechazo rotundo a todas las nuevas doctrinas, las novedades intelectuales y las propuestas de reducir la influencia eclesiástica. Casi de inmediato, en 1713, comenzó una nueva ola de persecución criptojudía y criptomusulmana. Empero, mientras la represión de las formas tradicionales de herejía podía revivir sin problemas en las filas familiares, nuevas ideas filosóficas y científicas resultaron más formidables y corrosivas.

En el mismo año que culminó la Guerra de Sucesión Española, el bienestar filosófico reanudó su vigencia con la publicación en Madrid de la principal obra de Álvarez de Toledo, una historia de la Creación que apelaba repetidamente a la nueva filosofía mecanicista y ofrecía una defensa cartesiana a la creencia en los ángeles como seres "libres de todo elemento de materia, puramente espirituales y sin la intervención de ningún componente físico, de modo que no son susceptibles de corrupción".[17] Ésta fue seguida por el *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores*, de fray Francisco Palanco (1657-1720), un destacado aristotélico, enemigo de Maignan y profesor de teología, así como fraile de la Orden de los Mínimos y obispo electo de Panamá.[18] La obra se produjo con la intención de atacar a los *novatores* en Madrid y Sevilla, en especial a Álvarez de Toledo, cuya predilección por Maignan y el alto estatus social hicieron de él un obvio abanderado de las nuevas enseñanzas. Palanco vapuleó a Maignan, Descartes y Gassendi llamándolos un montón de peligrosos innovadores defendidos por hombres laicos, particularmente médicos y oficiales, pero nunca propugnados por el clero, una *pseudo-philosophia* capaz de dañar la fe, la autoridad y la Iglesia. Entonces, el cartesianismo invoca profundas dificultades para creer en la transustanciación, debido a su explicación no satisfactoria de la unión del cuerpo y el alma, y la rígida dualidad de la sustancia.[19] Palanco elogia apasionadamente a Luis XIV por su gran sabiduría al prohibir la enseñanza del cartesianismo en Francia.[20]

Las réplicas a Palanco revelan una tendencia entre los defensores de la Nueva Filosofía no sólo a resistir el título de *novatores* (innovadores) impuesto sobre ellos por sus oponentes, debido a que en España el término implicaba que eran teológicamente sospechosos, sino a adoptar la Nueva Filosofía desde un punto de partida ecléctico o empirista más que desde un compromiso incondicional con el cartesianismo tan prevaleciente en todas partes. Entonces, los *Diálogos filosóficos* (1716) del fraile

andaluz y maignanista Juan de Nájera, quien escribió bajo el seudónimo "Alexandro de Avendaño", se concentra (al igual que Álvarez de Toledo) en defender al inofensivo Maignan en vez de a Descartes.[21] Zapata, quien escribió un poderoso prefacio de 146 páginas a los diálogos de Nájera, prudentemente le asegura a sus lectores "no soy un cartesiano sino un amante de la razón y la verdad",[22] aunque (al mismo tiempo que declaraba ser un maignanista) nunca defendió enérgicamente a Descartes frente a sus detractores españoles: "ninguna filosofía —una vez que se corrigen unos pocos errores— se ajusta mejor a la religión cristiana".[23] Palanco podría despreciar a Descartes, pero por toda Europa personas piadosas e ilustradas, tales como la reina Cristina de Suecia, aquella heroína sin par que luchó por atraer a Descartes a su reino, lo tenían en la más alta estima.[24] Si la contraparte napolitana de Palanco, el jesuita Benedetti, hubiera tratado de derribar al cartesianismo, ¿no habría destrozado Grimaldi todos sus argumentos?[25] Si el obispo francés hubiera polemizado inflexiblemente contra Descartes, ¿no habría anulado Régis sus débiles objeciones?[26] En cualquier caso, sostiene Zapata, todos los pensadores líderes de la época —enlista a Descartes, Clauberg, Regis, Boyle, Le Clerc y Maignan— rechazan totalmente el escolasticismo aristotélico.[27] Mientras tanto, un anciano miembro de la nueva Academia en Sevilla, Miguel Marcelino Boix y Moliner (1636-1722), repitiendo los sermones de Cabriada de que los extranjeros desdeñaban la filosofía y la ciencia españolas, elogia entusiastamente a Bacon "a quien todas las ciencias naturales le deben el crecimiento que experimentan hoy".[28]

El entonces anciano Palanco se retiró de la lucha, dejando la tarea de continuar la argumentación a Juan Martín de Lessaca, profesor de medicina de Alcalá de Henares, un médico cercano al decano y al cabildo catedralicio de Toledo, y declarado enemigo de los cartesianos, especialmente del sospechoso de criptojudaísmo, Zapata.[29] Pero los esfuerzos de Lessaca sólo cedieron el paso a una nueva cosecha de mordaces respuestas que culminaron en una de las obras más importantes de la Ilustración europea, una petición de libertad de filosofar extraordinariamente osada, el *Ocaso de las formas aristotélicas*, de Zapata, escrita en 1724 o antes. Sin embargo, en ese tiempo el libro fue suprimido por las autoridades eclesiásticas y el mismo Zapata —cuyos padres tenían ambos antecedentes portugueses neocristianos y habían sido víctimas del Santo Oficio— fue arrestado por la Inquisición y acusado de "judaizante". Aunque las circunstancias de su arresto sugieren que estaba vinculado de alguna manera con la batalla filosófica que tenía lugar en Madrid y Sevilla —a mediados de la década de 1720 se da el clímax de la ola de severa represión de sospechosos criptojudíos—, su aprehensión, oportuna a los ojos de los académicos reaccionarios, pudo haber sido simplemente una coincidencia.

En cualquier caso, bajo tortura confesó que su madre le había enseñado judaísmo a los 12 años para que participara en las reuniones y plegarias de los criptojudíos,

adaptando la “Ley de Moisés” y negando a Jesucristo no sólo en su pueblo nativo de Murcia y más tarde en Valencia, sino durante muchos años en el Hospital General en Madrid. El licenciado de 59 años fue públicamente humillado en el auto de fe sostenido en Cuenca el 14 de enero de 1725, cuando se leyeron en voz alta sus “delitos” de apostasía y fue condenado a un año de prisión y a 10 años de expulsión de Madrid, además de perder la mitad de sus posesiones (en manos de la Inquisición) y recibir la instrucción obligatoria “en el misterio de nuestra santa fe”.[30]

Si bien el *Ocaso* permaneció sin publicar hasta poco después de la muerte de Zapata en 1745 (cuando apareció en Madrid causando un revuelo que llegó hasta Portugal), el texto parece haber circulado en manuscrito desde mediados de 1720 y fue leído, entre otros, por Lessaca.[31] Zapata, quien era conocido por su afición a ridiculizar a sus oponentes, sugiere que Lessaca deseaba justificar el insulto a la nación española publicado un cuarto de siglo antes, en 1698, por el francés Régis en su prólogo a las obras de Malpighi, en donde dice que los otros europeos veían tan atrasada la enseñanza, la filosofía y la ciencia en España y Portugal, que ahora los españoles eran considerados tan “bárbaros como los moscovitas”.[32] También acusa a sus adversarios aristotélicos de tratar de desacreditar injustamente la filosofía moderna, insinuando constantemente que sus procedimientos son “sospechosos, falsos, erróneos y opuestos a la religión cristiana”.[33]

Exaltando al “inmortal filósofo católico Descartes”, el atomismo de Maignan y el “heroico celo, gran sabiduría y utilísima doctrina del famoso filósofo y teólogo, el padre Malebranche”, Zapata procura convencer al público de que la “libertad de filosofar” no significa una amenaza a la fe y es esencial para el bienestar y el buen nombre de la nación española.[34] De ahí que Aristóteles niegue la existencia de los ángeles y los demonios, mientras que Descartes salvaguarda la creencia en los espíritus.[35] Lessaca lo acusa de difamación cuando habla del “vil servilismo de los aristotélicos” y la irreverencia ante los Padres de la Iglesia, pero “en cuestiones puramente filosóficas”, replica Zapata, “voy a divergir de la opinión de cualquier padre santo de la Iglesia siempre que tenga una razón que me obligue a hacerlo”.[36] Si bien en teología la libertad de debatir y la diversidad de opiniones es perjudicial, sostiene en una modalidad típicamente cartesiana,[37] la libertad de filosofar no representa un peligro. “Pues, ¿qué razón existe para considerar a los Padres de la Iglesia infalibles en filosofía y en las ciencias naturales, que, siendo inútil para nuestro bienestar espiritual, no tenemos por qué suponer que están iluminados con un conocimiento al respecto más elevado que el que les está dado por la razón natural común al infinito número de los otros?”[38] Dios, insiste, inspiró a los Padres de la Iglesia sólo en cuestiones sagradas, de modo que no se requiere una “deferencia ciega” con sus visiones más allá de los temas teológicos.

Siguiendo a Descartes, a quien proclama el "enemigo declarado del ateísmo", Zapata insta a la total separación de la filosofía y la teología. Pero precisamente esto era considerado por muchos españoles —como por otros muchos europeos contemporáneos — una detracción intolerable e impropia para la teología. Lessaca publicó su réplica, un volumen de 762 páginas titulado *Colyrio Philosophico Aristotelico Thomistico*, en 1724 en Madrid.[39] Lessaca acusa a Descartes (y a Zapata) de socavar y provocar una confusión en toda la estructura de la filosofía, la ciencia y la medicina, y de amenazar con poner de cabeza toda la enseñanza universitaria en España; asimismo, denuncia que la "libertad de filosofar" es en los hechos algo sumamente peligroso y dañino,[40] pues la consecuencia segura de la *libertad philosophica* de Zapata es que muchos van a adoptar a Descartes, lo que significa permitirles a los estudiantes de filosofía que interpreten todo a su manera, en forma muy independiente de la teología y la Iglesia.[41] Peor aún, más allá de si Descartes fue o no un católico fiel, la libertad de filosofar de Zapata también abre la puerta a ideas que son completamente incompatibles con la autoridad y las enseñanzas de la Iglesia. El rasgo prominente del aristotelismo escolástico es que subordina por completo la filosofía a la teología.[42] Una vez que Descartes (cuya doctrina de la sustancia es irreconciliable con la creencia en la Eucaristía)[43] es considerado aceptable y se concede la *libertad philosophica*, la puerta queda abierta para "cualquier ateísta que niegue la espiritualidad y la inmortalidad del alma".[44] Lessaca insiste en que una vez que los españoles se traguen la ficción de que "no hay riesgo en ningún método de filosofar", será imposible mantener las ideas radicales fuera de España.[45]

Con Zapata silenciado por la Inquisición, le tocó a Benito Feijóo y Montenegro (1676-1764), un monje benedictino y profesor en Oviedo, Galicia, asumir el liderazgo de la corriente moderada española de la Ilustración. En 1726, le replicó a Lessaca y los aristotélicos con el primer volumen de su monumental serie, el *Teatro crítico universal*. Con habilidad, discreción y una gran energía, paso por paso, Feijóo promovió una versión particular de la Ilustración, primero dentro de círculos limitados, luego más ampliamente y por último más allá de las fronteras de España. En unos pocos años, la escala de su triunfo como un defensor de las ideas ilustradas resuelto y lúcido fue universalmente manifiesta e innegable. José Elizalde, antiguo rector de la Universidad de México, nombrado censor del sexto volumen del *Teatro crítico*, en 1734 observó que el volumen de Feijóo había transformado de manera fundamental el pensamiento no sólo en la propia España, sino también en los virreinatos de Nueva España y Perú, e incluso en tierras tan distantes como las Filipinas.[46]

Con los aristotélicos cada vez más recogidos a una posición defensiva, lo que Feijóo y sus colegas se esforzaban por lograr era un equilibrio duradero entre la autoridad y la innovación, la fe y la razón. Esto implicaba, particularmente en sus etapas iniciales,

trabajar con un espíritu ecléctico sin comprometerse con claridad con ninguno de los principales sistemas de la Ilustración moderada. En público, Feijóo, acusado de despreciar la tradición y las opiniones comunes, siempre sostuvo que había resistido el abrazo de Descartes, Gassendi y Newton.[47] Descartes y Malebranche, afirmaba, crearon un sistema demasiado radical y audaz como para ser aceptable en términos generales. "Estoy dispuesto a seguir cualquier sistema nuevo —confesaba—, en tanto yo considere que está basado en fundamentos sólidos y libre de dificultades graves", dejando claro que hasta el momento ninguno había reunido los criterios indispensables.[48] Pero a partir de sus cartas personales, es evidente que Feijóo siempre había considerado a Boyle, Sydenham y Newton genios incomparables, y al empirismo inglés, con su énfasis en un Dios providencial y el carácter empíricamente indiscutible de los milagros cristianos centrales, el mejor y más factible modo de resolver la crisis intelectual que enfrentaban la sociedad y la cultura españolas.[49] Inicialmente, la Inquisición sospechaba de los autores británicos por sus antecedentes protestantes y su adopción de la astronomía copernicana, de modo que Feijóo tenía que andarse con cuidado. Sin embargo, su estrategia fue clara, consistente y finalmente un éxito rotundo.

En el primer volumen de su *Teatro*, en 1726, Feijóo apoya el "argumento del diseño", rastreándolo hasta Bacon, y desdeña el sistema de Descartes al que considera un "mundo de cristal", vulnerable desde todos lados y claramente refutado por la experimentación que niega varias de sus leyes del movimiento.[50] En el segundo volumen, de 1727, lamenta que España estuviera aún llena de "semi-escolásticos" y continúa su crítica del cartesianismo, aunque asegura —en su discusión sobre Spinoza basada en el artículo de Bayle—[51] que el ateísmo del antiguo cartesiano "Benito de Espinoza" (*i.e.* Spinoza) "no proviene de la filosofía de Descartes".[52] En el tercer volumen, de 1728, nuevamente rechaza los otros sistemas modernos, prefiriendo la filosofía experimental al estilo inglés y afirmando que, si del revuelo intelectual de los tiempos habría de surgir una filosofía verdadera y completamente satisfactoria, "lo más probable era que se alcanzara usando el método, y *organon* de Bacon".[53] Para 1732, alababa abiertamente a Newton —mientras que su aliado, fray Martín Sarmiento, acumulaba alagos para Bacon y todos los baconistas—[54] y en su séptimo volumen, de 1736, vuelve a rechazar otros sistemas modernos, insistiendo en que la "característica más certera de la verdadera filosofía es que va de la mano con la religión y es un ministro y aliado de ella, y en este sentido es indiscutible que la más ventajosa es la filosofía experimental [de Bacon, Boyle y Newton]".[55]

En efecto, para mediados de la década de 1730 Feijóo había entronizado al newtonismo como la filosofía rectora en las sociedades católicas más rígidamente tradicionalistas de Europa, con la excepción de Portugal. Después de 1736, su defensa de

Newton y Boyle se volvió más y más enfática, como también su asociación de lo mejor y más valioso del pensamiento moderno con el pensamiento inglés en particular. Declaró que los ingleses habían demostrado ser más profundos y penetrantes en filosofía y ciencia que los franceses o cualquier otra nación.[56] Multiplicó himnos de elogio a Bacon, Boyle y en especial Newton, asegurando a sus lectores que el newtonismo en ese momento se estaba enseñado libremente en Roma y que sólo los ingleses contaban con las herramientas intelectuales para defender la creencia en los milagros y derrotar a los filósofos materialistas. Newton, al igual que la mayoría de los ingleses, podría ser un protestante, pero, insistía Feijóo, "el Santo Oficio, con entendimiento y prudencia permite en España la lectura de los tratados físicos de Boyle y Newton, por muy herejes que pudieran ser".[57] Hábilmente triunfó sobre sus oponentes que aún subsistían, sugiriendo una y otra vez que aquellos que declaraban sospechosos a Boyle y Newton estaban poniendo en entredicho el fervor católico del Santo Oficio.[58]

Al principio del volumen inicial de Feijóo se publicaron salvas a obras "ilustradas", siendo una de las más notables los tres volúmenes de la *Filosofia racional, metafísica i moral* (Valencia, 1736) de Juan Bautista Berní. Discípulo del renombrado filósofo y matemático oratoriano, Tomás Vicente Tosca (1651-1723), y líder del cartesianismo valenciano, Berní, quien consideraba al obispo Bossuet "el más grande teólogo de nuestros tiempos", dejó el cartesianismo por el empirismo y escribió en términos sencillos, no técnicos, en el "lenguaje común" para el "buen público". Procuró suavizar el contraste entre el escolasticismo y los "modernos" buscando despejar la alarma mientras enfatizaba enérgicamente la racionalidad de las enseñanzas de la Iglesia.[59] La ciencia y la filosofía eran de hecho no sólo beneficiosas y necesarias, sino que debían ser cultivadas por el hombre común. Los españoles debían conocer el cartesianismo, aun cuando lo rechazaran como defectuoso y, sobre todo, debían aprender que la filosofía experimental al estilo inglés es la verdadera filosofía. Sorprendentemente, no obstante, Berní era capaz de combinar la veneración por el empirismo [de Boyle] con la insistencia en que se debe aceptar la prohibición de la Iglesia de la astronomía copernicana, que la cronología dada por las Escrituras es incontrovertible y que cualquier aceptación de la filosofía moderna debe confirmar la existencia de Satanás, los ángeles y los demonios.[60]

El empirismo y las ideas británicas fueron de hecho el punto de apoyo a partir del cual se destrozó el dominio escolástico absoluto en la cultura ibérica y dio forma a la Ilustración ibérica e iberoamericana. Marginando a Malebranche y a Leibniz, y alertando en contra de Bayle cuya erudición admiraba pero cuyas ideas consideraba peligrosas,[61] Feijóo convirtió a sus compatriotas en seguidores de Bacon, Boyle, Locke, Sydenhman y Newton, sobre las bases eminentemente convincentes de que su pensamiento es la veta de la Ilustración que mejor defiende la creencia en los milagros y la combina con la religión, la autoridad y la tradición, proporcionando fuerzas confiables en contra de los

materialistas, como denominaba a los radicales y los spinozistas.

En forma similar, en Portugal, el último país de Europa en el que reinaba con supremacía el aristotelismo escolástico alrededor de 1740, la crítica de Feijóo al cartesianismo y al *Malebranchisme*, y su promoción del empirismo inglés a la larga tuvieron un profundo impacto.[62] La principal figura intelectual de la Ilustración portuguesa, Luís António Verney (1713-1792), nació en Lisboa, hijo de padre francés, pero se familiarizó con sus ideas "ilustradas" cuando fue eclesiástico en Roma, a finales de la década de 1730 y principios de la de 1740, en una época en que la influencia de Locke era particularmente poderosa allí. La obra de Feijóo, que según dice comenzó a leer alrededor del 1734,[63] fue una de las principales influencias que tuvo y siempre intentó difundir a Feijóo en Portugal, así como debilitar el escolasticismo que todavía se resguardaba en los colegios, con el fin de restructurar la vida intelectual portuguesa sobre la base de Boyle, Locke y Newton.

El *Verdadeiro metodo de Eedar* (Coimbra, 1746), de Verney, el libro que precipitó el avance decisivo de la Ilustración en Portugal y resultó también influyente en España e Hispanoamérica,[64] provocó una animada controversia caracterizada por una respuesta aristotélica relativamente débil. Verney no dudó en declarar que España estaba mucho más avanzada que Portugal en la recepción de las ideas modernas y en la promoción del triunfo de la "filosofía moderna", así como Italia estaba adelante de España.[65] Refutando a los jesuitas, los dominicos y, por implicación, a la Inquisición por su anticuada supresión de la filosofía mecanicista y su adhesión al aristotelismo, criticó duramente el atraso de la cultura, la ciencia y la educación portuguesas. Con un éxito notablemente rápido y de largo alcance, este autor convocó a sus compatriotas a cambiar todas las bases y la estructura de su cultura intelectual y educación superior. Pero ¿en qué dirección? Para Verney, no menos que para Feijóo, el triunfo de los "newtonianos" era en sí el triunfo de la corriente moderada de la Ilustración.[66]

Ahora había sido derrotado en buena medida el aristotelismo, mientras que el neocartesianismo y el *Malebranchisme*, creían Feijóo y Verney, eran una fuerza agotada. Ninguno de ellos, ni la tercera figura principal de la Ilustración española, el aragonés Andrés Piquer y Arrufat (1711-1772), un escritor inspirado en Feijóo y Verney, ni otros reformistas clave tales como el erudito valenciano Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781), un aliado de Piquer, estaban muy impresionados o perturbados por el sistema leibniziano-wolffiano. Piquer tan sólo calificaba la armonía preestablecida de Leibniz de "hereje" y "puramente imaginaria".[67] Mientras las Ilustraciones española y portuguesa maduraron en las décadas de 1730, 1740 y 1750, ninguna figura destacada discutió o dudó de que Bacon, Boyle, Locke o Newton proporcionaran la mejor base intelectual para una Ilustración moderada viable. Sin embargo, lo que sí preocupaba y perturbaba en buena medida a todos estos escritores ibéricos era el creciente riesgo de un

recrudecimiento del materialismo, el fatalismo y el naturalismo, en otras palabras, una erupción de las ideas radicales.

Desde la publicación de la *Historia* de Álvarez de Toledo en 1713, quedó claro de qué sector intelectual podría provenir tal flujo radical. Álvarez de Toledo parece haber obtenido su conocimiento de Spinoza de la *Histoire des Juifs* de Basnage y no directamente de las obras del filósofo. Sin embargo, pensó que podría caracterizar el "abominable sistema" de ese "judío de Ámsterdam" en beneficio de sus compatriotas. De esta manera, coincide con Basnage en adoptar la idea de Wachter de que eran los cabalistas judíos que trabajaban sobre el principio de que "nada puede ser creado de la nada", quienes primero sostuvieron que "no hay más que una sustancia en el universo que es Dios" y que todos los cuerpos y espíritus son emanaciones de esa sola sustancia.[68] "Esta visión es la raíz del Espinozismo, que sostiene que los cuerpos y los espíritus sólo son modificaciones de la sustancia única de Dios."[69] La diferencia básica entre Spinoza y la cábala, desde su punto de vista, es que el primero sostiene que "esta sustancia es material y los cabalistas que es espiritual, de modo que la opinión de los últimos es más reverente que la del primero, pero no menos absurda".[70]

Igualmente, Feijóo y Sarmiento parecen no haber leído a Spinoza ni haber tenido ningún conocimiento directo de los escritos de los deístas y materialistas europeos. Pero ellos conocían el artículo de Bayle sobre Spinoza y otras fuentes secundarias y no dudaron de que Spinoza, y sólo en una muy menor medida Bayle —a quien Feijóo llama "uno de los más agudos y eruditos enemigos de la doctrina católica"—, era un gran peligro en contra del cual la sociedad necesitaba resguardarse.[71] Sarmiento declaró en 1732 que el "impío Spinoza" había difundido su "infame libro" por medio de subterfugios y especialmente por medio de títulos falsos, primero el *Tratado teológico-político* y luego otros, que extraviaban a los lectores al no corresponder con la realidad de sus contenidos.[72]

En contraste, Verney, quien encumbraba a Newton mientras consideraba a Malebranche sospechoso y a Hobbes una influencia subsidiaria moralmente ofensiva, juzga, sobre la base de un conocimiento directo de al menos algunos extractos, que el más impío y pernicioso sistema ético que existe es el del "holandés Spinoza, que es impío por principio y despoja al hombre de su libertad, confundiendo al hombre con Dios; y todo esto en expresiones hermosamente sonoras, capaces de descarriar a cualquiera".[73] Verney, quien también conocía algo de Toland, a quien agrupa junto con Spinoza en su libro de 1751, al introducir la filosofía a la juventud portuguesa recomienda a Huet, Le Vassor y Lamy como los tres autores católicos que han refutado de modo más efectivo a Spinoza.[74] Por su parte, Piquer, la cuarta gran figura de la Ilustración ibérica, declaró que los "materialistas y otros sectarios de nuestros días" estaban reviviendo los "más terribles errores" del mundo antiguo, y que la suprema "impiedad de los materialistas era tener a

la naturaleza por la divinidad misma", como "ha hecho en nuestros tiempos el impío y blasfemo Spinoza".[75]

Una de las mayores metas de Piquer en todas sus obras es defender la "divina Providencia". En su *Lógica moderna* (Valencia, 1747), una obra dirigida no a los académicos ni estudiantes, sino al estrato profesional y mercantil de la sociedad española, argumenta que una actitud "filosófica", una que separe la teología de la filosofía, la ciencia y la medicina, no sólo es permisible sino positivamente deseable, y que los miembros del público lector deben sentirse libres de explorar a escritores como Boyle, Locke y Newton, y da ejemplos de otros sistemas filosóficos seguros. No obstante, al mismo tiempo insiste en poner fuertes barreras al materialismo, el fatalismo y el spinozismo. El primer criterio para la diferenciación entre la cara aceptable y la no aceptable de la filosofía, sostiene, es la afirmación de un Dios providencial y un Creador. Tampoco se deriva este criterio simplemente de las directivas de la Iglesia, pues la creencia en la Divina Providencia y la Creación, sostiene Piquer, es "racional" e innata en todos los hombres, como de hecho es la creencia en la existencia de los ángeles, los demonios y el poder de Satanás, mientras que la negación de estas verdades es "irracional".[76]

Algunos podrían muy bien replicar, dice, que "Benito Spinoza y Pedro Bayle niegan la existencia de Dios empleando todo el poder de la razón".[77] Pero esto, argumenta, es pura afectación. Estos pensadores depravados podrán declarar que argumentan racionalmente, pero en sus corazones conocen la falsedad de sus afirmaciones y no pueden resistir el poder de la razón, de modo que internamente reconocen lo que públicamente profesan que deniegan.[78] De ahí que el spinozismo sea una forma de psicosis, una mirada irracional que impide la luz de la razón, de modo que "los impíos ateístas pueden oscurecer la idea de Dios pero no extinguirla", ni siquiera dentro de sí mismos.[79] La verdad de que la creencia en un Dios providencial es innata en el hombre no cambia por el hecho de que un puñado la haya negado en la antigüedad clásica o que "se encuentre en nuestros tiempos un hombre tan impío, o más bien un monstruo tal, como Spinoza"; "pues ¿qué pueden importar unos pocos cuando se los compara con la universalidad de toda la raza humana?"[80]

Un extraordinario poema épico filosófico titulado *Triumpho da Religião*, del cortesano erudito Francisco de Pina de Sá e Mello, aprobado por tres inquisi-dores portugueses en 1754, apremia a sus lectores a considerar racionalmente todos los sistemas filosóficos y tomar de cada uno lo mejor y lo más racional. Muy influido por el *Anti-Lucretius* del cardenal (cartesiano) Polignac, este "poema épico-polémico" desestima a Aristóteles y refuta delicadamente la tradición cartesiana, mientras que previsiblemente reserva sus mayores elogios a Newton y el "argumento del diseño".[81] Aunque no descuida a los herejes y a los judíos, su principal empresa polémica es contra

los ateístas, deístas y libertinos, combinando impecablemente la nueva orientación de la cultura y la tradición piadosa portuguesas por medio del énfasis que pone en que el joven Spinoza profesaba la “Ley de Moisés”, como lo hicieron sus padres, quienes “por esa razón huyeron de Portugal a Ámsterdam”, y subrayando que la rebelión de Spinoza en contra de las Escrituras comenzó en la sinagoga, “al ver los pocos fundamentos con los que los rabinos explicaban el texto”.[82] Spinoza es ubicado junto con Epicuro y Lucretius como uno de los supremos ateístas de la historia de la huma-nidad y el principal representante de los tiempos modernos.[83] Su teoría de la sustancia única se explica como el rasgo central de su pensamiento y repetidamente se la compara con las doctrinas de varios pensadores antiguos.[84]

Para 1750, la Ilustración ibérica había adquirido sus rasgos característicos, y los toques finales de su triunfo no sólo se los estaban poniendo escritores y educadores, sino también el real gobierno y la Inquisición. Todos ellos refrendaron el programa de Feijóo, Verney y Piquer, lo que significó el apoyo oficial para la hegemonía intelectual de Bacon, Boyle, Locke y Newton, junto con una creciente represión al librepensamiento, el deísmo y el materialismo. El 23 de junio de 1750, el nuevo rey de España, Fernando VI (gobernante entre 1746-1759), sacó un edicto que proclamaba que todas las obras de Feijóo, y aquellas que contuvieran conceptos y puntos de vista similares, tenían la total aprobación de la Corona y que todos los ataques impresos contra él debían cesar de inmediato.[85]

XXIX. ALEMANIA Y EL BÁLTICO: LA "GUERRA DE LOS FILÓSOFOS"

1. LA PROFUNDIZACIÓN DE LA CRISIS FILOSÓFICA

Mientras que la escisión decisiva dentro de la corriente moderada de la Ilustración en Alemania y el Báltico ocurrió apenas cuando la Corona prusiana prohibió en 1723 la filosofía de Wolff, desde mucho antes eran evidentes los indicios de una creciente tensión. La disputa académica en torno a la filosofía se propagó a través de las universidades, consternando a muchos al mostrar públicamente la pérdida general de cohesión intelectual.[1] Algunas universidades alemanas, como la de Duisburg, todavía eran simpatizantes del cartesianismo en términos generales, y otras, tales como la de Colonia o Heidelberg, preferían las ideas escolásticas; mientras que para 1720 Halle, o al menos su facultad de filosofía, se inclinaba por las ideas wolffianas. Pero la mayoría simplemente languidecía en un estado de confusión crónica. La influencia de Thomasius era muy extendida, pero ésta, al mismo tiempo que promovía una perspectiva investigadora ecléctica, proporcionaba poca o ninguna coherencia intelectual.[2] La vieja *philosophia recepta* se estaba desintegrando, mientras que nada estable o ampliamente aceptado tomaba su lugar.

Sin embargo, la situación predominante no era tanto de vacío como de un vórtice palpitante en el cual múltiples impulsos externos —la nueva crítica bíblica, la ciencia experimental después de Boyle, el cartesianismo y sus variantes, y recientemente el newtonismo y (hasta cierto punto) el lockeanismo— trepidaban y chocaban con fuerzas intelectuales y espirituales que crecían en su interior, en especial el fundamentalismo pietista y la metafísica leibniziana-wolffiana. En Halle, para 1720 las colisiones entre pietistas y wolffianos, en algunos casos opacadas por el tumulto estudiantil, habían creado una atmósfera extremadamente cargada. En Kaliningrado, en 1725, de acuerdo con el profesor wolffiano de física, Christian Gabriel Fischer (*ca.* 1690-1751), reinaba una total confusión cuando los pietistas y los thomasianos luchaban contra los cartesianos y los wolffianos defensores del método matemático y la nueva ciencia. La *libertas philosophandi*, destacaba Fischer, "no siempre tiene resultados benéficos", sino que con frecuencia sólo provoca confusión, conflicto y "puro sofisma".[3] Muchos coincidían con la visión de Leibniz de que lo que se requería era una nueva síntesis general que acomodara la racionalidad científica y la indagación filosófica abierta con una firme conducción en los asuntos morales y sociales y un fortalecimiento de la fe, la autoridad y la tradición. Sin embargo, la pregunta era ¿cómo lograrlo?

Un eminente profesor de Halle, Christian Wolff, creía que poseía las respuestas. Su

sistema, si bien no idéntico al de Leibniz —el cual sistematiza pero del que también selecciona elementos y los modifica—,[4] combina las doctrinas centrales de Leibniz de la "razón suficiente", la "armonía prestablecida", la interconexión de todo ser y el conocimiento, y una variante de su monadología, con un énfasis aún mayor en la primacía de la racionalidad matemática en la filosofía. Muchos colegas, no obstante, muy notablemente Thomasius y Buddeus, se oponían desde hacía tiempo al aristotelismo, el cartesianismo y el spinozismo, al mismo tiempo que desaprobaban el wolffismo. En Jena, Buddeus estaba cada vez más desconcertado y ansioso.[5] Mientras tanto, los teólogos pietistas —que en Prusia tenían la atención del rey Federico Guillermo I (gobernante entre 1713 y 1740)— aborrecían tanto el cartesianismo como el wolffismo. Su preocupación fundamental era asegurar la continuación de la subordinación de la filosofía a la teología y esto los llevó hacia las tendencias empiristas y eclécticas de los thomasianos.

La oposición extrema a la afirmación de la racionalidad matemática fue expresada en particular por Volkmar Conrad Poppo (1691-1763), un filósofo teólogo de Jena que en 1721 atacó ferozmente el pensamiento mecanicista en su *Spinozismus Detectus*. Fue publicado en Weimar, puesto que sus colegas, preocupados por su actitud confrontadora, lo previnieron de hacerlo en Jena. Sin atacar directamente a Wolff, pero escandalizado por su petición de una "identidad del método filosófico y matemático",[6] Poppo condenó el "método matemático" de razonamiento en filosofía defendido por los wolffianos, acusándolo de ser la gangrena espiritual que infectaba a la sociedad alemana.[7] Al igualar la racionalidad matemática con el método filosófico, sostiene Poppo, pensadores tristemente célebres —entre quienes censura severamente a Tschirnhaus, pero incluye a Wolff por implicación— estaban convirtiendo la realidad en una estructura mecánica uniforme que sólo se explica en términos geométricos, "a partir de lo cual necesariamente surgirían el spinozismo y otras impiedades".[8]

Descartes y Malebranche, asegura Poppo, tratan de resguardar la religión proclamando que el pensamiento y la extensión son sustancias totalmente separadas; y, afortunadamente, la mayoría de los cartesianos afirman su creencia en los ángeles, los espíritus, las apariciones y los demonios. Sin embargo, habiendo decretado que la mente y la materia no pueden interactuar, los cartesianos son impotentes para explicar la interacción del espíritu con la materia y las conexiones causales entre ellos, una confusión próxima a degenerar en los "absurdos" naturalistas que postula Bekker al declarar que Satanás y los demonios existen pero no pueden influir en las acciones de los hombres.[9] El cartesianismo, pese a los esfuerzos de Malebranche, es inherentemente defectuoso y sólo puede producir *Bekkerianismus* y, en última instancia, spinozismo. La gravedad de la amenaza, sostiene, se ve muy bien ilustrada por la publicación furtiva, cuatro años atrás en Frankfurt, de las blasfemas y "spinozistas" *Meditationes Philosophicae* de

Theodor Ludwig.[10]

Sin un cambio de curso total y absoluto, Alemania pronto va a caer en una catástrofe intelectual, religiosa y moral, predice Poppo, en donde la Biblia será considerada un "libro escrito para gente ignorante", los milagros, imposibles y los reportes de ellos, "engaños"; se estipulará que la Resurrección es "inconcebible", se negará la inmortalidad del alma y el hombre será rebajado al nivel de una "máquina".[11] Las tres ramificaciones más atroces de la filosofía mecanicista —que según él son el spinozismo, el *Bekkerianismus* y la popularización de Spinoza llevada a cabo por Leenhof— van a erradicar finalmente al Diablo de las mentes de los hombres, transformando el Cielo en la "tranquilidad de la mente" y rebajando el Infierno a una conciencia atormentada.[12] Las ideas éticas de Leenhof y Geulincx, que recomiendan que uno "debería rendirse ante las leyes de la naturaleza y, en todas las ocasiones, ya sean tristes o felices, permanecer inmutable", reducirían a la humanidad, en lo moral y lo teológico, a la "indiferencia absoluta".[13] Para combatir el contagio, Poppo convoca a los filósofos y los científicos a buscar el "principia vitalia" fuera del marco de las ideas mecanicistas, y a revelar los "principios divinos" invocando "otros principios en la naturaleza", lo que va a revelar claramente la existencia de "un Espíritu libre e independiente que creó el mundo de la nada" y es "totalmente distinto de los principios físicos".[14] Sólo cuando se logre esto, las enseñanzas cristianas van a ganar la victoria final sobre "nuestros modernos spinozistas y saduceos […] que piensan que ellos son los únicos que ven con los dos ojos y que el resto de los hombres son ciegos o tuertos".[15] Si bien algo rudo, el análisis de Poppo, como la historia pronto demostraría, refleja los temores y obsesiones intelectuales de toda una generación, temores expresados en forma más elocuente por los pietistas.

Entre estos últimos, Joachim Lange (1670-1744) era especialmente prominente en Prusia. Profesor de teología en Halle desde 1709 y un vigoroso publicista, antes había dirigido el *gymnasium* en Berlín y permaneció en estrecho contacto con la corte prusiana.[16] Aunque vacilante en cuanto al cartesianismo, en particular con las declaraciones cartesianas en relación con la completa separación entre la filosofía y la teología, Lange reconocía que los cartesianos genuinos eran tolerablemente inofensivos, de hecho, preferibles a la mayoría de las alternativas; y respetaba en particular al filósofo de Franeker, Ruard Andala, quien, al igual que él, veía a los leibnizianos con sospecha.[17] El principal defecto del cartesianismo, desde la perspectiva de Lange, era su predisposición a producir brotes malignos, "seudo-Cartesiani", siendo los más perniciosos Geulincx, Bekker, De Volder y Malebranche. Lange se veía cada vez más predispuesto a incluir a su colega Wolff entre estos *Spinozantes* escondidos, a quienes consideraba apenas menos reprensibles que los spinozistas declarados como Cuffeler y Leenhof.[18] Lange, al igual que Buddeus, nunca dudó de que fuera la principal amenaza para el

bienestar espiritual de Alemania, el archiateísta de los tiempos modernos, así como el principal revitalizador del fatalismo y el materialismo de los antiguos y el naturalismo de Pomponazzi, Bruno y Vanini. Tampoco era el spinozismo, desde su punto de vista, una amenaza sólo para el mundo académico y el medio cortesano. Por el contrario, la controversia de Leenhof probaba la capacidad que tenía un spinozismo popular simplificado para infiltrarse en todos los niveles.[19]

2. Las controversias wolffianas (1723-1740)

El conflicto que comenzó en 1723 progresó hasta convertirse en uno de los enfrentamientos culturales más formativos del siglo XVIII y fue, supuestamente, el más importante en la época de la Ilustración en la Europa Central y el Báltico antes de la Revolución francesa. Si bien su impacto se atrasó en la Alemania católica, Bohemia-Moravia y Austria, el furor nunca estuvo confinado a la Alemania protestante. Desde mediados de la década de 1720, sus reverberaciones fueron vigorosamente sentidas en el norte hasta Estocolmo y San Petersburgo, y hacia el oeste y el sur en los Países Bajos, Suiza e Italia. El escándalo también tuvo algún impacto en Francia, particularmente durante la década de 1740. De hecho, sólo Gran Bretaña puede decirse que permaneció totalmente intocada. Lo que mostró esta vasta confrontación es que la Ilustración moderada oficial europea estaba tan profundamente dividida que no existía posibilidad alguna de idear una síntesis o ideología universalmente aceptable de la Ilustración, o de unir de alguna manera las fuerzas de la tradición en contra del deísmo radical y el spinozismo. La turbulencia también eliminó los últimos vestigios que persistían del dominio teológico en grandes áreas, anunciando la indiscutible primacía de la filosofía y la ciencia seculares.

Durante años, antes de 1723, la tensión en torno a Wolff en Halle, en donde enseñó y donde para 1720 había publicado varias obras ampliamente admiradas, era fuerte.[20] La corriente subterránea de rumores se convirtió en una campaña en su contra completamente desarrollada, con discípulos tales como Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750, quien a finales de la década de 1720 sería su apóstol en Rusia), a partir de una sensacional conferencia impartida por Wolff en 1721 sobre la “Filosofía práctica de los chinos”. Imprudentemente, Wolff, al igual que Leibniz un firme *sinophile*, elogió la antigua filosofía china comparándola en algunos aspectos con la suya y declarando que las máximas morales de Confucio demostraban la capacidad de la razón natural para asir la verdad moral,[21] al mismo tiempo que admitía las tendencias ateístas en el pensamiento chino.[22] Para este momento, Lange, el mayor enemigo de Wolff en Halle, ya había concluido que éste estaba enseñando una doctrina de la “absoluta necesidad de las cosas”

semejante al spinozismo (aunque superficialmente derivada de Leibniz) y capaz de fomentar el ateísmo.[23] Las afinidades entre el spinozismo y el pensamiento clásico chino habían sido ampliamente notadas en Europa desde que el *Dictionnaire* de Bayle llamó por primera vez la atención sobre ellas, de modo que los detractores de Wolff encontraron poca dificultad en explotar el asunto para denigrarlo como un criptospinozista en los círculos académicos y en la corte.[24]

Lange movilizó la facultad de teología de Halle para denunciar la enseñanza de Wolff en la corte de Berlín, en donde, dada la rampante intolerancia de Federico Guillermo, había un abundante margen para dañar su posición. La crítica de Lange tuvo repercusiones y la filosofía de Wolff fue perentoriamente prohibida por un decreto real de mayo de 1723 en todas las universidades y gimnasios bajo la corona prusiana, es decir, desde Duisburg hasta Kaliningrado.[25] El filósofo mismo fue imperiosamente destituido de su cargo el 8 de noviembre de 1723, con órdenes de dejar Halle dentro de las siguientes 24 horas y el reino prusiano en 48 horas. Wolff huyó a Hessel-Cassel, en donde amigos influyentes le consiguieron un nuevo puesto en la Universidad de Marburg y donde fue recibido con aclamaciones; su arribo a Marburg se vio destacado por un concierto público dado en su honor.[26] Tradicionalmente resistente al rígido luteranismo de Sajonia, Marburg se había convertido en el cuartel general de lo que Bilfinger fue el primero en apodar el “sistema leibniziano-wolffiano”.

Prácticamente toda la academia alemana se lanzó ahora a una amarga disputa y acrimonia.[27] Durante los dos años posteriores a la expulsión de Wolff de Halle, se presentaron al menos 26 supuestos juicios que condenaban su pensamiento en nueve universidades diferentes, entre las que se encontraban Wittenberg, Rostock, Kaliningrado y Tübingen, en donde Bilfinger ocupó un puesto en 1724. Bilfinger no era un hombre que se dejara atemorizar por el escándalo e inmediatamente comenzó a elogiar la armonía preestablecida de Leibniz y a defender la filosofía de Wolff con gran celo, subrayando al igual que su mentor la brecha que separaba el wolffismo de las inmutables “leyes de la naturaleza” de Spinoza.[28] Pero sus esfuerzos desestabilizaron la universidad hasta tal punto que el duque de Württemberg se sintió obligado a intervenir y demandó que las facultades de teología y filosofía establecieran claramente si la filosofía de Wolff era de hecho “nützlich oder schädlich” (útil o perniciosa). La respuesta, después de meses de vehementes discusiones, fue que era más “schädlich” que “nützlich” y debía ser suprimida.[29] Aunque no hubo consenso entre los antiWolffianos de Tübingen sobre si Wolff era un “spinozista”, un maestro de la “necesidad spinozista o estoica”, un aliado parcial de influencias ateístas o simplemente un fomentador de la pelea y la confusión del cual a Württemberg le convendría prescindir, había suficiente presión negativa para una prohibición.[30] Por consiguiente, Württemberg siguió a Prusia en prohibir la filosofía de

Wolff por decreto del príncipe.[31]

Bilfinger, provisto de una excelente oferta de trabajo en San Petersburgo, se preparó a partir. Permaneció en Rusia durante cinco años sin perder terreno y finalmente condujo al gran contingente wolffiano de allí a la victoria sobre los tradicionalistas y el newtonismo. Mientras tanto, la intervención de la corte de Hessel-Cassel en apoyo de Wolff y la batalla de Württemberg obligaron a Lange y sus aliados a expandir su campaña por toda la Alemania protestante y más allá. Especialmente pertinente en este punto fue la actitud del gran conocedor Buddeus, quien era ampliamente respetado no sólo como el más destacado historiador alemán de filosofía, sino como el mayor juez y clasificador de las doctrinas filosóficas.

Durante más de un cuarto de siglo (1705-1729), Buddeus fue la voz filosófica predominante en Jena, una universidad que en ese tiempo disfrutaba de más prestigio que prácticamente cualquier otra academia luterana con excepción de Halle. Un aliado de Thomasius, más notoriamente influido por Locke —como señaló Wolff— que otros eruditos alemanes,[32] Buddeus no simpatizaba con el wolffismo y era un adversario alerta del spinozismo, como lo demostró ampliamente su intervención en la controversia holandesa-alemana sobre la "naturaleza de Dios". Buddeus consideraba que el sistema de Wolff era dañino y, hasta cierto punto, estaba dispuesto a luchar en su contra tras bambalinas. No obstante, evitó la controversia pública pues no deseaba verse arrastrado a una prolongada guerra con los numerosos wolffianos.[33] A pedido de sus colegas y el príncipe, el duque de Eisenach, así como de la universidad de Halle, y suponiendo que su presentación iba a ser confidencial, escribió una detallada valoración de la filosofía wolffiana en enero de 1724, en la que llega a conclusiones sumamente desfavorables. En su opinión, su intervención serviría fundamentalmente para reforzar la posición de Halle y ayudar al ducado local y las autoridades académicas en Jena a que emitieran su propia prohibición al wolffismo.[34]

El núcleo del argumento de Buddeus era que el sistema de Wolff erosiona la creencia en la Providencia, minando los cimientos de la moral bíblica de tal manera que "sobre las bases de estas hipótesis ni siquiera una religión pagana, no digamos la cristiana, podría mantenerse".[35] El sistema de Wolff, según Buddeus, no sólo impide el libre albedrío, sino también la recompensa y castigo en el más allá, "pues no tendría ningún sentido que Dios castigara o recompensara a personas que no hacen nada por sí mismas, sino que meramente dejan suceder lo que provocan los nexos de las causas y la armonía preestablecida; sería como si yo castigara un reloj o una máquina".[36] El modo matemático del pensamiento es la raíz de la amenaza, pues Wolff, como "matemático, desea explicar todo de una manera mecanicista".[37] "Si este autor concuerda, y cuánto concuerda, con Spinoza —sentencia Buddeus—, no es realmente el punto": pues hay diferentes variedades de ateísmo y así como se puede ser ateísta "sin ser un Spinoza, se

pueden cultivar doctrinas perniciosas que alientan el ateísmo pese a divergir en éste o aquel punto de Spinoza”.[38] Sin embargo, estaba claro que él detectaba numerosas afinidades entre Wolff y Spinoza.

Jena también prohibió la filosofía de Wolff. No obstante, para consternación de Buddeus, y sin su permiso, los colegas de Halle publicaron posteriormente su evaluación y su calificación del wolffismo como “höchst schädlich und gefährlich” (sumamente dañino y peligroso), bajo el título *Bedencken uber die Wolffianische Philosophie* (Reflexiones sobre la teoría wolffiana).[39] El resuelto Wolff instantáneamente presentó una devastadora réplica; misma que el venerable Buddeus optó por no contestar directamente, delegando la responsabilidad a su familiar y aliado Johann Georg Walch (1693-1775), futuro compilador del bien conocido *Philosophisches Lexicon*. Walch hizo su mejor esfuerzo para replicar las “Sophistereyen” de Wolff reiterando la visión de Buddeus de que el sistema de este último era inequívocamente ateísta, excluía los milagros y no dejaba espacio para la Providencia. Pese a que su nombre estaba omitido en la portada,[40] Buddeus recibió a su vez una violenta refutación en agosto de 1724, en la cual Wolff niega rotundamente ser un “ateísta o spinozista” e insiste en que su filosofía “pone en sus manos las armas más seguras para combatir a los ateístas y otros enemigos de la religión”.[41] Mientras tanto, como lo expresó más tarde Brucker, “casi todas las universidades alemanas estaban ardiendo con disputas sobre la libertad y la necesidad, y los nombres wolffiano y antiwolffiano reverberaban en todas partes”.[42]

Con Buddeus y Walch un poco más que intimidados, se le dejó a Lange la tarea de intensificar la campaña antiwolffiana, tanto en alemán como en latín. Su caso se basaba en que Leibniz y Wolff concebían que nuestro mundo está gobernado por leyes generales matemáticas definidas que operan mecánicamente, esto es, una vez que Dios escogió su “armonía preestablecida” hubo, de ahí en adelante, un orden inmutable de causa y efecto que, para todos los propósitos prácticos, no difería de la *necessitas Spinozistica*.[43] Efectivamente, esto elimina los milagros, la Providencia y el libre albedrío. Al atraer multitudes de estudiantes, proclamando su “armonía preestablecida” y reclutando colaboradores, Wolff estaba contaminando toda Alemania, propagando innumerables *pseudo-philosophi* y ateístas ávidos por demoler la autoridad, la moral y la piedad.

Lange y Buddeus acusaron a Wolff no de ser un “spinozista” *stricto sensus*, sino, a través del subterfugio y la hipocresía, de abrir deliberadamente las puertas al spinozismo. Spinoza, la quintaesencia del fatalismo, el naturalismo, el deísmo y el ateísmo, de acuerdo con Lange, había negado desde todos los puntos de vista el libre albedrío y había enseñado la necesidad inalterable de toda causa y efecto. Empero, desde la muerte de Spinoza, lamentablemente para la humanidad, hipócritas despreciables, comenzando por esa “pequeña flor tomada del jardín de Spinoza”, Burchardus de Volder, se habían afanado en convencer a los hombres de que no existe la “libre elección de la mente, ni el

accidente del cuerpo".[44] Viendo que sólo podían ganar seguidores ocultando sus verdaderos propósitos, los discípulos de Spinoza habían diseñado más y más maneras insinuantes y oblicuas de fomentar sus nauseabundos puntos de vista. El único medio para derrotarlos era que las cortes y las universidades alemanas se unieran, dirigiendo todos los esfuerzos a suprimir no sólo el ateísmo abierto y el spinozismo, sino también el estallido de "pseudofilosofía" —el código de Lange para el wolffismo—, que ahora difundía en todas partes los conceptos mecanicistas, materialistas y, en última instancia, spinozistas de Dios, el hombre y el universo.[45]

Lange asegura que el sistema de Wolff difiere del de Spinoza en algunos aspectos esenciales, y que en el pensamiento de Wolff, Dios y el universo están separados. Con todo, los dos sistemas coinciden en puntos cruciales. Wolff, al igual que Spinoza, no sólo defiende la "libertad [irrestricta] de filosofar", igualando los métodos matemáticos y filosóficos, e insiste en que el conocimiento filosófico llena el alma de un placer más elevado y duradero que otras cosas,[46] sino que promueve un concepto del máximo bien del hombre que se asemeja mucho al "cielo de Leenhof", esto es, propone una versión de la ética spinozista astutamente enmascarada con un vocabulario cristiano manifiesto.[47] Tal *philosophia Spinoziano-Leen-hofiana*, argumenta, está enraizada exclusivamente en lo que sirve a las necesidades e intereses terrenales del hombre, y así descarta toda idea de un orden moral dictado por Dios y un bien y mal absolutos. Leenhof es citado en varias ocasiones como un supuesto intermediario clave entre Spinoza y el wolffismo.[48]

Wolff declaró haber esquivado los escollos con los que los cartesianos habían tropezado y haber destruido simultáneamente a Spinoza con su nueva doctrina (también de Leibniz) del alma. De acuerdo con Wolff, la doctrina de la *harmonia praestabilita* significa que "el cuerpo y el alma son sustancias diferentes" que funcionan gracias al mandato de Dios en perfecta sincronía, pero sin interactuar realmente.[49] No obstante, de acuerdo con Lange, todo lo que Wolff había logrado aquí era responder a la dudosa teoría del alma de Leibniz que, bajo análisis, resultaba ser meramente la confluencia de los dos en uno de Spinoza hábilmente camuflada para engañar al público. En realidad, Wolff está negando indirectamente la separación y la inmortalidad del alma, tornándola parte de un ser humano que es como un reloj, un mecanismo que recibe sentimientos e impresiones, pero que carece de libertad para escoger.[50] Además, el marco mecanicista de Wolff evita toda intervención sobrenatural de los espíritus en la vida terrena. No hay nadie, afirma Lange, que no sepa cuánto escándalo y conmoción provocó Bekker en Holanda con sus declaraciones de que los espíritus y los demonios no podían actuar sobre los hombres.[51] La enseñanza de Wolff, no menos que la de Bekker, significa que los espíritus separados de los cuerpos no pueden actuar sobre los cuerpos. El *Bekkerianismus*, al igual que las enseñanzas de Leenhof, es una gangrena de la mente,

una infección que se está volviendo rampante en Alemania, como lo demuestra ampliamente la publicación clandestina de los despreciables libros de Stosch y Lau. Leibniz y Wolff argumentan que las leyes de la naturaleza fluyen de su “armonía preestablecida”, pero finalmente, ¿cuál es la diferencia entre su *praestabilitas* y la *praedeterminatio* de Spinoza? ¿No es meramente la primera otro nombre para la segunda?[52]

Aunque prohibido en Prusia, Wüttemberg y Jena, e inundado con *scripta anti-Wolffiana* en todas partes, Wolff, quien tenía amigos y antiguos estudiantes leales en toda Alemania y más allá, resultó un oponente extraordinariamente temible. En primer lugar, era muy productivo. Además de sus mordaces respuestas a Lange, Buddeus y Walch, desde 1723 produjo una serie de obras importantes que culminaron en la *Theologia Naturalis* (1736), la cual apareció en una edición alemana de seis volúmenes en 1742, en los que reformula drásticamente sus enseñanzas con el fin de destacar de manera constante las diferencias entre el pensamiento leibniziano-wolffiano y el spinozista.[53] Spinoza, concuerda, niega la posibilidad de los milagros y la Providencia, y su “necesidad inalterable” destruye toda religión y moral.[54] Sin embargo, lejos de difundir el “fatalismo”, su propia filosofía, sostiene Wolff, es por mucho el mejor antídoto disponible contra el determinismo spinozista.[55]

La primera y fundamental diferencia con Spinoza era su dicotomía absoluta de cuerpo y alma, una verdadera dualidad semejante a la cartesiana, excepto que, mientras que los cartesianos lamentablemente no lograron explicar la sincronización de las dos, Leibniz y él, con su “armonía preestablecida”, habían resuelto esta dificultad.[56] En segundo lugar, mientras que el sistema leibniziano-wolffiano postulaba un mundo que operaba mecánicamente y funcionaba en concordancia con las leyes generales expresadas en forma matemática, Wolff insistía en que esto no significaba reconocer las leyes de la naturaleza de Spinoza; pues, de acuerdo con Leibniz y Wolff, el universo no es necesariamente como es, sino que podría ser de otra manera en numerosas formas, siguiendo diferentes reglas de la naturaleza:[57] “mientras yo enseño que muchos mundos son posibles y Dios ha elegido libremente entre ellos [plures mundos esse possibiles et ex iis Deum liberrime elegisse] […] Spinoza no reconoce otro mundo posible más que aquel que existe” y en donde “yo afirmo que muchas cosas que nunca existieron de hecho son posibles, Spinoza lo niega”.[58] Wolff sostiene que el poder de Dios se extiende a incontables cosas que nunca han existido ni existirán, pero podrían existir puesto que no son inherentemente imposibles desde la lógica.[59]

Mientras que el wolffianismo enseña que las leyes del movimiento no son inherentes a la naturaleza de los cuerpos, sino que provienen de la “sabiduría de Dios”, Spinoza declara que son inherentes e inmutables.[60] Lejos de ser fatalistas que compartían la

"absoluta et bruta necesitas" de Spinoza, los leibnizianos y wolffianos eran *contingentiarii* (defensores de la contingencia).[61] Wolff argumenta enérgicamente, en contra de Spinoza, que "Dios puede suspender el Orden de la Naturaleza cuando y cuanto quiera",[62] y que su propia filosofía se acomoda totalmente a la Creación divina del universo a partir "de la nada".[63] Notablemente, la sección central de 80 páginas en contra de Spinoza en la *Theologia Naturalis*, al igual que sus otras refutaciones a Spinoza, está totalmente libre del rencor que usualmente se derramaba sobre ese filósofo en esta época. Wolff no niega que los *Spinozisten*, *Naturalisten* y radicales, siendo universalistas y "fatalistas", eran hombres que "no tenían religión".[64] No obstante, su mayor preocupación en esta obra no era condenar sobre una base teológica, sino convencer a los lectores filosóficamente de que "Spinoza no había demostrado la necesidad inalterable de todas las cosas ni pudo haberlo hecho".[65]

Mientras tanto, aquellos leales wolffianos que disfrutaban de una posición internacional menor que la de Bilfinger, especialmente en las universidades prusianas, no tenían muchas opciones fuera de mantener sus cabezas gachas y evitar enredarse en público con antiwolffianos tanto como fuera posible. Así fue como el suizo Niklaus Engelhard (1696-1765), quien adquirió un puesto en Duisburg en 1723, sobrevivió cinco años sin poder revelar sus inclinaciones antes de mudarse a la atmósfera más libre de Groninga, en donde pudo enseñar abiertamente lo que los wolffianos llamaban la "filosofía moderna"; lo que lo convirtió en el primero en desafiar el descrédito prevaleciente entonces de Leibniz y Wolff en las academias holandesas.[66] Sin embargo, tal estrategia de supervivencia difícilmente era conveniente para los académicos que antes habían estado comprometidos con los pietistas, tales como el cristiano Gabriel Fischer en Kaliningrado. Fischer, durante mucho tiempo un crítico portavoz del ala conservadora de la universidad y conocido wolffiano, pagó un alto precio. Luego de ser destituido de su cargo por criptospinozista y ateísta en noviembre de 1725, fue inmediatamente expulsado de Prusia. Migró primero a Gdańsk[67] y más tarde a Holanda, Italia y Francia, pero, pese a sus enfáticas negaciones, nunca pudo sacudirse totalmente el estigma de "spinozista". Pasaron muchos años antes de que obtuviera el permiso para regresar a su hogar en la Prusia del Este.

En Berlín, mientras tanto, había numerosos simpatizantes wolffianos, pero éstos también fueron efectivamente silenciados. Entre ellos figuraba el entonces todavía joven y relativamente desconocido erudito hugonote Charles Étienne Jordan (1700-1745), quien más tarde alcanzaría preeminencia como consejero y secretario de Federico *el Grande*. Ansioso por dejar huella en la República de las Letras, Jordan se aventuró a establecer contacto con Wolff en Marburg en 1727, a quien le informó de las últimas medidas antiwolffianas en Prusia y le expresó la esperanza de que esto sólo sirviera para

estimular la venta de sus libros.[68] No obstante, su bravuconada se evaporó instantáneamente cuando Wolff le sugirió que colaborara con él criticando en público la cruzada de Lange en contra de su filosofía. En tanto la esfera pública estuviera involucrada, todos los simpatizantes prusianos de Wolff permanecerían prudentemente en silencio.

En mayo de ese año se promulgaron en Berlín otros dos decretos reales en contra del wolffismo, uno que prohibía a las librerías almacenar o vender libros de Wolff y el otro que prohibía la lectura y la discusión de sus "escritos morales y metafísicos", incluso "en privado" en los hogares. La causa aducida fue que estaban prohibidos "en todas las universidades por considerarse ateístas".[69] Mientras tanto, Lange sostuvo una implacable artillería de retórica teológica filosófica antiwolffiana. En una descripción en latín de la crisis wolffiana en la academia alemana, nuevamente glorifica a los *genuini Cartesiani* como Andala, mientras subraya lo que veía como una perversión deliberada del cartesianismo por parte de *pseudo-Cartesiani*, tales como Geulincx y De Volder, a quienes consideraba los principales responsables de sentar las bases intelectuales del naturalismo mecanicista y el fatalismo que ponían en peligro la educación superior y la sociedad alemanas.[70] Concebía el sistema de Wolff como una astuta reformulación de la metafísica mecanicista de Spinoza, y por lo tanto un vehículo de la multitud de *pseudo-philosophi Spinozantes* contemporáneos que infestaban las universidades y socavaban la religión, la autoridad y al Estado.[71] El argumento de Wolff, de que su sistema era eminentemente compatible con la verdad cristiana, a Lange le parecía análogo a la fraudulenta pretensión del autor anónimo del prefacio de la *Opera posthuma* de Spinoza (Jelles), quien había cometido la imprudencia de declarar que la filosofía de Spinoza era en esencia "cristiana".[72]

Pero ni siquiera Lange pudo equiparar la tremenda avalancha de discurso que se escurría de las plumas de Wolff y sus tenientes. Orquestando su contra-ofensiva con consumada habilidad, Wolff construyó su defensa en la sostenida y continuamente reiterada crítica a Spinoza. En volúmenes largos y cortos, concisos y tediosamente prolongados, en alemán y en latín, Wolff afirmaba incansablemente las divergencias entre su doctrina y la de Spinoza.[73] Para principios de la década de 1730, un observador agudo podría muy bien haber concluido que el infatigable profesor no sólo había sobrevivido, sino que básicamente había ganado su guerra con la burocracia prusiana, la academia reaccionaria y el pietismo, derrotando de hecho al propio Estado prusiano. La influencia intelectual y el prestigio de Wolff iban indiscutiblemente en aumento, no sólo en toda Alemania, sino en todo el mundo. En enero de 1733, la corte francesa lo honró haciéndolo el único extranjero alemán asociado a la Académie des Sciences de París. En 1734 fue festejado en la corte sueca, en donde se emitió una medalla en su honor.[74] Finalmente, en la misma Prusia, las autoridades se sintieron obligadas, en 1734, a

levantar la prohibición, que ya llevaba siete años, de la venta de sus libros y a discutir sus doctrinas en las universidades.

Sin embargo, la lucha aún no había terminado, como lo demostraron los acontecimientos posteriores, y todavía existía un margen considerable, o al menos eso parecía, para desbaratar el hasta entonces inexorable progreso del leibnismo-wolffismo. Lange, mientras tanto, luchaba por restarle importancia a los alardes de aquellos que señalaban las victorias de Wolff en el extranjero. Si Wolff estaba siendo festejado en Suecia, su pensamiento, respondía Lange, había sembrado una perniciosa disensión en las universidades suecas no menos que en las de Alemania.[75] Si Wolff estaba haciendo progresos en Italia, esto no era sorprendente, argumentaba, dado que los jesuitas, siempre atraídos por el "ateísmo", estaban destinados a congregarse tras su bandera.[76]

3. Wolff y el surgimiento del deísmo alemán

Más allá de la preocupación de si el wolffismo abría o no las puertas al spinozismo o si armonizaba satisfactoriamente o no con el cristianismo, no podía caber duda de que el wolffismo, al igual que el newtonismo, eliminaba en buena medida a los espíritus y lo sobrenatural de las ideas de los hombres sobre la naturaleza, excluía la teología de la ciencia y la filosofía y alentaba un acercamiento mecanicista y matemático a nuestro entendimiento de la naturaleza.[77] Además, había otro sentido en el que el furor por Wolff estimulaba el crecimiento del deísmo en Alemania y el Báltico. La conmoción no sólo se centró en la atención pública en el spinozismo como la más destacada y abrumadora amenaza sobre la sociedad, sino que amplió el contexto en el que el público veía el asunto. En vez de reiterar las quejas tradicionales y conocidas de que Spinoza niega los milagros y la profecía, subvierte la Biblia y derriba los "misterios" centrales cristianos, la crítica de Wolff, cada vez más elaborada y detallada, así como repetida con frecuencia, planteaba innumerables preguntas intelectuales complejas que incitaban a los lectores, incluido un buen número de estudiantes universitarios, a investigar las proposiciones clave de los escritos de Spinoza y sus textos relacionados de una manera mucho más profunda y seria que antes. Los escritos de Wolff, a los ojos de muchos académicos y estudiantes, no sólo reivindicaban la acusación de que los teólogos habían sido en cierta medida inexactos en su caracterización de su propio sistema, sino que también implicaban que habían conocido el spinozismo de manera muy superficial. Muchos estaban próximos a concluir que era preferible el método de Wolff de una investigación sobria, detallada y objetiva de los temas. Si bien esto a su vez podía muy bien sugerir que Spinoza no podía ser refutado teológicamente o con decretos, improperios y denuncias, sino sólo por medio de juiciosos argumentos filosóficos como los de Wolff.[78]

En pocas palabras, Lange y los pietistas, así como Buddeus y sus aliados, no estaban del todo equivocados al retratar el wolffismo como un conducto hacia una actitud filosófica inflexible y, por lo tanto, hacia el deísmo y la preocupación por Spinoza. Además, la acusación de que Wolff era responsable por el inquietante crecimiento del deísmo en la sociedad y la cultura alemanas traía consigo un poder de convencimiento que renovaba, a mediados de la década de 1730, la tormenta que había desencadenado dentro de la turbulencia wolffiana la llamada "Biblia de Wertheim", una destacada compilación publicada por el hasta entonces poco conocido Johann Lorenz Schmidt (1702-1749). "El tipo de fruto que crece de la filosofía de Wolff", proclamaba Lange, retomando triunfantemente su ofensiva en 1736, puede discernirse con facilidad en el prefacio "totalmente wolffiano" de la "Biblia de Wertheim".[79]

Schmidt, hijo de un pastor, aprendió hebreo y estudió filosofía y teología en Jena con Buddeus, y se volvió un apasionado wolffiano cuando se mudó a Halle en 1725, en donde escandalizó a la universidad al desacreditar abiertamente a los profesores y elogiar a Wolff.[80] Cuando dejó Prusia, obtuvo un excelente puesto como tutor de los hijos de la condesa viuda de Wertheim y comenzó una prometedora carrera como *philosophe* residente en la corte menor. Sin embargo, sus perspectivas se vieron totalmente frustradas apenas unos pocos años más tarde al publicar su traducción alemana con comentarios del Pentateuco hebreo. Publicada secreta y anónimamente en Wertheim, con la connivencia de un funcionario local, su traducción y notas provocaron un furioso escándalo en toda Alemania, pues su texto era un intento obvio y sistemático de diluir, o disculpar, todo lo milagroso en los Cinco Libros, sustituyéndolo inexorablemente por explicaciones naturalistas. Especialmente ofensiva, discute Lange, era su deliberada eliminación de toda referencia al futuro advenimiento de Cristo (tradicionalmente supuesta) en el Viejo Testamento y la valoración de la doctrina de la Sagrada Trinidad como falsa y sin fundamentos.[81] La "Biblia de Wertheim", con su inconfundible aire naturalista, precipitó una amarga competencia triangular librada en los grupos luteranos, calvinistas y católicos alemanes por igual, entre las fuerzas de la reacción tradicionalista, la Ilustración moderada y el pensamiento radical.[82]

En Prusia, la contraofensiva fue orquestada por Lange, quien instantáneamente reconoció el potencial del asunto como fuente de municiones para su guerra en contra de Wolff. Aproximadamente 50 publicaciones que condenaban la "Biblia de Wertheim" salieron de las prensas alemanas en dos años (1735-1737), creando una febril atmósfera en la cual podía subrayarse continuamente el vínculo del wolffismo con el ampliamente observado recrudecimiento del deísmo radical y el spinozismo en el país.[83] No obstante, mientras los "blasfemos argumentos" de Schmidt y la tesis de que en las Escrituras "no se debe aceptar cualquier cosa que no pueda comprenderse con la razón" podía en principio ser rechazada tanto por la Ilustración moderada como por los tradicionalistas, el

desacuerdo en torno al papel de la razón en la exégesis bíblica también exacerbó la división entre estos dos bloques, en donde el primero trataba de usar a Schmidt para pulverizar a Wolff, mientras que los simpatizantes de Wolff se empeñaban en boicotear los avances de sus enemigos al no permitir que Schmidt fuera etiquetado de “wolffiano”. La “Biblia de Wertheim” fue formalmente condenada por la facultad de teología luterana de Leipzig en enero de 1736 y públicamente denunciada en discursos ceremoniales eruditos en Huyesen, Greifswald, Helmstedt, Görlitz y Heidelberg, así como en Gotinga.

El emperador y el canciller imperial prohibieron la impresión, distribución y venta de la Biblia de Wertheim con un edicto del 15 de enero de 1737, por considerarlo un texto que pervierte los fundamentos del cristianismo, sustituye la teología por la filosofía y expurga toda referencia a Cristo de los libros mosaicos.[84] En Francfort, la Comisión Imperial del Libro registró las librerías incautando todos los ejemplares que pudo encontrar. Las prohibiciones principescas del texto sobrevinieron poco a poco en Mainz, Bavaria, Prusia, Hannover, Hesse-Darmstadt, Electorado de Sajonia, Friesland del Este y Holstein-Gottorp, seguidas, en noviembre de 1737, por la supresión del libro en Dinamarca-Noruega. Mientras tanto, la identidad del culpable había sido descubierta y Schmidt fue arrestado. En julio de 1737, una comisión imperial judicial especial arribó a Wertheim con el fin de enjuiciarlo por subvertir la religión y abrazar el *Naturalismus*. Sin embargo, para la profunda incomodidad de todos, los funcionarios locales lo liberaron de la custodia, permitiéndole huir a Holanda. Más tarde, regresó a Alemania y se estableció en Altona, bajo jurisdicción danesa.



Die
göttlichen
Schriften
vor den Zeiten des Messie Jesus
Der erste Theil
worinnen
Die Gesetze der Jisraelen
enthalten sind
nach einer freyen Ubersetzung
welche durch und durch mit
Anmerkungen
erläutert und bestätiget wird

Idem Sapor

Wertheim
Gedruckt durch Johann Georg Nehr, Hof-und Canzley-Buchdrucker
1735

FIGURA XXIX.1. *La "Biblia de Wertheim" de 1735, traducción y comentarios de Johann Lorenz Schmidt, una de las publicaciones alemanas más controvertidas de la primera mitad del siglo XVIII.*

Schmidt reconoce ampliamente su deuda con Wolff en su prefacio y sus notas. Más

allá de esto, los expertos juzgan que sus guías fueron principalmente Le Clerc y Spinoza, pero también Grocio y los deístas ingleses.[85] Ernst Friedrich Neubauer (1705-1748), quien completó el monumental comentario de Rambach sobre el Antiguo Testamento en 1737, agregó anotaciones indignadas en las que deplora la "presuntuosa insolencia" del "autor" de la Biblia de Wertheim al rechazar las interpretaciones tradicionales de las alusiones mesiánicas a Cristo del Antiguo Testamento y su racionalización de la Caída, desdeñando a la serpiente como una mera alegoría.[86] También denunció los otros aspectos "naturalistas", tales como su negación de que la mujer de Lot realmente se convirtiera en una estatua de sal. En junio de 1737, un académico que daba clases en Rinteln expresó su horror porque el "Intérprete de Wertheim" caracterizaba blasfemamente las referencias bíblicas a la intervención del "Espíritu Santo" como un mero "viento fuerte" inusual.[87] El problema para los wolffianos no era sólo la declarada admiración de Schmidt por Wolff, sino el innegable vínculo entre los dos. Wolff había respaldado la carrera de Schmidt hasta entonces y, según los informes, incluso había visto y aprobado el texto de la "Biblia de Wertheim" antes de su publicación.[88] Sin embargo, Wolff no perdió tiempo en desconocer a Schmidt: "el traductor se basa en su propia interpretación del texto hebreo, como Grocio y Simon lo hicieron antes que él; ¿Cómo puede éste ser el fruto de mi filosofía?"[89] Pero el daño estaba hecho. Schmidt quedó condenado como un librepensador, naturalista, blasfemo y spinozista pero, además, innegablemente se había nutrido de Wolff y la filosofía wolffiana.

En Prusia, el cambio de curso en la política oficial hacia el wolffismo, presagiado en 1734, fue suspendido. En junio de 1736, el rey nombró una comisión real de cuatro eminentes teólogos —dos calvinistas y dos luteranos—, sin incluir a Lange, para reexaminar la filosofía wolffiana y proporcionar un juicio definitivo sobre sus implicaciones para la enseñanza universitaria, la religión y la moral. La comisión encontró que los libros de Wolff contenían en efecto ciertas ideas y pasajes objetables, pero no "los errores y los sentimientos ateos que Lange pretendió haber encontrado". Con esto, Wolff estaba sólo a un paso de la reivindicación y rehabilitación final.[90] Para entonces, había una camarilla cada vez más ruidosa en Berlín, entre cuyos integrantes destacaba un enviado sajón, el conde Ernst Christoph von Manteuffel, y el príncipe heredero Federico, quienes eran devotos manifiestos de la filosofía de Wolff.

Wolff y sus aliados, mientras tanto, trabajaban incansablemente para el progreso de su causa en todas partes: Alemania, Francia, Suiza, Escandinavia, Italia y Rusia. Con el apoyo creciente de sus amigos hugonotes en Berlín —Jordan había sido amigo de Manteuffel desde principios de 1735—,[91] las traducciones del texto de Wolff al francés se estaban volviendo accesibles, y esto fue crucial no sólo para el avance de su causa en el nivel internacional, sino también para la promoción de su sistema dentro de las cortes alemanas; el príncipe heredero Federico, por ejemplo, insistía en leer a Wolff sólo en

francés.[92] En 1737, con la vista puesta en Francia, Wolff dedicó al ministro más importante de Luis XV, el cardenal Fleury, la segunda edición de su *Theologia Naturalis* —una obra cuyo principal aliado en Leipzig, el joven profesor Carl Günther Ludovico (1707-1778), consideró su más devastador ataque, hasta la fecha, contra el "ateísmo, el fatalismo, el deísmo, el naturalismo, el materialismo, el spinozismo y el epicureísmo". Fleury respondió alentándolo, elogiando la filosofía de Wolff y observando sus rápidos avances recientes en la esfera internacional y Francia. Fleury profesaba sentirse honrado por la dedicatoria de un "libro destinado a combatir a los ateos y a los sectarios impíos de Spinoza que por desgracia tienen demasiados defensores".[93]

Viéndolo retrospectivamente, Ludovico consideró que los años 1736-1737 fueron el punto de inflexión decisivo en la conquista de Prusia y toda Europa central por parte de Wolff. Después de que la oposición tradicionalista colapsara y los "thomasianos", como grupo rival filosófico, retrocedieran a una situación marginal. Mientras tanto, el neocartesianismo y el *Malebranchisme* evidentemente estaban muertos. Como habían notado Ludovico y sus aliados, el único oponente serio de Wolff que seguía existiendo para la base media de la corriente principal de la Ilustración en cualquier parte de Europa era el newtonismo (o la construcción lockeana-newtoniana), que provenía de Gran Bretaña y al mismo tiempo estaba haciendo impresionantes progresos, si no en Alemania, ciertamente en Francia, los Países Bajos, Italia, España y pronto sería en Portugal.

Hacia el sur, la arena crucial era la Iglesia italiana. Para 1739, Wolff estaba lleno de esperanzas de lograr un paso decisivo entre los cardenales y los teólogos de Roma, lo que le parecía la clave para la conquista de Italia.[94] Es interesante que Wolff adjudicara su progreso allí precisamente a los recientes triunfos logrados por los defensores de Locke y Newton, pues esto, declaraba, estaba alimentando el crecimiento del *Materialismus* y el *Sceptizismus*.[95] En Suecia y Rusia, mientras tanto, Wolff barrió con todo lo que se le puso enfrente. No obstante, lo más decisivo de todo, a los ojos de Wolff, era la batalla por París. De acuerdo con sus informantes en los salones, "Deismus, Materialismus und Sceptizismus" estaban ahora ganando terreno en un nivel aterrorizante en Francia. Lo que se necesitaba, le aconsejaba a sus aliados en Berlín, era enseñar a los franceses que su filosofía, y no la de Newton y Locke, era la indispensable para combatir efectivamente la infección deísta.[96] Si los salones en cambio optaban por la "Newtonianischen Philosophie" de Voltaire, Francia enfrentaría una catástrofe de proporciones incalculables.

La intervención en 1746 del principal aliado hugonote de Wolff, Formey, con su novela filosófica, *La Belle Wolffienne*, marcó el cenit de la ofensiva wolffiana en la Europa de habla francesa. Aquí otra vez, el quid de la estrategia wolffiana era subrayar la aplicabilidad y efectividad única de la *philosophia Leibnitio-Wolffiana* en el combate al "spinozismo".[97] De acuerdo con Formey, los "Spinosistes" representaban una amenaza

terminante para el cristianismo, pero habían estado perdiendo terreno inexorablemente desde la aparición de la *Teodicea* de Leibniz. La guerra entre el wolffismo y el spinozismo, argumentaba Formey, dependía de la contradicción entre la *nécessité* de Spinoza y la *raison suffisante* de Leibniz y Wolff. Para Spinoza, "nada es posible, salvo aquello que acontece y aquello que acontecerá"; para Wolff, "hay un buen número de cosas posibles que no existen en realidad puesto que no hay en Dios una razón suficiente para su existencia".[98] En efecto, los "posibles [de Wolff] que no existirán jamás" habían demolido los "imposibles" sin Dios de Spinoza.

No obstante que el spinozismo estuviera cayéndose a pedazos bajo los martillazos de Wolff, Formey consideraba que Spinoza era un antagonista al que nunca se podría cancelar. Éste era poderoso en Alemania, no tanto por lo convincente de sus argumentos como por el supuesto atractivo psicológico que ejercía sobre los hombres frustrados y resentidos. Al igual que Massillon y Houtteville, Formey pensaba que sólo el rencor podía explicar que algunos hombres "que no poseen suficiente habilidad para hacerse un nombre" se rebajaran al spinozismo y abrazaran en el fatalismo una perversa "prueba de valentía y de grandeza de alma".[99] Pero la infame insatisfacción se ha difundido y es demasiado propensa a avivar "la malignidad orgullosa de un gran número de personas".[100] Por su parte, Wolff estaba complacido por el amplio impacto de la novela y al mismo tiempo intranquilo por la yuxtaposición, a veces bastante burda, que hacía Formey de su sistema con el de Spinoza.[101]

Mientras tanto, en 1740, el príncipe Federico, quien se consideraba a sí mismo un *philosophe* y había estado en los peores términos posibles con su padre durante muchos años, alcanzó el trono prusiano. Una de sus primeras decisiones fue regresar a Wolff del exilio, reinstalarlo como la figura prominente en Halle y mostrar su favoritismo en público. En 1743, el ahora totalmente rehabilitado filósofo se volvió rector de la universidad de la cual había sido expulsado 20 años atrás. Con todo, para su disgusto, Wolff pronto encontró que su nuevo soberano tenía más apetito por Voltaire que por sus propios escritos y, aún peor, que al regresar a Prusia, meramente había intercambiado su antigua discusión con Lange y los pietistas por una nueva, y en algunos aspectos incluso más intensa, guerra filosófica. Pues el joven monarca se sentía firmemente inclinado por los *philosophes* extranjeros, sobre todo franceses, en especial disfrutaba de la compañía de Voltaire, d'Argens, Algarotti y, más tarde, Maupertuis y La Mettrie. De hecho, el nuevo rey exhibía propensiones librepensadoras que Wolff no podía en manera alguna aprobar.[102]

Además, la Academia Real Prusiana de las Ciencias en Berlín, inmediatamente revivida por Federico luego de su sucesión, rápidamente se convirtió en un campo de batalla entre los wolffianos alemanes y los newtonianos franco-suizos, debido a su predilección por los eruditos extranjeros. La batalla de Wolff contra la filosofía

newtoniana dejó de ser una divergencia teórica remota que subsistía principalmente en los salones y revistas extranjeras y se volvió el tema central en la vida intelectual prusiana misma. El clímax de esta nueva lucha, de hecho la culminación de la larga lucha entre el newtonismo y el leibniziano-wolffismo en el continente, fue la absorbente y tensa competencia de dos años (1745-1747), organizada por la Academia de Berlín, por el mejor ensayo sobre el tema de las mónadas de Leibniz.[103] Para abril de 1747, unos pocos meses después de que Maupertuis se volviera el *président perpétuel* de la academia, los ensayos habían llegado y estaban listos para ser examinados y juzgados por una comisión encabezada por el *grand maître* de casa de la reina de Prusia. No obstante, aún antes de que comenzara el proceso de evaluar las presentaciones, se hizo evidente que el panel de jueces estaba indefectible y equitativamente dividido entre *Wolffiens* y *Antimonadiers* newtoniano-lockeanos.

En Berlín, la arena intelectual se cargó como nunca antes lo había estado. Nada más podía esperarse y, no obstante, suspiraba Formey, líder de la academia de los wolffianos, "jamás me hubiera esperado que las cosas podrían llegar al grado de parcialidad y de puerilidad al que han llegado".[104] Empero, incluso sin acritud y mezquindad, la comisión encontraba extremadamente difícil, si no imposible, aplicar estándares objetivos a los ensayos contendientes que mantenían posiciones irreconciliables derivadas del empirismo de Locke y la metafísica de las mónadas.[105] Además, el aliado más prominente de Maupertuis en la academia, el suizo calvinista antiwolffiano Leonhard Euler (1707-1783), revitalizó poderosamente la acusación de que el wolffismo era una forma encubierta de spinozismo.[106] Manteuffel, Formey y otros amigos de Wolff contendieron vigorosamente. Sin embargo, al final, para el infinito disgusto de Wolff —pero para sorpresa de nadie— el premio se entregó a los newtonianos.

Con todo, si bien Wolff perdió en Berlín, aún podía obtener consuelo del hecho de que pocos príncipes alemanes compartían las predilecciones de Federico. En otra partes de Alemania, así como en Escandinavia y Rusia, él tenía ahora ventaja sobre los empiristas y newtonianos, mientras que en Italia, la *philosophia Leibnitio-Wolffiana* había emergido, por lo menos, como el principal rival del edificio lockeano-newtoninano. También en Francia y en los Países Bajos, el wolffismo, si bien apreciablemente más débil que el newtonismo, era una presencia dinámica y penetrante que se reflejaba en una corriente no poco camuflada pero inequívocamente wolffiana que se podía detectar en lotes completos de artículos de la *Encyclopédie*.[107] En efecto, la gran compilación estaba tan lejos de ser ideológicamente monolítica que detrás de su fachada de conceptos lockeanos y newtonianos se acomodaba una fuerte dosis de Wolff, así como un trasfondo esporádicamente visible de pensamiento radical y neospinozismo.

De modo que Wolff permaneció encerrado, al igual que antes, en un combate entre el fatalismo, el naturalismo y el spinozismo. En su opinión, la receta ofrecida por Voltaire y

los ingleses no era realmente filosofía, sino meramente la reducción de la filosofía a la física y en consecuencia del todo inútil como puntal para la autoridad, la moral y la religión; y no representaba ninguna barrera real ante el materialismo ateísta.[108] Tal vez, la ironía final de la batalla filosófica de Berlín fue que, apenas un año después, en julio de 1748, el rey librepensador de Prusia, compelido por sus académicos, newtonianos y wolffianos por igual, nominó a La Mettrie —a quien todos detestaban por materialista y fatalista— como un miembro totalmente regular de la Academia. Wolff aparentemente estaba en lo correcto después de todo en su argumento de que los ganadores reales de la competencia de ensayo no fueron Newton y Locke, sino Spinoza y los radicales.

4. El wolffismo *versus* el newtonismo en el Báltico

El hecho de que fueran países comparativamente remotos que en el pasado sólo habían participado de manera marginal en la vida intelectual europea hacía que las elites intelectuales de Suecia-Finlandia y Dinamarca-Noruega resintieran la menor sugerencia de atraso en las nuevas áreas cruciales de la filosofía y la ciencia. Cuando un editor del *Acta Eruditorum* de Leipzig, incapaz de ocultar su disgusto por el cartesianismo todavía predominante en Suecia, sugirió que el duro frío del clima sueco era capaz de "congelar" la mente como lo hace con todo lo demás, fue severamente reprendido por el editor de la *Schwedische Bibliothec* de Estocolmo en 1728, en su introducción a una serie de documentos que ilustran el conflicto filosófico sueco de la década de 1680.[109] La refutación fue oportuna, pues Suecia estaba justo entonces viéndose arrastrada en un nuevo combate de la guerra filosófica, una lucha que esta vez no era triangular sino cuadrangular: mientras Rydelius y los cartesianos luchaban contra los invasores wolffianos y newtonianos, estos últimos simultáneamente se bombardeaban entre sí y combatían a los radicales.

Para 1725 la ascendencia cartesiana había sido superada en todas partes de Europa. Sin embargo, en Suecia-Finlandia ésta aún parecía intacta en gran medida. Entre los cartesianos más destacados en el norte estaban, además de Rydelius, los astrónomos Conrad Quensel (1676-1732), en Lund, Olaf Hiorter en Uppsala, y Johan Ihre, un eminente filólogo y conocedor de los clásicos. El principal desafío para su vacilante hegemonía no era el newtonismo sino el wolffismo. En 1729, por ejemplo, Ihre concertó una discusión pública en Uppsala, en la cual el concepto cartesiano de materia, como extensión completamente distinta de la mente, fue enérgicamente defendido en contra de la monadología. Los victoriosos cartesianos denunciaron la *philosophia Leibnitio-Wolffiana* como "oscura, contradictoria en su interior y peligrosa", una filosofía propensa a degenerar en "Spinozismus et materialismus".[110] Sin embargo, peligroso o no, para

fines de la década de 1720 el wolffismo estaba penetrando conspicuamente las facultades de Uppsala.[111]

En teoría, era imposible para los anticartesianos y desilusionados ex cartesianos, ansiosos por fortificar la sociedad en contra del spinozismo y el materialismo, inclinarse al mismo tiempo hacia dos sistemas tan mutuamente excluyentes como el newtonismo y el wolffismo. No obstante, había mucha base común entre los dos sistemas en competencia, como de hecho era inevitable, dadas las aspiraciones de ambos de dominar la corriente moderada en las guerras ideológicas de la época, y esto estaba destinado a levantar el entusiasmo de algunos. Después de todo, tanto Locke como Wolff subrayaban la racionalidad de la religión revelada. El mismo Wolff reconocía el valor del empirismo en la ciencia experimental y aceptaba partes de la epistemología de Locke,[112] y al igual que los newtonianos deploraba profundamente el "argumento del diseño". Todo esto alentó a algunas figuras eminentes a tratar de combinar los rasgos de ambas filosofías, en especial en Dinamarca, en donde prevalecía una tradición más ecléctica que en las todavía sólidamente cartesianas Suecia-Finlandia. En especial Ludvig Holberg, el iniciador real del debate filosófico de la Alta Ilustración en Dinamarca-Noruega, se esforzó por recurrir a fuentes inglesas tanto como a Wolff, y fue emulado en esto por los pilares ideológicos gemelos de la Ilustración moderada en Dinamarca en las décadas de 1730 y 1740: Eric Pontoppidan (1698-1764), profesor de teología en Copenhague en los años 1738-1747 y posteriormente obispo de Bergen, y Peder Rosenstand-Goiske (1705-1769), quien fue el sucesor de Pontoppidan en Copenhague y no manifestó una aversión menos contundente hacia el deísmo y el librepensamiento.[113]

El acercamiento más ecléctico y sutil prevaleciente en Dinamarca presumiblemente ayuda a explicar por qué ese país evitó la feroz guerra filosófica que estalló en Suecia, en donde la monarquía, bajo estrictos límites constitucionales desde la muerte de Carl XII en 1718, ya no fue capaz de separar a los combatientes de la manera en que lo había hecho en la década de 1680. Sin embargo, volvió a intervenir, puesto que el monarca reinante constitucional, el originario de Alemania, Federico I (reinante entre 1720-1751), pertenecía a la casa gobernante de Hessel-Cassel que había protegido a Wolff desde 1723 y favorecía fuertemente el wolffismo también en Suecia.[114] Entre los académicos, el wolffismo resultaba atractivo para los estudiosos menos sólidos —según los rumores— en su compromiso con la ortodoxia luterana. Entre las figuras más destacadas, se encontraba el astrónomo Anders Celsius, un desertor del cartesianismo que encabezó la campaña en Uppsala, en donde, a finales de la década de 1720, se lo encontró reclutando enérgicamente para la causa wolffiana; y el prominente matemático y físico, Samuel Klingenstierna, quien había visitado al mismo Wolff en Marburg en 1727 y también fue recomendado por Wolff ante la corte sueca para un puesto en Uppsala, en el que fue designado en 1731.

Sin embargo, los primeros movimientos de Klingenstierna sólo sirvieron para levantar a la oposición. Durante mediados de la década de 1730, se hizo sentir en Uppsala y Lund una decidida reacción antiwolffiana. En octubre de 1732, presionado por los teólogos, el rector de Uppsala, el conde Gustav Cronhielm, se dirigió al senado académico condenando firmemente la filtración del wolffismo en la enseñanza.[115] Los teólogos de Uppsala, vinculados a los círculos pietistas en Alemania, denunciaron públicamente la filosofía de Wolff como "pagana" y "ateísta". En 1734, el senado de la universidad asumió poderes adicionales para examinar cuidadosamente las discusiones y tesis propuestas, con el fin de bloquear la infiltración wolffiana. En 1736, de acuerdo con los reportes que alcanzaron Alemania, el nuevo profesor de filosofía de Uppsala, Petrus Ullén (1700-1747), fue oficialmente reprendido por enseñar ideas wolffianas.

Mientras tanto, en Lund, Rydelius, un admirador de Buddeus así como de Descartes y Andala,[116] lideró la facción antiwolffiana; sostenía que las mónadas liebnizio-wolffianas socavaban el principio cardinal del pensamiento cristiano, es decir, que el movimiento no podía ser innato en la materia.[117] Además, la noción de Wolff de la Providencia, argumentaba, era más una vergüenza que una estrategia seria y su "libertad de la voluntad" no era en absoluto convincente.[118] En realidad, a pesar de sus pretensiones de solidez, el wolffismo estaba minando las defensas de la sociedad contra el naturalismo, el fatalismo y ateísmos filosóficos semejantes, puesto que identifica a Dios con el universo.[119] En su manual filosófico de 1736 para profesionales no académicos y estudiantes titulado *Sententiae Philosophicae Fundamentales*, Rydelius inequívocamente identifica la *philosophia Leibnitio-Wolffiana* como la principal amenaza a la estabilidad intelectual de Suecia, aunque el empirismo de Locke y "su seguidor, Le Clerc" también es considerado peligroso como, desde luego, lo son el spinozismo y el naturalismo.[120] Rydelius persistió en hacerle la guerra a los wolffianos, los lockeanos y los spinozistas por igual hasta su muerte en 1738, luego de lo cual la ascendencia cartesiana en Suecia-Finlandia fue efectivamente superada.

A finales de la década de 1730 los wolffianos obtuvieron ventaja en Suecia-Finlandia. Los wolffianos emergieron victoriosos primero en Uppsala y luego en Åbo,[121] y finalmente a mediados de la década de 1740 en Lund. Al mismo tiempo, la "filosofía moderna" wolffiana se endureció y se convirtió en una nueva ortodoxia rígida, ferozmente resistente al newtonismo, así como a las ideas radicales, y firmemente aliada con la teología luterana conservadora.[122] Durante las décadas de 1740 y 1750, los wolffianos suecos progresivamente ampliaron su dominio sobre la educación superior y la cultura intelectual suecas. En una discusión en Uppsala, en 1743, Klingenstierna apoyo enérgicamente el principio de la censura intelectual, declarando que los libros e ideas que dañaban la "religión", la "buena moral" y la "política de Estado" debían ser

efectivamente suprimidos por las autoridades.[123] En Uppsala, casi todos los científicos y figuras intelectuales prominentes del periodo, entre ellos Ullén, Nils Wallerius y Linneo, adoptaron una posición firmemente wolffiana. Esto es sobre todo sorprendente debido a que fueron precisamente las décadas correspondientes a mediados del siglo XVIII las más creativas de la Ilustración sueca, en especial en ciencia. En Uppsala, en esa época se fundó el jardín bo-tánico bajo la supervisión de Linneo, una versión revivida del hospital académico de Roberg y el primer laboratorio químico de la universidad.[124] Linneo, uno de los más grandes científicos de la Ilustración, que había comenzado en Lund como cartesiano, y se había imbuido luego de newtonismo en los Países Bajos durante sus años allí, de 1735 a 1738, al retornar a Suecia, en donde permaneció como una figura superior de Uppsala durante muchos años, descartó tanto el cartesianismo como el newtonismo para adoptar una versión físico-teológica poderosamente penetrada por el wolffismo.[125] Adversario declarado de la Ilustración radical, a finales de la década de 1740 se vio arrastrado al combate contra La Mettrie quien, al igual que él, había estado profundamente influido por las enseñanzas de Boerhaave en Leiden y ahora buscaba adaptar las teorías botánicas de Linneo a su sistema filosófico materialista.[126]

Mientras tanto, la nueva Rusia de Pedro *el Grande* emergió como un poder filosófico y científico mayor, así como naval y militar, en el Báltico. La cultura intelectual que se desarrolló en el San Petersburgo de principios de siglo tendía, naturalmente, a reflejar la perspectiva de eruditos predominantemente alemanes que el Zar reclutaba para ayudar a llevar a Rusia a la arena intelectual europea. Casi desde el momento en que Pedro fundó su nueva Academia Imperial Rusa de las Ciencias, en San Petersburgo en 1724, la capital del imperio se volvió el escenario de algunas de las luchas filosóficas más violentas del continente.[127] La academia misma fue originalmente invención de Leibniz, quien desde que fue presentado al zar, en 1697, estuvo interesado en el futuro potencial de Rusia y elogió entusiastamente sus proyectos para atraer académicos extranjeros y su habilidad para hacer progresar su imperio.[128] En sus últimos años, Leibniz fue frecuentemente consultado por Pedro y sus consejeros, y también convocado a conversar en persona con el zar durante sus viajes por Europa central, entre los que destacan los que realizó a Carlsbad en 1712 y a Pyrmont en 1716.

Impulsado por Leibniz, el plan original del zar había sido llevar al mismo Wolff a Rusia. Cuando Wolff fue expulsado de Prusia, el médico personal del zar, Laurenz Blumentrost —un alemán nacido en Moscú que había estudiado en Holanda con Boerhaave y De Volder y estaba imbuido de la cultura intelectual holandesa—, le escribió en diciembre de 1723 y nuevamente el siguiente mes apremiándolo, a cuenta del zar, a establecerse en San Petersburgo y presidir la proyectada Academia Imperial Rusa.[129] Wolff declinó, pero permaneció en contacto regular con la corte rusa por medio de

Blumentrost, quien fue nombrado primer presidente de la academia en su lugar. A su recomendación, y la de Wolff, se debió que la mayoría de los miembros originales de la academia fueran alemanes o suizos, con muchos entre ellos que profesaban el wolffismo.[130]

No obstante, también había alemanes y suizos antiwolffianos en San Petersburgo, además de algunos hugonotes, quienes en su mayoría también escogieron la única alternativa viable a la hegemonía wolffiana: el newtonismo vinculado con Locke. El resultado, una vez más, fue un amargo conflicto. La causa newtoniana fue enérgicamente defendida y ganó más fuerza gracias a los esfuerzos de los pietistas teólogos alemanes en el área del Báltico por movilizar a la Iglesia Ortodoxa rusa contra el wolffismo.[131] Sin embargo, en términos generales, los wolffianos conservaron el primer lugar y fueron particularmente exitosos hacia finales de la década de 1720, con Bilfinger invitado por el zar a residir y trabajar en San Petersburgo, mientras que el resultado de la lucha en la misma Alemania permanecía enteramente incierto.[132] Además, como en Suecia, la hegemonía de Wolff en Rusia estaba destinada a continuar por décadas, mucho más allá de la década de 1750.

QUINTA PARTE

EL PROGRESO CLANDESTINO DE LA ILUSTRACIÓN RADICAL (1680-1750)

XXX. BOULAINVILLERS Y EL SURGIMIENTO DEL DEÍSMO FRANCÉS

PARA la década de 1720, finalmente quedó evidenciado que habían fracasado los esfuerzos realizados por Malebranche, Bossuet, Huet, Régis, Fénelon, Lamy y muchos más para romper la perplejidad filosófica que dominaba a Francia sin ceder al mismo tiempo en su rechazo al escepticismo, la irreligión y el naturalismo. Ni el cartesianismo, ni su retoño, el *Malebranchisme*, ni ninguna tradición filosófica francesa autóctona sobrevivieron más allá del primer cuarto del nuevo siglo como contendientes serios en la lucha por conquistar la base media, en lo que era cada vez más una guerra internacional de filosofías. Las contradicciones y discrepancias patentes que socavaban el aristotelismo y los sistemas de Descartes y Malebranche obligaron a aquellos que buscaban respuestas viables a los temas intelectuales de la época a volverse, ya sea al empirismo inglés, la tradición de Bacon, Bayle, Locke y Newton —como lo harían el joven Voltaire y muchos más— o al modelo leibniziano-Wolffiano que competía por la hegemonía en Alemania, Escandinavia y Rusia. La alternativa era entenderse intelectual y espiritualmente con las ideas revolucionarias y perturbadoras de los radicales y los *Spinosistes*.

Algunas de las mentes más inquisitivas de la Alta Ilustración francesa se volvieron en efecto en esta dirección, entre ellas el segundo padre fundador —luego de Fontenelle— de la Ilustración radical francesa, el eminente, aunque reticente, noble normando Henri de Boulainvilliers (1658-1722), conde de Saint-Saire. Aunque a veces se ha declarado que el conde era, al menos residualmente, católico y no un "Spinosiste" en sentido auténtico, la investigación reciente ha invalidado esta noción, demostrando que desarrolló un spinozismo pleno que no sólo rechazaba la religión revelada, sino toda noción de un Dios providencial y una moral absoluta.[1] Boulainvilliers ejercería durante sus últimos años, e incluso después de su muerte, una destacada influencia en la difusión de las ideas radicales en toda Europa occidental.

Boulainvilliers fue educado en el colegio oratoriano de Juilly, al noreste de París, en una época en la que el colegio tenía una orientación sumamente cartesiana; entre otros, le dio clases Richard Simon durante su último año como maestro allí (1673).[2] Posteriormente, sirvió durante un tiempo (1679-1688) en el cuerpo de mosqueteros reales. Siendo un hombre de salud delicada y disposición solitaria, después de dejar el ejército se convirtió en uno de los más adictos y agudos conocedores de las ideas en Francia. El duque de Saint-Simon lo juzgaba un noble modesto, agradable y benigno, un delicioso conversador con una mente extraordinaria y una vasta erudición, que indudablemente habría sido más buscado en la alta sociedad si sus investigaciones —y por tanto el contacto con él— no hubieran sido consideradas bastante "sospechosas".[3]

Su admirador y librepensador, Nicolas Lenglet Dufresnoy, lo describe como un hombre “d’une extrême penetration”, enormemente dedicado, profundo y erudito.[4] Perseguido por infortunios familiares, entre ellos la pérdida temprana de su mujer al dar a luz y la muerte de sus dos hijos sobrevivientes en 1709 —al mayor lo mataron en Malplaquet—, Boulainvilliers abandonó toda búsqueda de honores mundanos y en su lugar buscó la realización en una vida de intenso estudio en una amplia gama de disciplinas.[5] Mientras que sus esfuerzos filosóficos permanecieron ocultos de la vista, ganó gran renombre como historiador de la constitución francesa, la Corona y la nobleza, y se volvió, a su manera silenciosa, políticamente comprometido; detestaba el gobierno de Luis XIV por “despotique” y “odieux”, y fue cercano del duque de Noailles, el sostén estándar de la facción de Orléans, lo más próximo a la oposición política durante los últimos años del largo reinado de Luis.[6] Su gran falta, de acuerdo con Saint-Simon, era su tendencia a emprender demasiadas tareas al mismo tiempo y a interrumpir un proyecto para empezar otro.

Aunque no era un demócrata, era un defensor de la participación de la nobleza en la vida constitucional y un dedicado enemigo del absolutismo, y deseaba ardientemente la reunión de los Estados Generales después de la muerte de Luis en 1715. Si bien se decepcionó en este sentido, siguió apoyando al duque de Orleáns, quien era conocido como librepensador y tenía a Boulainvilliers en gran estima, como también el muy influyente marqués d’Argenson, teniente general de la policía en París, quien manifestó asimismo un gran interés en los manuscritos filosóficos de Boulainvilliers, de los que obtuvo varias copias para su propia biblioteca.[7] Noailles, Orleáns y d’Argenson simpatizaban con los puntos de vista filosóficos del pequeño círculo que se reunía alrededor de Boulainvilliers en París. Cuando Boulainvilliers murió en 1722, se enviaron soldados a las órdenes del regente para asegurar sus manuscritos, aunque no queda claro si esto se hizo para prevenir que cayeran en manos hostiles o como una medida de control para impedir su circulación, o probablemente con ambos propósitos.[8]

Boulainvilliers, según su propio relato, se sintió profundamente consternado cuando se encontró por primera vez con el pensamiento de Spinoza; su propósito original al estudiar el *Tratado teológico-político*, aparentemente alrededor de 1695, era identificar los puntos débiles y componer una refutación efectiva. Aunque inicialmente pensada para su publicación y escrita, subraya, con el estímulo de un “grand prélat”,[9] es de suponer Fénelon o Bossuet, al final la crítica de Boulainvilliers al *Tratado* no pudo aparecer, como el resto de los escritos sobre Spinoza, y permaneció largo tiempo enterrada entre sus papeles privados. Sin embargo, incluso mientras buscaba desmantelar los principios de Spinoza, Boulainvilliers desplegó algo de aquella sensibilidad hacia sus argumentos que más tarde lo llevó a cambiar sus fundamentos:[10] “es una empresa considerable el querer arruinar el sistema de Spinoza sobre los milagros”, debido a la astucia y habilidad con

que él había trabajado.[11] Además, aun cuando estaba en contra, Boulainvilliers evitó escrupulosamente malinterpretar los argumentos que atacaba. Al igual que Régis, De Volder y Jacob Wittichius, Boulainvilliers en esa etapa pensó que era un error calificar a Spinoza de "ateísta". Él también consideraba inapropiado acusarlo de destruir los principios de la moral, dado que, además de vivir él mismo una vida ejemplar, sus escritos defendían sólo la virtud "y explica el término de virtud mediante el de regla, orden, vida razonable y religiosa".[12]

En esta coyuntura, Boulainvilliers creía que los argumentos, o más bien los "sofismas de su autor", eran "infiniment dangereux". Esto se debía a la negación de Spinoza de los milagros y la autoría divina de las Escrituras, a su visión de Cristo y porque bajo el pretexto de ayudar a difundir la luz de la razón natural, en realidad estaba echando profundas sombras "en el espíritu del hombre", mientras que las ventajas que prometía no significaban nada más que la propagación del escepticismo respecto de las Escrituras, generando "una duda universal". Típico de la astucia de Spinoza, declara Boulainvilliers, es el uso contencioso de la historia del filósofo-rey Salomón. A Boulainvilliers la idealización que hace Spinoza de un filósofo-rey que a través de la razón y la sabiduría se levantó muy por encima de las "idées vulgaires" e incluso de los dictados de la Revelación y las leyes, le parece "completamente absurda".[13] Al igual que el ministro remonstrante holandés Batalier, quien atacó la manipulación de Spinoza de la historia de Salomón más de 20 años antes, Boulainvilliers consideraba al tratamiento de Spinoza flagrantemente abíblico y ahistórico, un ardid despreciable para minar el respeto de otras figuras de las Escrituras.[14]

El siguiente gran proyecto de Boulainvilliers fue su *Abrégé d'histoire universelle*, un texto compuesto en los años 1699-1703. Dividido en dos partes, éste consiste de una discusión del relato bíblico de la Creación y los comienzos del hombre hasta el Éxodo, seguido de un relato de la historia inicial del mundo grecorromano. Pese a haber estudiado con Richard Simon, la mayor influencia de Boulainvilliers en su crítica bíblica y textual en general fue Le Clerc, con quien durante un tiempo estuvo también profundamente en deuda en otros aspectos, en especial en relación con la concordancia supuestamente perfecta entre la razón y la Revelación, y en su insistente negación a emparentar el Nuevo Testamento con el Viejo.[15] En principio, el nombre expresaba su resolución por encontrar "un juste millieu" entre la servidumbre acrítica de aquellos que se apegan al sentido literal de las Escrituras, por un lado, y la disipación de los libertinos, por el otro.[16] La religión, afirma siguiendo a Le Clerc, no puede construirse sobre "una fe ciega y el desprecio de la razón". La razón, no la autoridad de la Iglesia de Richard Simon, es la única guía segura del hombre para determinar el significado final de las Escrituras.

En esta coyuntura, Boulainvilliers era un deísta providencial que se confesaba hostil a

las doctrinas de Lucrecio y de Spinoza —nunca menciona a Hobbes—,[17] a los que califica como "également absurdes" en el tema de la Creación.[18] Un Dios providencial conocedor, argumenta Boulainvilliers, creó el universo, diseñó la vida y forjó al hombre. Sin embargo, él va más allá de Le Clerc en su relato claramente naturalista de los acontecimientos de la Biblia y en no permitir ninguna ésfera interior reservada a los milagros indiscutibles que no pueden ser cuestionados, una posición que también lo pone en contra de Locke.[19] Adoptando una posición intermedia entre Le Clerc y Spinoza, Boulainvilliers prescinde de lo milagroso y del Cristo Redentor, pero retiene la Creación y la Divina Providencia. El *Abrégé* de Boulainvilliers nunca fue publicado, pero ejerció una notable influencia en la Alta Ilustración.[20] Circularon copias en manuscrito entre el círculo íntimo del conde y con el tiempo también fuera de él, incluso llegaron hasta el inescrupuloso abad Lenglet Dufresnoy, un admirador de Bayle y uno de los más notorios deístas franceses de las décadas de 1720 y 1730, alguien que reprodujo pedazos plagiados de dimensiones considerables, sin el reconocimiento del texto de Boulainvilliers, en su *Méthode pour étudier l'histoire* (1729).[21] Lenglet Dufresnoy alegremente absorbió los argumentos de Boulainvilliers como propios.

Boulainvilliers entró en un diálogo más cercano con Spinoza, recuerda, en 1704, luego de encontrarse con la *Opera posthuma* por azar mientras buscaba una gramática hebrea que lo acabó llevando al breve e inacabado, pero experto, tratado de Spinoza sobre la lengua hebrea contenida en ese volumen.[22] Sin duda, también se vio estimulado por la controvertida y muy dispareja recepción dada a la refutación a Spinoza recientemente publicada por Régis. El resultado fue su *Exposition du système de Benoît de Spinosa et sa défence contre les objections de Mr. Régis*, un texto en el cual Boulainvilliers muestra que Régis no es capaz de ofrecer lo que promete y no logra derribar los principios de Spinoza más de lo que logró el torpe Lamy. Al igual que "Languener" (¿Caspar Langenhert?), el autor clandestino del (hasta donde se sabe) único manuscrito sobreviviente en Aix-en-Provence, "Apologie de Spinosa contre Régis", Boulainvilliers insiste en que es Régis y no Spinoza quien es "oscuro", inconsistente y confuso en definir la "sustancia", "Dios" y la "naturaleza".[23] Régis, dice, fracasa completamente en probar la existencia de un Dios conocedor providencial.

De hecho, argumenta Boulainvilliers, no tiene mucho sentido tratar de derribar la prueba que ofrece Spinoza de la existencia de "Dios", la cual debería permitirse que se sostuviera. Son las consecuencias dañinas que él deriva de sus definiciones las que deben contradecirse con energía. Sin embargo, Régis correctamente niega que Spinoza sea un ateísta —aun cuando es claro que la religión de Estado defendida por Spinoza tiene una función esencialmente social y política y "no sea nada de absoluto"—, dado que el filósofo tiene artículos de fe estipulados que se basan en el reconocimiento de un Ser

Supremo y el mandato de vivir una vida de justicia y caridad.[24] La acusación de ateísmo debería evitarse cuando se escribe de un hombre que "a su manera hace todo lo que está en su poder para comprobar la existencia de Dios".[25] No son, sostiene, las premisas de Spinoza sino sus "conséquences" las que tienen que ser destruidas, y esto se puede hacer mejor buscando refugio en un escepticismo fideísta (no diferente del de Bayle o incluso del de Régis) y sosteniendo que no hay una base convincente sobre la cual Spinoza o cualquier otro pensador pueda negar "los dogmas, los milagros y los misterios de la religión cristiana".[26]

El paso final en la lenta conversión de Boulainvilliers al spinozismo, una odisea espiritual que aparentemente duró más de 15 años, fue su *Essay de métaphysique*. No se sabe exactamente cuándo trabajó este texto, aunque debe haber sido entre 1704 y "agosto de 1712", pues ésta es la fecha atestiguada por el copista en varios ejemplares manuscritos sobrevivientes.[27] La traducción de la *Ética* de Spinoza al francés, que Boulainvilliers realizó para su propio uso y el de su círculo íntimo y en la cual estaba trabajando en 1705, demuestra la intensidad de su interés por Spinoza en el periodo posterior a la escritura de su *Exposition*. Muy probablemente, el *Essay* fue escrito poco después de que terminó su traducción, pero más cerca de 1706 que de 1712. Pese a la endeble excusa del prefacio —que estaba reformulando el sistema de Spinoza para desnudarlo de la "sequedad matemática" que hace que sea inaccesible para muchos y por tanto no puedan combatir las doctrinas contenidas en él, de modo que alientan "a un metafísico más hábil que yo para refutarlo"—, no caben dudas de que su propósito real es reorganizar sus propios pensamientos sobre las bases que proporciona Spinoza, y defender y propagar los contenidos de la *Ética*.[28]

Luego de Spinoza y Le Clerc, Bayle es incuestionablemente la tercera gran influencia en la formación de la perspectiva radical de Boulainvilliers. En el prefacio a su *Essai*, Boulainvilliers comienza su tarea negando que Bayle, en su ar-tículo sobre Spinoza del *Dictionnaire*, haya entendido adecuadamente el argumento de la *Ética*, "el libro más peligroso que se haya escrito en contra de la religión".[29] La tarea que se impone es la de exponer y aclarar, y pese a las laboriosas confusiones ocasionales en algunas proposiciones en particular, Boulainvilliers en general comunica mejor el sentido de Spinoza que aquellos a quienes está criticando: principalmente, Bayle, Régis y Lamy.[30] En contraste con su posición anterior en *Abrégé*, ahora el conde evidentemente considera la Creación, como se la interpretaba de manera tradicional en la cultura judeocristiana, "una obra imposible y contradictoria".[31] Boulainvilliers afirma lo contrario a esta tradición, la naturaleza no providencial —la necesidad y absoluta interdependencia— de todo lo que ocurre. También refrenda a Spinoza en negar que la abolición de un Dios personal, inteligente y conocedor significa que no puede haber amor de Dios o cualquier

moral verdadera. Por el contrario, sostiene, la nueva perspectiva significa que uno puede acceder a un amor de Dios más elevado y significativo si entiende que Él está íntimamente conectado con el propio ser, que Él le da a uno su existencia y propiedades "pero que me las dé libremente, sin reproche, sin interés, sin someterme a cualquier otra cosa más que a mi propia naturaleza".[32] Tal conciencia de Dios disipa todo miedo, ansiedad, resistencia y todos los defectos de un "amor vulgar o interesado" tal como el que generalmente impregna la religiosidad del hombre. Tampoco hay nada reprensible en expresar amor por Dios en el contexto de cualquier culto religioso en el que uno fue criado, siempre que esté atento a lo que su teología tenga de sinsentido y elimine aquellos sentimientos de parcialidad y odio que inevitablemente acompañan "la religion vulgaire", transformando de esa manera la lealtad confesional convencional en un culto que valga la pena ser practicado por una persona racional ("par un esprit raisonnable").[33]

Boulainvilliers adopta la doctrina de Spinoza de la sustancia única y niega que Dios esté separado del universo o tenga voluntad o inteligencia. También acepta que todas las cosas están determinadas y que no hay libre albedrío, pues la motivación humana está basada en las dos pasiones primarias, "la alegría y la tristeza", de las cuales todas las otras pasiones no son sino "modificaciones".[34] No obstante, la idea de un Dios que juzga las acciones humanas, y recompensa al bueno y castiga al malo, que Voltaire y muchos deístas moderados de las décadas subsecuentes consideraban indispensable para la humanidad, aunque radicalmente revisada, no es del todo descartada por Boulainvilliers. Tiene poco sentido, exhorta, continuar enseñando que Dios interviene directamente en las vidas individuales dispensando recompensas y castigos temporales aquí y la eterna bendición o retribución en el más allá. Empero, todavía es posible, de hecho vital, afirmar que aquellos que viven virtuosamente van a encontrar la felicidad en esta vida y aquellos que viven vidas disolutas y no son caritativos con los demás van a ser desdichados.[35]

Una obra maestra de la Alta Ilustración, el *Essay de métaphysique* de Boulainvilliers circuló sólo en manuscrito durante el resto de su vida. Sin embargo, pronto estuvo destinada a volverse el principal vehículo del spinozismo en Francia y toda Europa, puesto que constituyó alrededor de la mitad —y por mucho la parte más impresionante— de la colección clandestina publicada por Lenglet Dufresnoy en Ámsterdam bajo el título *Réfutation des erreurs de Benoit de Spinosa*, en 1713, con "Bruxelles" falsamente declarado en la portada como lugar de publicación.[36] Pese a que Lenglet había incluido la refutación de Lamy para que su título pareciera más plausible —así como tal vez para realzar el impacto del texto de Boulainvilliers—,[37] la publicación fue identificada inmediatamente como "más favorable que contraria al spinozismo" y fue suprimida de manera oficial tanto en los Países Bajos como en Francia, y Lenglet fue considerado su principal promotor.[38] Sin embargo, muchos ejemplares entraron en circulación y, de

acuerdo con la *Journal Littéraire* de La Haya que reseñó el libro en 1732, ya era tan conocido y tan fácil de conseguir que el peligro implicado en no denunciar su depravación pesaba más que el que pudiera conllevar el llamar su atención sobre él.[39] Al mismo tiempo que condena la compilación de Lenglet como una obra de engaño maliciosa y despreciable, el *Journal* concede a regañadientes la elevada calidad de la argumentación de Boulainvilliers, destacando que su obra "ha dado al spinozismo un rostro hasta cierto punto nuevo".[40]

En los años subsecuentes, la *Réfutation* de Lenglet figuró entre los primeros lugares de los *clandestina* filtrados a París. Entonces, el gran caché de los materiales ilícitos descubiertos por la policía de París en 1739, cuando arrestaron a Charles Stella, un cómplice de Lenglet y destacado comerciante de libros prohibidos, incluyó los 34 ejemplares de *Vie de Spinosa*, de Lucas, un texto favorito de Boulainvilliers, pero también no menos de 58 ejemplares de la *Réfutation* de Lenglet.[41] La compilación también se volvió bien conocida en Alemania, en donde además circulaban ejemplares manuscritos del texto francés, copias del ejemplar transferido en 1720 a la Biblioteca Imperial de Viena, que previamente había pertenecido al barón von Hohendorf.[42] La *Réfutation* impresa figuró entre los libros prohibidos en la colección personal del joven Federico *el Grande* en Berlín junto con su manuscrito del *Abrégé* de Boulainvilliers y las obras en francés de Fontenelle, Tyssot de Patot y otros escritores radicales.[43] También hay varias descripciones de la *oeuvre* de Boulainvilliers en las bibliografías y diccionarios de la Alta Ilustración, en cuyas entradas regularmente se lo describe como "ein starcker Spinozist" (un spinozista duro) y un comentador destacado del pensamiento de Spinoza.[44]

Una de las obras más importantes de Boulainvilliers fue la última, *La Vie de Mahomed*, un texto que dejó sin terminar al morir en 1722 y el más impresionante ejemplo del despliegue ideológico del Islam y la vida de Mahoma en la Alta Ilustración europea. El libro fue publicado en dos ediciones clandestinas en 1730 y 1731, probablemente en Ámsterdam aunque en la portada aparece "Londres" falsamente declarado, y también apareció en inglés en 1731 y en alemán, en Lemgo, en 1747.[45] "Este texto impío", apunta un comentarista alemán, "es más una alabanza a Mahoma que una historia de su vida".[46] En su obra, Boulainvilliers aprovecha la oportunidad para hacer algunas comparaciones muy poco halagadoras entre el cristianismo histórico y el Islam. Exponiendo ostensiblemente las visiones de Mahoma, Boulainvilliers, haciendo eco de su anterior crítica (siguiendo a Van Dale) de los sacerdotes griegos y egipcios, describe al clero cristiano de los siglos VI y VII como codicioso y corrupto, siendo sus integrantes despreciables perseguidores de la "dominación […] que habían encontrado el secreto para persuadir a los pueblos de que la obediencia ciega que exigían es inseparable

de aquella que se le debe a Dios".[47] Empero, el Mahoma de Boulainvilliers no es sólo un crítico del cristianismo sino una de las figuras pivote de la historia, totalmente diferente del supuestamente engañoso impostor retratado en las descripciones cristianas tradicionales del Islam. Según Boulainvilliers, Mahoma es un auténtico profeta y filósofo que, casi sin ayuda, acabó con los corruptos y podridos imperios de los bizantinos y los persas.[48] Sobre todo, Mahoma emerge como un gran maestro del hombre, caracterizado por su racionalidad y libertad de superstición y "misterios", y cuyo poder y grandeza de pensamiento sólo se equiparaba a la grandeza de sus proezas. Si no fuera por la Revelación que nos asegura que el cristianismo es la verdadera fe, señala Boulainvilliers sardónicamente, ninguna otra doctrina religiosa se ajustaría tan completamente a la luz de la razón como la fundada por Mahoma.[49] La ausencia general de divisiones teológicas en el Islam, comparada con el cristianismo, se aduce como una prueba irrefutable de su racionalidad superior y beneficencia.

En política, Boulainvilliers permaneció en un segundo plano; no obstante, por la fuerza de su intelecto y su sutil presentación de las ideas, desempeñó un papel como promotor de la oposición que no podría calificarse de insignificante. Esto es aún más válido en relación con su actividad como ideólogo radical de la Alta Ilustración. Aunque en vida no publicó nada que desafiara directamente la religión revelada, la autoridad eclesiástica o la moral convencional, en la quietud de su estudio preparó y planeó un amplio ataque ideológico, y entre su círculo inmediato y sus amigos fomentó una cultura del radicalismo filosófico. El propósito de sus escritos no era sólo facilitar la comprensión del spinozismo y difundirlo, sino también, como en la *Vie de Mahomed*, preparar la artillería que destruyera la creencia popular, la deferencia por la autoridad eclesiástica y la tradición religiosa, abriendo el camino para una religión naturalista idealizada y puramente racional: supuestamente la fe de Mahoma en su último texto, pero en realidad el deísmo spinozista del propio Boulainvilliers.[50]

El recurso de retratar el Islam como un ejemplo más puro de religión racional y natural que el cristianismo —y como tal más cerca del verdadero cristianismo apostólico que el cristianismo moderno enseñado por las Iglesias— que adoptaron en la década de 1720 Boulainvilliers en Francia y Toland, en particular en su *Nazarenus* (1718), en Inglaterra,[51] no era de ninguna manera típico de la Ilustración radical en su conjunto. Sobre todo, la presentación del Islam como una religión fanática y a su fundador como un "impostor", como afirma el *Traité des trois imposteurs* y otros manuscritos filosóficos clandestinos de finales del siglo XVII, era y siguió siendo más característica.[52] Sin embargo, la sugerencia implícita de Boulainvilliers de que Mahoma era una especie de proto-spinozista —así como Toland había insinuado que también Moisés lo era— reforzaba la tendencia intermitente, evidente en la primera mitad del siglo XVIII, de hacer comparaciones entre Mahoma y Spinoza. La comparación evidentemente no parecía tan

inve-rosímil para los contemporáneos como nos parece a nosotros. Pues así como Mahoma había sido el mayor enemigo del cristianismo en términos históricos y en el formidable poder de la fe que estableció, de la misma manera, en el contexto de la Alta Ilustración y con el dominio de la religión revelada en retroceso, Spinoza surgió como el principal enemigo del cristianismo en una nueva variante.

El abad Desfontaines llevó el paralelismo entre Mahoma y Spinoza, como antagonistas de la verdad cristiana, a su crítica de Houtteville (véase atrás, p. 621). Este paralelismo también fue aludido por otros. Un fraile agustino anónimo, que publicaba en Bruselas en 1758, sostuvo que la unión del epicureísmo y el spinozismo había producido la aterradora progenie que llamamos "ateos, deístas, incrédulos, espíritus fuertes, materialistas o naturalistas que conforman ahora, todos en conjunto, una secta moderna", tendencias que desde su punto de vista compartían la misma manera de aprehender el mundo, en la que eliminaban la Divina Providencia y no reconocían otro autor de la naturaleza fuera de la naturaleza misma, y por tanto sólo eran una secta que adoptaba como su bien verdadero "su amor propio por los placeres sensuales".[53] Toda la gigantesca máquina de la impiedad que pone en peligro al cristianismo, asegura este autor, ha sido procreada por Spinoza, quien se ha impuesto a sí mismo como el juez supremo de la felicidad humana;[54] y así como la inmensidad del impacto de Spinoza nos sorprende y atemoriza, de la misma manera lo hizo Mahoma antes que él. Además, agrega el agustino extendiendo la analogía, sus estrategias respectivas no eran de modo alguno diferentes. ¿O acaso ambos no habían desconcertado a sus simpatizantes con sus oscuros e incomprensibles textos?[55]

No obstante, si bien Boulainvilliers combinaba talentos inigualables como investigador filosófico y propagandista, tal vez el poder subyacente de su legado ideológico se debía en buena medida al círculo cerrado de íntimos que atrajo en torno a él. Éste se venía reuniendo bajo la protección del duque de Noailles —según un informe— desde 1707, cuando comenzó a gestarse una tradición de encuentros informales entre los miembros de la Parisian Académie des Inscriptions et Belles-Lettres que continuó después de la muerte de su espíritu dominante, Boulainvilliers, en 1722.[56] Éste fue el famoso círculo deísta conocido como el "Entresol"; un grupo de elite oculto en el corazón de la vida intelectual y cultural francesa en el que se encontraba Nicolas Fréret (1688-1749), autor de varios textos filosóficos clandestinos ateístas, discípulo y también amigo de Boulainvilliers. Fréret discutió varias veces con él su *Essay* y más tarde, durante la década de 1740, cultivó su memoria y el espíritu de su deísmo erudito anticristiano.[57] En Entresol también participaron d'Argenson, Du Marsais, Jean-Baptiste de Mirabaud, Nicolas Boindin, Jean Lévesque de Burigny y, luego de 1722, el libertino filosófico Louis de Bréhant, conde de Plélo (1699-1734), el chevalier de Ramsay y otros conocidos deístas.[58] En este ambiente, los textos sin publicar de Boulainvilliers fueron

reverenciados, preservados, copiados y difundidos, y así ayudaron a impulsar lo que de hecho fue una contracultura filosófica clandestina que se desarrolló en París desde los inicios del siglo XVIII.

XXXI. LOS DEÍSTAS FRANCESES REFUGIADOS EN EL EXILIO

1. La huida a Holanda

Los historiadores con frecuencia han destacado la importancia en la historia cultural e intelectual europea del éxodo de los *érudits*, pastores, maestros, impresores, libreros, editores y abogados hugonotes de Francia, luego de la revocación del Edicto de Nantes en 1685; así como la conformación de una diáspora europea en el exilio con su centro de operaciones intelectual y editor en los Países Bajos. Mucho menos conocida y discutida, pero en algunos sentidos de una significación igualmente profunda en la historia de la cultura y el pensamiento europeos, es la huida de los antiguos monjes católicos, sacerdotes, maestros, doctores y *literati* que, separados de la religión y la tradición, así como de las limitaciones de las expresiones teológicas, filosóficas y literarias en la Francia borbona, buscaron una mayor libertad personal, espiritual e intelectual en el extranjero, como es el caso del héroe de Tyssot de Patot, el padre Mésange. Estos *émigrés* también formaron una diáspora intelectual cohesionada desde finales del siglo XVII hasta mediados del XVIII, que también tuvo su centro de operaciones en Holanda y ejerció un fuerte impacto en toda Europa.

Aquellos que se sentían sofocados intelectualmente en la Francia anterior a 1750 y buscaban una sociedad más libre en donde pudieran emanciparse intelectual y espiritualmente, por lo general alimentaron tales aspiraciones en los libros y frecuentando bibliotecas. De ahí que el antiguo católico Prosper Marchand —más tarde uno de los más eminentes periodistas de principios del siglo XVIII— huyera de París en 1709 y se instalara en Holanda, en donde, en abril de 1710, cuando se unió a la congregación de la Reforma de habla francesa en La Haya, declaró haber percibido los "errores" de la Iglesia romana y renunció internamente a sus enseñanzas debido a su lectura de las Escrituras y "diversos buenos libros".[1] En particular, testificó más tarde, sus ojos se abrieron cuando leyó la filosofía que iba desde los "excelentes principios establecidos tan sólidamente" del padre Malebranche hasta las extrañas nociones de Bossuet y los "sofismas artificiosos" de Arnauld.[2] Considerando la posterior preocupación de toda la vida de Marchand respecto de Bayle,[3] es probable que este último también haya contribuido a su formación intelectual anterior.

Marchand huyó a Holanda junto con su amigo, el grabador e ilustrador Bernard Picart (1673-1733), a quien conoció bien en París antes de que ambos se establecieran en los Países Bajos. Picart también abandonó Francia y el catolicismo en primer lugar como resultado de la lectura. Años después, mientras colaboraba con Jean-Fréderic

Bernard en el magníficamente ilustrado *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* de 11 volúmenes (Ámsterdam, 1723), una obra que trata el tema del judaísmo, el Islam y las Iglesias cristianas marginales con un extraordinario grado de objetividad, Picart ayudó a producir una de las contribuciones a la tolerancia religiosa más duraderas de la Alta Ilustración, una causa con la que estuvo profundamente comprometido en términos emocionales. Desde luego, semejantes hombres no necesariamente se volvían radicales intelectuales. Sin duda, muchos se convirtieron con sinceridad al protestantismo o, al igual que Marchand, se volvieron deístas providenciales resueltamente opuestos a las tendencias más radicales del deísmo. Sin embargo, leer filosofía a la manera de Marchand y Picart, que de hecho significaba examinar las ideas religiosas propias a la luz de la Nueva Filosofía, implicaba poner a esos refugiados intelectuales que habían sido católicos establecidos en los Países Bajos en estrecho contacto con las ideas radicales y llevar a algunos hacia la perspectiva radical.

Los libros y el comercio de libros habían generado el proceso, y posteriormente también proporcionaron las mejores perspectivas para que dichos *émigrés* se ganaran la vida en el exilio. Aubert de Versé, quien desertó de los oratorianos y huyó de Francia en 1679 —dos años antes que Bayle— ante la amenaza de ser encarcelado (después de pasarse por segunda vez del catolicismo al protestantismo), vivió precariamente en Holanda y más tarde en Hamburgo, trabajando como periodista, corrector de pruebas y escritor, y durante una etapa colaboró con el periódico fundado por Sant-Glain y proseguido por su viuda.[4] A través de su obra, Aubert de Versé estuvo permanentemente relacionado con libros e ideas controvertidas. En 1681, por ejemplo, tradujo al latín la *Histoire critique du Vieux Testament*, de Simon, después de que ya había sido prohibida en Francia. Siendo De Verse sospechoso de tener ideas radicales, su *L'Impie convaincu* (1684), que atacaba manifiestamente a Spinoza y Bredenburg, fue vista con bastante desconfianza. Sus protestas, destacadas por Bayle en la *Nouvelles*,[5] de que la filosofía de Malebranche se aproxima al spinozismo al subrayar la universalidad de las "leyes generales" de Dios, causó sensación. El propósito real de este libro, le parecía claro a Bayle y otros comentaristas, era socavar los principios de Descartes y Malebranche, y promover el spinozismo.[6]

Aquellos que veían a Aubert de Versé como un defensor encubierto de las ideas radicales fueron reivindicados por su siguiente libro, *Le Tombeau du Socinianisme* (1687) que, aunque manifiestamente dirigido contra el socinianismo, era otra vez un alegato apenas velado a favor de las ideas radicales y la tolerancia ilimitada. Este nuevo texto provocó indignación entre la comunidad protestante de habla francesa en los Países Bajos y fue condenado por Jurieu como la "más detestable de sus obras y tal vez de todos los libros que jamás se hayan escrito".[7] Jurieu acusó a Aubert no sólo de abjurar blasfemamente de la Trinidad y la divinidad de Cristo, sino de "fingir que era el enemigo

más grande de los ateos" mientras subrepticiamente difundía las concepciones naturalistas. Mientras simulaba oponerse a Spinoza, insistía Jurieu, en realidad Aubert rechazaba la omnipotencia y presencia infinita de Dios, así como la creencia en la Creación, y consideraba que la materia era eterna.[8] Para escapar de este nuevo escándalo, Aubert huyó en 1687 a Hamburgo.[9] Al ser expulsado de allí, buscó refugio en Danzig y luego en Inglaterra, antes de regresar finalmente a Francia, en algún momento posterior a 1690, en donde ser reincorporó al catolicismo por tercera vez.

Si bien la conversión a cualquier fe por tercera vez huele a falta de sinceridad, no era poco frecuente que los antiguos católicos franceses que se convirtieron al protestantismo se desilusionaran hasta cierto punto de las confesiones protestantes en sus lugares de refugio. El caso de Aubert sugiere que esto podría muy bien haberlo inclinado hacia las ideas radicales o la charlatanería cínica, o incluso a una mezcla de ambas. Un despatriado de mala reputación con inclinaciones radicales que provocó exasperación en todas partes fue Jean Aymon (1661-1734?), un antiguo monje benedictino que se declaraba descendiente de una familia noble piamontesa. Habiéndose convertido al calvinismo en Ginebra, después de haber abandonado Francia, Aymon emigró a Holanda en donde, aunque ya era ministro protestante ordenado, se sostuvo a sí y su familia con una pensión de los Estados Generales y enseñando matemáticas. De acuerdo con Marchand, más tarde se coludió con Rousset de Missy en La Haya en 1719.[10] No obstante, para esa época ya había intentado durante años hacerse un nombre en la República de las Letras, sin alcanzar el éxito. En el inicio de la Guerra de Sucesión Española a Aymon se le permitió regresar a París, ya fuera porque estaba simulando o porque profesaba genuinamente su deseo de reconvertirse al catolicismo y ofrecer una valiosa información sobre la diáspora hugonota en Holanda. Sin embargo, en 1706, después de meses de intensa investigación en la Bibliothèque du Roy, Aymon traicionó al bibliotecario, Nicolas Clément, quien había promovido su retorno, y huyó por segunda vez a Holanda, llevando en sus maletas manuscritos griegos robados de gran rareza, concernientes a los cismas iniciales de la Iglesia y las discusiones sobre la Eucaristía.[11] Aun así, su intento de volverse un experto en las controversias iniciales de la Iglesia y un héroe protestante por haber "rescatado" evidencia vital de las garras de la Iglesia romana, igualmente fracasó de modo lamentable. Pese a la guerra, las cartas de Clément dirigidas a hugonotes *érudits* y editores clave lo desacreditaron completamente en la República de las Letras y, en 1709, los Estados de Holanda lo declararon culpable de robo. Entonces se vio obligado a regresar lo que le había birlado a los franceses. Posteriormente, se hundió en la oscuridad y permaneció como una figura periférica entre los *spinosistes* de La Haya, manteniendo contacto con Levier y Toland, y otros. Marchand lo ridiculizó como un hombre carente de religión, escrúpulos y capacidad intelectual.[12]

Un refugiado y antiguo benedictino de la Francia de Luis XIV intelectualmente más

sólido fue la exótica figura de Yves de Vallone (*ca*. 1666-1705), quien en 1681, siendo un joven de 15 años, fue enviado por sus parientes a un monasterio en París. Después de una década de filosofía y, como más tarde ocurrió con Marchand, de inmersión en Malebranche, el crecimiento de inquietud espiritual y el debilitamiento de la fe llevaron a Vallone a deshacerse de sus hábitos de monje y huir de Francia.[13] Se embarcó entonces en una vida de libertad personal, vagando primero por Suiza y luego por Alemania, abjuró públicamente del catolicismo y se convirtió al calvinismo en marzo de 1697, en una ceremonia en Schwabach. Llegó a las Provincias Unidas en 1700, estableciéndose primero en Zwolle en la época en que Leenhof estaba en la cúspide de su influencia.[14]

No es inconcebible que fuera en Zwolle y a través de Leenhof (quien conocía París y hablaba francés fluidamente) que Vallone se encontrara por primera vez con la filosofía que influyó predominantemente en el resto de su corta vida, a saber, el spinozismo. No hay evidencia de esto, aunque dado lo pequeño de Zwolle y la escasez de hablantes en lengua francesa, se puede suponer al menos que conoció a Leenhof. En cualquier caso, dejó Zwolle unos pocos meses después para trasladarse a La Haya, en donde tenía mejores perspectivas de trabajo en un medio de habla francesa. Encontró empleo como maestro y predicador asistente en la comunidad de allí, pero en 1703 se vio envuelto en una violenta disputa con Jacques Bernard, quien lo denunció públicamente como sociniano, spinozista y ofensor de las Escrituras. El consistorio en La Haya, ansioso por el conflicto y considerando a Vallone fundamentalmente en falta, lo obligó a retractarse en público, una experiencia humillante que parece haber exacerbado sus ya considerables sentimientos de alejamiento de la fe protestante.

Cerca de esta época, Vallone comenzó a escribir el manuscrito clandestino que constituiría su principal derecho a la fama: *La Religion du Chrétien conduit par la raison éternelle*.[15] Como explica en su "avertissment", compuso este texto para su propia edificación, más que para su publicación, con la intención de quemar el manuscrito antes de morir. No obstante, en caso de que no lo hiciera, le rogaría a quien pusiera sus manos en él que no lo condenara de antemano, sino que dejando todo prejuicio de lado ponderara cuidadosamente sus argumentos.[16] La obra sobrevivió, aunque debido a la temprana muerte de su autor, en 1705, permaneció sin terminar. Posteriormente, perteneció al príncipe Eugene, quien probablemente la adquirió durante su estancia en La Haya en 1707, y más tarde llegó hasta Viena, en donde permanece hasta el día de hoy.[17]

A diferencia de otros textos filosóficos deístas sin publicar de los inicios del siglo XVIII, *La Religion du Chrétien* parece no haber circulado nunca. Las otras dos copias sobrevivientes conocidas, también en Viena,[18] pertenecieron a Hohendorf, el ayudante de confianza del príncipe. El escrito de Vallone no tuvo una influencia perceptible, nunca fue citado ni mencionado y —con la posible excepción de Giannone, quien trabajó durante

años en la biblioteca de la corte de Viena— no fue leído por ninguno de los escritores importantes de la Ilustración radical. Con todo, pese a su oscuridad, aún es valioso, pues se trata tal vez de la reelaboración más potente de la crítica spinozista a la religión revelada de la época. Precisamente porque no fue escrito para su publicación, Vallone no hace ningún esfuerzo por suavizar su posición radical con circunloquios o evasiones. Su rechazo a la Revelación y la autoría divina de las Escrituras es absoluto y categórico.

Su propia filiación es una forma de deísmo que reconoce una inteligencia universal que anima la materia y gobierna el mundo, una especie de *mélange* de Spinoza, Aubert y Malebranche.[19] Además del *Tratado teológico-político*, usa a Bayle, Simon, Malebranche y el *Certamen* de Orobio de Castro, pero aparentemente no conoce la *Ética*. Lo que fundamentalmente le debe a Spinoza son los principios y herramientas usados en su hermenéutica de la Biblia. Su propósito no es simplemente exponer a Spinoza, sino más bien reorganizar sus argumentos en un orden y estilo diferentes, poniendo especial atención en otros comentaristas recientes a quienes busca refutar. Sobre todo, su objetivo es demoler la declaración de Simon de que las Escrituras son la revelación divina e invalidar toda su crítica de Spinoza, insistiendo en que cualquier persona con algún entendimiento de estos temas podría ver que el antiguo oratoriano tomó prestada la metodología de Spinoza, pero trató de desviar su impacto modificando sus principios.[20] Vallone, por el contrario, se mueve en la dirección exactamente opuesta. Así, si bien suscribe la noción de Spinoza de que los profetas bíblicos eran hombres de "imaginación" excepcional, pero no divinamente inspirados, no hace ningún intento por seguirlo en el énfasis que pone en la piedad y la buena moral.[21] En forma similar, describe a Cristo sólo como un profeta excepcionalmente elocuente, pero no sostiene, como Spinoza, que Cristo, sin ser divino, fue la "boca de Dios", quien "percibió o entendió exactamente las cosas reveladas".[22] Con todo, Vallone no consideraba que se estaba alejando de las perspectivas de Spinoza o que las distorsionaba, sino más bien que presentaba sus argumentos en una forma más pura, despojada de los artificios a los que estaba obligado a entrar Spinoza para los propósitos de su publicación.

2. Gueudeville y Lahontan

Nicolas Gueudeville (1652-*ca.* 1721) fue otro miembro destacado del contingente de monjes que abandonaron los hábitos y se unieron a la diáspora de autores y editores franceses refugiados en Holanda, a principios del siglo XVIII. Nacido y criado en Rouen, Gueudeville se unió a los benedictinos en su juventud en la famosa abadía normanda de Jumièges. No obstante, para la década de 1680 y en gran medida gracias a sus lecturas, Gueudeville perdió su fe y se hundió en una profunda crisis espiritual.[23] En agosto de

1688 huyó de su monasterio cerca de Alençon, descolgándose por los muros, y escapó a Holanda, en donde fue aceptado, en julio de 1689, en la comunidad protestante de habla francesa en Róterdam. Allí, durante la siguiente década, se ganó el pan enseñando latín mientras se establecía en los márgenes del *monde* literario hugonote, en donde conoció a Bayle y Jacques Basnage.[24]

Sin embargo, la fe protestante tampoco pudo satisfacer sus ansiedades espirituales y lentamente se alejó del camino calvinista, empujado por sus inclinaciones insatisfechas hacia el librepensamiento, la bebida y una mayor libertad personal, especialmente en relación con las mujeres. En mayo de 1699 se mudó a La Haya, en donde editó una revista política mensual, *L'Esprit des Cours de l'Europe*, cuya meta fundamental era vituperar a Luis XIV. También fue conocido en el mundo literario por los episodios, publicados en 1700-1702, de su "critique générale" de uno de los más famosos textos literarios de la época, el *Télémaque* de Fénelon.[25] En años posteriores pasó mucho tiempo trabajando en la traducción de Erasmo.

Defensor incansable de la tolerancia, Gueudeville nunca pareció perder su entusiasmo por su país adoptivo. "Soy totalmente holandés de inclinación", sub-rayó una vez, y "me cubro de gloria al declararlo".[26] Su radicalismo estaba conformado por una actitud republicana enérgicamente antimonárquica combinada con una implacable hostilidad hacia el poder eclesiástico y la religión revelada.[27] Como escritor, su contribución más importante fue su versión, extensamente revisada y aumentada, de los *Nouveaux Voyages* de Lahontan, de 1702. Louis-Armand de Lom d'Arce, barón de Lahontan (1666-1715), fue un miembro de la empobrecida nobleza de Basses-Pyrénées, quien, al no tener mucho que lo retuviera en Francia después de heredar una propiedad sumamente cargada de deudas y litigios, y con su familia de hecho en la ruina, sirvió aproximadamente durante una década (1683-1693) como oficial en el ejército francés en Canadá. Crítico y rebelde de nacimiento, en 1693 se involucró en algunos embrollos en Terranova y se vio obligado a huir a Europa para evitar ser arrestado.[28] Habiendo desertado de Francia, Nueva Francia y el ejército francés, pasó el resto de su vida vagando por Holanda, Alemania, Inglaterra y Dinamarca, para finalmente morir en Hannover poco después que Leibniz. Sus *Nouveaux Voyages*, y especialmente su relato sobre las Indias Canadienses, constituyen su principal reivindicación para la fama y, tanto en la versión original como en la adulterada por Gueudeville, fueron de hecho las descripciones de los nativos americanos más leídas durante la primera mitad del siglo XVIII.

En la versión que se publicó originalmente en dos volúmenes en La Haya, bajo la firma de L'Honoré, a mediados de 1702 (aunque con "1703" en la portada), y que fue reseñada en la *Histoire des Ouvrages des Savants*, en agosto, Lahontan declara que los indígenas "se mofan de los cristianos que son esclavos los unos de los otros, y que no

pueden vivir en sociedad sin renunciar a su libertad natural”[29] y ridiculiza la credulidad de los europeos en lo concerniente a los milagros relatados en el Viejo y Nuevo Testamentos.[30] Otro rasgo provocador de su texto era su desprecio manifestado indirectamente, a través de las bocas de los indígenas, hacia los misioneros católicos y la Iglesia de la Nueva Francia por su orgullo, corrupción y el “imperio despótico que ejercen en ese país”.[31] Si bien la crítica mordaz de Lahontan de la política real en la América francesa, en especial la subordinación de la sección secular a la eclesiástica y la política de impedir que los hugonotes se establecieran allí con su habilidad para el comercio y la manufactura, aseguraba una fría recepción de las autoridades francesas,[32] lo que ponía principalmente en contra a la opinión dominante en Europa era su uso de lo que él declaraba las creencias de los indígenas para exponer y desacreditar despiadadamente las instituciones básicas de la sociedad y la cultura europeas.

De hecho, hubo dos flancos que Lahontan-Gueudeville dejaron abiertos a la crítica: el rechazo del sistema social europeo y una dura valoración de la religión europea. Al declarar que los indígenas no conocían lo “mío” y lo “tuyo”, rechazaban el dinero y encontraban extraño que entre los europeos algunos poseyeran más que otros y que los que más poseían “fueran más estimados que aquellos que tenían menos”, Lahontan había hecho que estos nativos les lanzaran de regreso el título de “sauvages” con el que los europeos los nombraban, implicando que éste se ajustaba mejor a los europeos con su ridícula jerarquía social y su sistema de rangos, honores y títulos. Lahontan idealizaba la sociedad india puesto que allí prevalecía la igualdad, la vida estaba de acuerdo con la naturaleza y “por lo demás, no se pelean, ni combaten entre sí, ni se roban, y jamás hablan mal los unos de los otros”.[33] Sus nobles salvajes, al igual que Rousseau más adelante, “se mofan de las ciencias y las artes, se burlan de la enorme subordinación que observan entre nosotros”.[34] Debido a que discutimos y peleamos incesantemente y nos sometemos de buena gana a reyes y otros superiores, informa Lahontan, ellos nos llaman “esclavos”. Argumentan que los hombres son creados iguales por la naturaleza y que por lo tanto “no debe haber distinción alguna ni subordinación entre ellos”.[35] A esto le suma que ellos sostienen que “su consentimiento de espíritu sobrepasa por mucho nuestras riquezas” y que todas nuestras ciencias valen menos que su conocimiento de cómo experimentar la vida “en una tranquilidad perfecta”.[36]

El oprobio provocado por la descripción de Lahontan de los puntos de vista de los indígenas respecto de la religión cristiana, aun cuando él los llama “impertinentes”, fue vehemente y duradero. Lahontan argumenta que los iroqueses insisten en que la existencia de Dios “está inseparablemente unida con su esencia, contiene todo, aparece en todo, actúa en todo y le da el movimiento a todas las cosas”.[37] En efecto, Dios, a sus ojos, es idéntico a la naturaleza; y si el celoso Dios providencial de los cristianos es

malinterpretado, las innumerables sectas y divisiones entre ellos son prueba suficiente de que la religión cristiana no es una fe dada por Dios.[38] No obstante, en ninguna parte parecía menos probable que Lahontan relatara fielmente lo que había escuchado de los indígenas, en vez de estar realizando una construcción filosófica radical de su propia cosecha, que cuando declara que sostienen que la humanidad nunca debería descartar las ventajas de la "razón" cuando discute de religión, dado que ésta es la facultad más noble que Dios nos ha dado.[39]

En su catálogo de las formas de la impiedad en Alemania en los inicios del siglo XVIII, Loescher clasifica a Lahontan no sólo como uno de los principales perpetradores de una concepción spinozista de Dios, un no creyente que expresamente eleva la razón sobre la Revelación,[40] sino también, junto con Van Dale y Bekker, entre los más destacados negadores del poder mágico y la existencia de los espíritus y Satanás.[41] En efecto, Lahontan enfáticamente rechaza la noción prevaleciente en muchos libros de que los indígenas canadienses reconocen fervientemente la existencia del Diablo. Loescher señala que ha leído numerosos textos absurdos "sobre ese tema escritos por gente de Iglesia", que declaran que los indígenas conferencian con Satanás y le rinden homenaje. De hecho, observa, todos esos relatos son absurdos, los nativos americanos en realidad no poseen absolutamente ningún conocimiento o conciencia del Diablo.[42]

La versión original fue lo suficientemente exitosa, así como controvertida, como para alentar a los editores, Jonas y François L'Honoré, a contemplar una segunda edición aumentada. Puesto que no estaba disponible el propio Lahontan, Gueudeville fue llamado para revisar el texto y, en particular, expandir las secciones en las que se contaban los puntos de vista religiosos y filosóficos. Cuando esta nueva versión fue publicada en junio de 1705, hubo una furiosa protesta. Gueudeville fue acusado públicamente por Le Clerc y Jean Frédéric Bernard de haber manipulado escandalosamente el texto de Lahontan, convirtiéndolo en un vehículo inconfundible de spinozismo impregnado de hostilidad hacia la religión revelada y las Iglesias.[43] En décadas posteriores, la obra no disminuyó su notoriedad en toda Europa. La visión generalizada era que la obra era falsa en parte, pero también mantenía alguna relación con las experiencias reales de Lahontan entre los indígenas.[44] En los salones parisinos, Lahontan era leído y citado, entre otros, por Fontenelle y Lévesque de Burigny.[45] En Italia se lo consideraba enteramente inadecuado para los lectores católicos y fue prohibido por la Inquisición papal en 1712.[46] Radical en lo social, lo político y lo sexual (véase atrás, p. 124) así como en teología, Lahontan —sin, y aún más con, el material complementario de Gueudeville— destacó como el más sobresaliente defensor del "hombre natural" en la época entre Spinoza y Rousseau, un concepto que utilizaba como herramienta para criticar las realidades existentes sociales y culturales.

3. El antagonista de Voltaire: Saint-Hyacinthe (1684-1746)

Entre los más asiduos aventureros filosóficos de inicios del siglo XVIII se encontraba Thémiseul de Saint-Hyacinthe (1684-1746), un enemigo de larga data de Voltaire. Hijo de un empobrecido oficial del ejército francés, Saint-Hyacinthe estudió de joven con los oratorianos de Troyes, luego de lo cual sirvió brevemente en el ejército francés. Su primera experiencia en los Países Bajos fue como prisionero de guerra, luego de ser capturado en la batalla de Blenheim en 1704. Su prisión y posterior estancia voluntaria en Holanda convirtieron al joven en un lector voraz y un aspirante a *philosophe*. Regresó a Francia en 1706, pero, en 1711, con la guerra todavía en pie y viendo pocas puertas abiertas allí para su talento, regresó a buscar fortuna como escritor a La Haya. Allí vivió los siguientes cinco años, hasta 1716, y desde 1713 colaboró con Marchand, 's-Gravesande, Van Effen y Sallengre en la edición y compilación de reseñas para la *Journal Littéraire*.[47] Saint-Hyacinthe se especializó en temas religiosos y filosóficos.

En la mente de Saint-Hyacinthe, la filosofía estaba estrechamente vinculada con la literatura y su primer éxito como escritor llegó en 1714, con la publicación de la novela satírica, el *Chef d'oeuvre d'un inconnu*. El libro siguió siendo popular todavía después de su muerte (las ediciones "octava" y "novena" —así las llamaron, pero probablemente hubo más— aparecieron en Lausana en 1754 y 1758).[48] Aun cuando Saint-Hyacinthe era ampliamente conocido como el autor (pese a los intentos de Voltaire por ponerlo en duda), el estatus anónimo de la publicación le trajo menos reconocimiento público de lo que lo hubiera hecho una obra comparable bajo su propio nombre. En esa época, su reputación era la de un *esprit fort* que en público se adaptaba a la opinión general, pero en privado no ocultaba sus posiciones deístas radicales y su rechazo al cristianismo. Alentado por la tan esperada muerte de Luis XIV y el advenimiento del duque d'Orleans como regente de Francia, nuevamente regresó a su país natal en 1716 y durante varios años se movió en un medio parisino elevado cercano al grupo gobernante en torno a Orleans, de cuya familia su padre había sido cliente y cuyas opiniones librepensadoras eran evidentemente muy de su agrado.[49] Fue en este contexto, en 1718, que Saint-Hyacinthe escribió una obra política a favor de la política exterior del duque, en la que denunciaba a los Borbones de España por su apoyo a los "despreciables" absolutistas de la casa británica de los Estuardo.

Este texto fue publicado en La Haya en 1719 y destaca por su rechazo al principio de la legitimidad dinástica y por "derecho divino". Sumamente impregnado de trasfondos republicanos, avala el derecho del pueblo inglés a eliminar a los Estuardo de los tronos británicos, a través de su parlamento, y a reubicarlos en la casa de Hannover. Saint-Hyacinthe proclama como su política suprema "actuar siempre por el bien verdadero".[50]

En su opinión, eran excelentes en el tema gubernamental los escritos del republicano inglés ejecutado Algernon Sydney, a quien describe como "tan célebre por su celo de libertad como por sus desgracias".[51] Invocando a Grocio, Pufendorf, Locke y Noodt, Saint-Hyacinthe insiste en el derecho del pueblo a oponer resistencia al gobierno tiránico, por muy legítimo que pueda ser en términos dinásticos, pues las necesidades del pueblo son la única fuente verdadera de legitimidad política.[52]

Durante este periodo, Saint-Hyacinthe permaneció en contacto con varios corresponsales en los Países Bajos y en especial con el editor spinozista Charles Levier, quien en 1716 produjo su fallida *Mémoires littéraires*, una mezcolanza incoherente que contenía, entre muchas otras cosas, feroces ataques a Luis XIV y los jesuitas, una alabanza a Confucio y la filosofía china, entusiastas halagos al Corán, acompañados de un desprecio implícito por el cristianismo, y una apasionada antimonarquía.[53] Por alguna inexplicada razón —el pretexto dado fue que necesitaba cuidar su salud— Saint-Hyacinthe partió de París a principios de 1720 y regresó a La Haya, en donde permaneció hasta finales de 1722; para entonces había pasado en total más de 10 años en Holanda. Luego se mudó a Inglaterra, en donde residió por nueve años, inicialmente en Worcester y más tarde en Londres, aunque con interludios apreciables en Holanda, en donde pasó la primera mitad de 1724. Al igual que el resto de su vida, su periodo inglés es en varios aspectos sumamente desconcertante. Saint-Hyacinthe no carecía de interés en las ideas inglesas e hizo algunos esfuerzos por cultivar vínculos con *savants* ingleses en la Royal Society. No obstante, estas empresas rindieron pocos frutos y con el tiempo se fue enfrentando filosóficamente cada vez más a la corriente principal inglesa. Aparentemente, su única relación cercana en Inglaterra, entonces como más tarde, fue el *savant* hugonote Des Maizeaux.

Durante estos años, sin renunciar a su republicanismo o su deísmo, Saint-Hyacinthe se fue alejando de la posición más radical característica de su fase anterior y de colegas como Lévesque de Burigny, Sallengre y Levier.[54] A finales de la década de 1720, su deísmo asumió una cualidad casi mística y quedó atrincherado intelectualmente entre la Ilustración radical y la moderada, abrazando la doctrina de la inmortalidad del alma y la recompensa y el castigo en el más allá, y creyendo que sin tales creencias el hombre no tendría razón para evitar hacer el mal y el orden moral se desintegraría. En una carta muy personal a Lévesque, escrita en septiembre de 1727, apremia a su amigo más cercano a abandonar sus "prejuicios" y unirse a él en el reconocimiento de un "Ser Supremo".[55] Fue poco después de esto, en Londres, que comenzó lo que sería su disputa interminable con Voltaire. La estancia de Voltaire en Londres (1726-1728) coincidió con la de Saint-Hyacinthe (desde principios de 1728 a 1731) por unos pocos meses. Al parecer, la excesiva tibieza del elogio y el apoyo del anciano hacia su persona, según Voltaire, provocó la irritación de este último y fue lo que originó la pelea. Durante

décadas, luego de eso, los dos *philosophes* intercambiaron insultos. Sin embargo, si bien había una brecha filosófica entre los dos, con Saint-Hyacinthe indiferente, si no activamente opuesto, a la ardiente defensa que hacía Voltaire de Locke y Newton, nunca pareció haber ningún problema sustancial manifiesto entre los dos detrás de su incesante animadversión mutua.

Otro *émigré* literario francés que Saint-Hyacinthe se encontró en Londres fue el futuro autor de la famosa novela *Manon Lescaut*, el abad Antoine-François Prévost (1697-1763), un personaje en muchos aspectos típico de esta brillante, si bien impredecible, diáspora de refugiados intelectuales. Después de escapar de la abadía de Saint Germain-des-Près en noviembre de 1728, Prévost abandonó sus hábitos de monje y huyó de Francia, escapando de una *lettre de cachet* emitida para su arresto. Luego de un tiempo en Londres, desde finales de 1728 hasta septiembre de 1730, se mudó a Holanda en donde informó, entre otras cosas, que Saint-Hyacinthe se encontraba ahora reducido a una desesperada estrechez financiera.[56] Allí se quedó durante varios años. Lo que Prévost quería era libertad y aprovechó todas las ventajas de los aires más libres en lo intelectual, social y sexual. Esto, a su vez, le permitió comparar las actitudes y la sociedad de Francia con aquellas que encontró y exaltó en Holanda, con lo que pudo saciar el impulso crítico y satírico tan característico de la mentalidad de todos los refugiados antiguamente católicos. Al retornar a Francia en 1733, Prévost se volvió una figura familiar de la sociedad de café de París y editor de una revista, *Le Pour et le Contre*, en donde ofrecía un "análisis crítico" de la realidad y la literatura.[57]

Las décadas de 1730 y 1740 comprendieron los años más exitosos de Saint-Hyacinthe, mismos que pasó en Francia como un personaje conocido de los *grands salons* de la capital francesa y cafés de moda. En contacto creativo continuo con Lévesque y sus hermanos, así como con André Michel Ramsay, Maupertuis y otros, y chocando de manera intermitente con Voltaire, parecía sólidamente establecido como crítico destacado, *philosophe* y hombre de letras en el primer plano del debate intelectual francés. Permaneció personalmente comprometido con sus creencias deístas e incluso ansioso por ampliar su conocimiento de la literatura filosófica radical. En octubre de 1737, estableció contacto con Des Maizeaux en Londres, ocasión en que le requirió la última edición de los *Principia* de Newton y las obras de Mandeville, Tindall y Rochester.[58]

El éxito de Saint-Hyacinthe en París se hizo añicos en agosto de 1741, mientras estaba en el extranjero, en los Países Bajos. Su hija, Suzanne, nacida en Worcester y criada en un ambiente deísta, pero cada vez más perturbada por las severas restricciones en contra del deísmo que enfrentaba continuamente en Francia, le confió sus preocupaciones a un cura y a una amiga de la nobleza, quienes la persuadieron de unirse a una conspiración en contra de su padre. Repentinamente fue "tomada bajo el cuidado"

de una *lettre de cachet* e instalada en un convento especial en París para "nouvelles catholiques".[59] Su deserción de lo que fue públicamente llamado un "deísta" puso en peligro a Saint-Hyacinthe y perjudicó las perspectivas futuras del resto de sus hijos que seguían viviendo bajo su techo. Al ver que no podía volver a Francia en condiciones seguras, Saint-Hyacinthe le envió un mensaje a su mujer para que abandonara de inmediato este país con sus hijos y se reunieran con él en los Países Bajos. Pasó los cinco años restantes de su vida —primero cerca de Sluis y más tarde cerca de Breda— en el exilio holandés, preocupado por las dificultades personales y financieras que se le acumulaban.

Su obra filosófica más sustancial son sus *Recherches philosophiques*, de 514 páginas, una obra emprendida para combatir el escepticismo y la falta de certeza en torno al hombre, Dios y el mundo, y el primero de sus escritos que abiertamente descubre su deísmo y su rechazo al cristianismo; la obra fue publicada al mismo tiempo en La Haya y en Londres en 1743. Hubo una protesta considerable y rápidamente se prohibió en Francia, lo que le causó muchas dificultades para enviar ejemplares a sus principales amigos y aliados: Lévesque de Burigny, Lévesque de Poully, Ramsay y Dorthous de Mairan.[60] Un colega de Marchand en Bruselas, quien había esperado algo menos radical, lamentó que Saint-Hyacinthe terminara "al lado de Voltaires y Spinozas".[61]

En términos filosóficos, las *Recherches philosophiques* representan una curiosa mezcla de elementos. Destaca que pese a su larga estancia en Inglaterra, el empirismo de Locke sea alegremente descartado en unas pocas páginas y en cambio se conserven las ideas innatas, un reto tanto a Spinoza como a Locke.[62] El criterio de certeza filosófica de Saint-Hyacinthe se restringe esencialmente al "método geométrico" de Descartes y Malebranche.[63] El autor construye una dualidad básica de sustancias, cuerpo y alma, en donde la última es inmortal, una coincidencia con Descartes y Malebranche, pero radicaliza la concepción dentro de un formato deísta. Su objetivo primordial es refutar a los "materialistas, los naturalistas y los panteístas" que en forma blasfema identifican a Dios con la naturaleza y avanzan irreductiblemente hacia un deísmo providencial; para lo cual proclama la existencia de un Dios real que actúa y juzga. Saint-Hyacinthe nunca dudó de que todo dependía de demoler efectivamente a Spinoza. Deseoso de evitar la acusación en la que incurrió Bayle: no haber entendido correctamente a Spinoza, le asegura a sus lectores que ha leído la *Opera posthuma* completa tres veces y dos las "otras obras de Spinoza", y que también estudió cuidadosamente la *Specimen Artis Ratiocinandi* (de Cuffeler), al que considera el "mejor" comentario sobre Spinoza.

La felicidad y el bienestar del hombre dependen de que pueda establecer la verdad sobre su propia naturaleza y la del universo a través de la razón, la filosofía y la ciencia. El cristianismo es superstición y prejuicio. La verdad yace en un deísmo firmemente segregado del deísmo no providencial de los spinozistas. El problema es que todo el

proyecto deísta está amenazado por la tremenda fuerza de “le spinosisme” que, no obstante, se deriva de factores puramente psicológicos y no de una fuerza argumentativa intelectual.[64] Lo más pernicioso en Spinoza es su fatalismo, es decir, su declaración de que el hombre no es un “agent libre”.[65] Pues estas doctrinas erosionan la veneración del hombre por el Ser Supremo providencial y destruyen las bases de la moral humana. Desde luego, Spinoza no es el único *fataliste* filosófico moderno; Saint-Hyacinthe sabe que el *Pantheisticon* y *Letters to Serena* de Toland también se refieren a Mandeville. Sin embargo, en tanto Toland es un panteísta y deísta no providencial que rechaza la noción de Dios como “agent libre”, Saint-Hyacinthe, no sin razón, lo considera como un mero apéndice de Spinoza. Todo el deísmo no providencial se colapsa y la curiosa mezcla entre el pensamiento radical y el moderado construido por Saint-Hyacinthe se sostiene firme, una vez que el sistema de Spinoza cae hecho añicos y el hombre reconoce al Ser Supremo, quien es un agente libre y activo “cuya potencia necesaria no es necesitada”.[66] En el mundo mental de Saint-Hyacinthe, Locke y Toland también figuran, pero claramente se los considera marginales. En cuanto a Voltaire, Saint-Hyacinthe pudo haber pensado que era el más insolente y exasperante de los hombres, pero también consideraba que sus visiones filosóficas se derivaban demasiado de otras y eran muy superficiales como para merecer una discusión seria.

4. El marqués d’Argens (1703-1771)

Uno de los escritores deístas radicales más leídos de la Alta Ilustración europea, un autor enraizado en Bayle y Spinoza, rebelde de nacimiento e implacablemente hostil hacia el *statu quo* europeo, si no políticamente, sí en todo lo concerniente al pensamiento y la fe,[67] fue el extraordinario Jean-Baptiste de Boyer, marqués d’Argens (1703-1771). Nacido en una familia mixta, militar y *parlementaire*, en Aix-en-Provence, estuvo destinado a pasar la mayor parte de su vida fuera de Francia. Después de viajar extensamente de joven, entre otros lugares a Roma y Constantinopla, y de una breve carrera militar que terminó en 1734 después de sufrir heridas al caerse de un caballo durante el sitio del Rin, se estableció en las Provincias Unidas sin recursos, desheredado por su familia y decidido a vivir de su pluma. La mayor parte de sus libros datan de mediados y finales de la década de 1730. Siendo escritor filosófico, no escribía para los estudiosos, sino, al igual que Fontenelle, para los caballeros y el “Beau sexe”.[68]

Vivió en varios lugares de las Provincias Unidas, entre ellos Ámsterdam, La Haya y Maastricht, y permaneció en términos amigables durante algunos años con varios integrantes de la comunidad intelectual francesa *émigré*, entre los que destaca Marchand, hasta que se peleó con él en agosto de 1739.[69] Más tarde se encumbró en la sociedad y,

de alguna manera para la inquina de sus antiguos camaradas literarios, se graduó del mundo de los libros y las publicaciones. Se volvió un refinado cortesano después de mudarse a Alemania al final de la década, distinguiéndose primero en Stuttgart, en donde se volvió chambelán del duque de Wüttemberg y, desde julio de 1742, en Berlín, en la recientemente animada corte del joven rey de Prusia, Federico *el Grande*, de quien se volvió amigo. Allí se juntó con Voltaire y Algarotti para formar un círculo filosófico más tarde apuntalado por Maupertuis y La Mettrie. Reconocido como uno de los más célebres conversadores en Berlín, así como un notorio libertino que destacaba por sus numerosas amantes, retuvo su lugar y su pensión allí pese a haber causado un disgusto general en 1747 —compartido por sus antiguos amigos en Holanda—, cuando se casó con una *comédienne* de ópera, una dama de orígenes humildes y supuesta virtud fácil llamada Barbe Cochois.[70]

La odisea filosófica de d'Argens, de acuerdo con sus *Mémoires*, comenzó en 1727 en Constantinopla. Allí vivió por algún tiempo y fue convertido a una casta de mentes filosóficas por un sofisticado judío sefardí, un armenio formidable que había vivido en Ámsterdam, en donde se había vuelto un "grand Spinosiste".[71] Este último le envió una copia de un manuscrito clandestino crudamente radical, uno de los más importantes del género, titulado *Doutes ou Examen de la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi*, que le dejó una gran impresión, aunque, dice, luego perdió el texto mientras viajaba por Italia. Esta obra, más adelante publicada en forma clandestina en Holanda en 1745 y que se atribuye (ya sea sinceramente o en broma) a "Saint-Evremond",[72] elimina de forma contundente la posibilidad de los milagros, niega la realidad de los "misterios" cristianos y afina las críticas de Spinoza al texto hebreo de las Escrituras con el *slogan*: "el original hebreo está lleno de equívocos".[73]

Aunque sus obras fueron prohibidas en Francia e Italia, d'Argens era un autor de moda que escribía para vender sus libros, en particular a lectores de clase alta en los Países Bajos, Alemania y (clandestinamente) en Francia, y no podía, por lo tanto, ostentar su radicalismo filosófico demasiado abiertamente. En consecuencia, por lo regular recurría a artificios,[74] implicaba que era un seguidor de Locke,[75] mientras claramente reverenciaba a Bayle, y aunque discutía a Spinoza más que ningún otro filósofo en sus voluminosos escritos, se cubría asegurándole a sus lectores que cuanto más examina uno su sistema, más "lo encuentra repleto de absurdos".[76] Empero, hay varias estratagemas inconfundibles que adopta d'Argens para transmitir indirecta y encubiertamente las realidades de su mensaje. Un método, reminiscencia de Aubert, era subrayar los paralelismos entre Spinoza y Malebranche, cuya influencia en Francia, España e Italia era todavía considerable; de esa manera perjudicaba a los *Malebranchistes* al clasificar la filosofía de Malebranche como "una especie de spinozismo espiritual, único e infinito".[77] Siguiendo a Bayle y a Lévesque de Burigny,

también subraya que fue el primer restaurador moderno de los sistemas antiguos del ateísmo de Strato, Anaxímenes, Demócrito, etc., sistemas que “tenía muchos partidarios entre los romanos”.[78] Otra técnica favorita era expresar los puntos de vista spinozistas sin mencionar su fuente y destacar luego el papel de Spinoza en la propagación de ideas similares, todo esto salpicado con referencias a él extravagantemente hostiles (pero ilógicas en el contexto). Así, al discutir los obstáculos que encuentran los filósofos al tratar de difundir sus ideas, lamenta amargamente que Locke sólo ganara unos pocos discípulos a pesar de la agudeza de sus grandes pensamientos, mientras que, por el contrario, Spinoza “encontró el secreto para hacer degustar su absurdo y criminal sistema a muchas gentes”.[79] Entonces, pregunta “¿qué mal no han causado sus opiniones en Europa?, pintando un retrato exageradamente dramático de media Europa invadida por el “monstrueux système” ateísta de Spinoza, quien, afortunadamente, estaba ahora siendo redimido y recuperado gracias a varios ingleses “personajes ilustres tales como Boyle, Bentley, Kidder, William, Gastrell, etcétera”.[80]

Otra táctica socorrida era subrayar el paralelismo entre Spinoza y Confucio, dado que la filosofía clásica china siempre había sido elogiada, desde Isaac Vossius, por Temple, Bayle, Saint-Hyacinthe, Lévesque de Burigny, Wolff y otros como una filosofía enteramente “natural” basada sólo en la razón y asentada en la verdad moral y metafísica.[81] En sus *Lettres chinoises*, una de sus obras más extensas, el observador chino de d’Argens en París informa a su casa que allí había muchos europeos que seguían un sistema filosófico que se asemejaba mucho al de los pensadores clásicos chinos: “un sabio holandés fue el inventor, o más bien el restaurador dado que supuestamente sus sentimientos eran muy parecidos a aquellos de muchos filósofos antiguos”.[82] Aprovecha entonces la oportunidad para explicar varios pasajes de la *Ética* en francés, entre ellos la célebre proposición XIV de la Parte I: “todo lo que existe, existe en Dios y nada puede existir ni ser concebido sin Dios”,[83] y entonces elabora en el espacio de más de 70 páginas la cercana identificación de las ideas de “les Européens Spinosistes” con aquellas de los “commentateurs modernes chinois”.[84] Naturalmente, subraya d’Argens, los misioneros cristianos que trabajan en China nunca le hablan de Spinoza a los chinos y tienen cuidado de no mencionar el “gran número de partidarios [que tiene] en Francia, en Alemania, en Inglaterra, en Holanda y sobre todo en Italia”.[85]

Empero, lo más revelador de todo es la insinuación, la sugerente manera en que promueve su propia receta para la felicidad y el bienestar humanos, lo que él llama “la bonne philosophie”. En primer lugar, nada es más obvio que el hecho de que esto no era lo que prevalecía en Francia. De acuerdo con su viajante sefardí en París, la vida intelectual allí estaba dominada por la disputa teológica, y “la bonne philosophie” se encuentra, desafortunadamente, en muy raras ocasiones. Incluso alguien que en privado

es “Spinosiste”, se nos dice, no puede evitar ser arrastrado por la incesante (y sin sentido) riña teológica y, en particular, debe tomar partido a favor o en contra del jansenismo y el molinismo.[86] No obstante, desde Descartes, el amor a la filosofía ha dado pasos impresionantes en París y ahora incluso muchos de la nobleza, entre sus intrigas usuales y persecuciones hedonistas, acostumbran pasar unos pocos momentos diarios inmersos en la filosofía.[87] De hecho, el deísmo filosófico en la década de 1730 era tan prevaleciente entre las clases altas de París, de acuerdo con d’Argens, que graciosamente hace que su interlocutor sefardí informe a su corresponsal rabino en Constantinopla del hecho de que ha descubierto en París “un número infinito de judíos sin creer serlo y sin saber nada”.[88] D’Argens alimenta una actitud fuertemente filosemita, al menos en relación con los judíos sefardíes emancipados y culturalmente sofisticados como los que se ha encontrado en Venecia y Holanda, y de modo deliberado emplea el término “judío” polémicamente para designar a los individuos que han escapado de las ataduras de los caminos teológicos del pensamiento. En París, de acuerdo con su observador sefardí, existen innumerables *esprits forts*, con frecuencia cortesanos y oficiales, y muchas damas refinadas conocidas como *femmes du monde*, quienes siguen siendo cristianas solamente “dans l’extérieur”. Ellos creen que existe un Dios pero están divididos entre quienes, como los antiguos saduceos, creen que el alma es mortal al igual que el cuerpo y aquellos que proclaman que aquélla es inmortal. Estos últimos, sugiere d’Argens, a los que llamaríamos deístas providenciales, difícilmente puede negárseles el título de judíos.[89]

Desde la perspectiva de d’Argens, Europa está ahora en medio de un gran conflicto espiritual. Él detesta la superstición y la intolerancia y le encanta el progreso de la libertad intelectual y el deísmo. Sin embargo, la lucha cósmica, de la cual se siente parte, apenas ha empezado, pues hasta ahora son predominantemente lo que él llama “las gentes de letras” quienes se han emancipado del yugo de la superstición.[90] Para d’Argens, como para toda la Ilustración radical europea, la abrumadora dificultad es que la mayoría permanece tan hundida como siempre “en su ceguera”. Haciendo eco de Van Dale y Fontenelle, les recuerda a sus lectores cómo los sacerdotes de los tiempos antiguos astutamente fomentaron la más abyecta credulidad y miedo populares durante milenios con el fin de promover su autoridad y, de la misma manera, “los sacerdotes […] engañan hoy en día a las gentes crédulas como anteriormente se seducía a los egipcios, los persas, los griegos y los romanos”, todos irremediablemente engañados por aquellos que prometían enseñarles los mandamientos y misterios de la divinidad.[91] Los Padres Cristianos, alega, con gran perspicacia tomaron prestada la técnica de difundir la credulidad y la creencia en la magia de los paganos para conquistar y triunfar sobre ellos, y por este medio adquirieron un poder y una influencia insuperables.[92]

La receta de d’Argens para una Europa mejor es que la sociedad se vuelva más

parecida a Holanda, “la patrie des philosophes”, como la llama,[93] e Inglaterra. Está lleno de elogios para la libertad que se vive en Holanda, en donde, dice, “el aire inspira amor por la filosofía”;[94] y también alaba a Inglaterra por su gran progreso en la filosofía y la ciencia, el fruto de la libertad intelectual que prevalece allí cada vez más. No obstante, en un sentido los ingleses definitivamente no deben ser emulados por otros: su habitual desdén hacia el resto de la humanidad, “tenían en general el gran defecto de estimarse infinitamente superiores a los otros hombres”,[95] pues la lucha actual no tiene nada que ver con la nacionalidad, la ubicación o el clima. Los flamencos, vecinos cercanos de los holandeses, son, de todos los pueblos europeos, los más hundidos en la superstición; toda Italia y España contienen menos “puérilités religieuses” que la catedral de Ghent sola.[96] Si los italianos saben cómo pensar, al igual que cualquier otra nación, permanecen demasiado reprimidos como para escribir, mientras que en España, en donde la Inquisición, el enemigo mortal de “la bonne philosophie”, persigue a todo el que trata de ilustrar a los hombres, “la buena filosofía es enteramente discontinua”.[97] La situación es todavía peor en Portugal y de ninguna manera mejor en el mundo islámico.[98] Aun así, si bien la libertad se puede encontrar en Holanda, “el país del buen sentido y de la libertad” y en Inglaterra puede estar propagada en términos generales, toda Europa puede compartir la inestimable bendición de la libertad y la filosofía del “buen sentido”; estos dos tesoros inestimables desde su punto de vista están no sólo cercana, sino “nécessairement” vinculados.[99]

XXXII. LA NOVELA SPINOZISTA EN FRANCÉS

El intercambio entre los Países Bajos y Francia, que tuvo un papel tan preponderante en la formación del pensamiento de la Alta Ilustración radical, fue una transferencia en dos sentidos no sólo de obras de filosofía y crítica de la Biblia, de teorías científicas, teología y pensamiento político, sino también de un fenómeno enteramente nuevo, muy característico de la nueva era: la novela de viaje deísta o filosófica. Así como la novela spinozista en holandés comenzó con *Philopater* en la década de 1690, y asumió la guisa de una novela de viaje con *Krinke Kesmes* (1708), de Smeeks, la novela radical filosófica en francés comenzó a finales de la década de 1670 con dos historias utópicas de viaje situadas en el remoto pacífico sur, *La Terre australe connue* (1676), de Gabriel de Foigny y, más especialmente, la "exquisita", extensamente leída y célebre *Histoire des Sévarambes* (1677), de Denis Vairesse d'Alais.[1]

Vairesse, un abogado protestante de Alès y funcionario menor que desempeñó un papel en la concertación del ataque anglo-francés a las Provincias Unidas en 1672, vivió durante algunos años (1665-1674) en Londres, conoció a hombres eminentes como Locke y Lord Arlington, y hablaba inglés con fluidez. Su novela utópica describe un pueblo ingenuo que habita los Mares del Sur y está imbuido de una religión revelada inventada por el "Impostor" Omigas, una parodia de Moisés y Cristo, quien "por medio de diversas astucias y varios falsos milagros", incluyendo la "cura" de varias personas a quienes les paga para que finjan que sufren de ceguera y otras enfermedades, gana el dominio total sobre la sociedad basándose en la revelación.[2] De hecho, las personas eran tan crédulas y estaban tan completamente bajo el hechizo del "imposteur", que éste no tenía ninguna dificultad en convencerlos de que el sol —al que según sus enseñanzas debían sacrificarse— estaba disgustado con sus oponentes políticos. Desde luego, el pueblo sin dudarlo desaparece a estos últimos de su propio país para siempre.[3] Sin embargo, esta devota sociedad, basada en una autoridad incuestionable, se contrasta crudamente con otra sociedad del Pacífico, la de Sévarambes, que está asentada en el deísmo. Esta última no tiene ningún culto ni clero, y su pueblo cree en un Dios eterno e infinito que prefiere ser adorado puramente a través de la mente, sin plegarias y sin la intervención de sacerdotes, rituales ni sacrificios.[4] Aquí, las personas no sufren el abuso desvergonzado de falsos profetas.

La novela de Vairasse fue reeditada varias veces, la mayoría de ellas en los Países Bajos, y se volvió una de las más conocidas entre las novelas clandestinas de finales del siglo XVII. También fue claramente una fuente primaria de inspiración para el texto todavía más audaz, escrito aparentemente en los años 1680-1682, titulado *l'Histoire des Ajaoiens*. El extraño nombre es una parodia de la invención de Huet del término "Jao",

en su *Demonstratio Evangelica*, como una abreviación de “Jehová”. “Ajaoiens” por tanto significa no creyentes en Jehová.[5] Filosóficamente la más audaz de las novelas francesas spinozistas de la Alta Ilustración, *Ajaoiens* permaneció sin publicar hasta que fue impresa en forma clandestina en Holanda en 1768 y al parecer nunca circuló bajo la forma de manuscrito. No obstante, si bien fue infinitamente menos influyente durante los inicios de la Ilustración que *Histoire des Sévarambes*, su interés es considerable, puesto que refleja el primer y poderoso surgimiento de las ideas radicales en Francia durante la década de 1680.

Cuando finalmente se publicó a finales del siglo XVIII, la novela, renombrada *La République des philosophes, ou l’Histoire des Ajaoiens*, fue atribuida a Fontenelle por sus editores, y aunque esta adjudicación no es completamente cierta, desde entonces ha sido considerada por lo menos bastante probable.[6] El libro al parecer fue traducido del holandés y, al igual que la novela de Smeeks, concierne al viaje de un holandés (M. van Doelvelt) por las Indias Orientales. Habiendo partido de Batavia y emprendido varias aventuras, Van Doelvelt se encuentra abandonado en un pueblo de una isla remota, los ajaoiens, quienes habitan una república en donde no hay una religión pública o libro sagrado, ni leyes escritas. Estando “más sometidos que nosotros a las luces claras de una razón sana y sin prejuicio”, habitan pacíficamente con apego a unos pocos principios básicos “emanados del seno de la razón”, entre los que destaca que uno debe tratar a los otros como desea ser tratado y que “aquello que no es, no puede dar existencia a otra cosa”.[7] Al confiar más en la razón que los europeos, los ajaoiens creen que la idea de la creación a partir de la nada es absurda y no dedican ningún pensamiento a inventar una época mítica en la cual se crearon las primeras criaturas de la nada por “un Ser incomprensible” e invisible.[8] De hecho, extraordinariamente, su Dios es idéntico a la naturaleza: “los ajaoiens se creían pues con la suficiente razón para colocar a la Naturaleza en lugar de aquello que nombramos Dios”.[9] Ellos consideran esta “naturaleza” como un tipo de madre universal, “la madre común de todas las criaturas que, por una admirable circulación, salen continuamente de su seno y regresan del mismo modo”.[10]

En consecuencia, los ajaoiens no son bendecidos por ningún sacerdote, altar, culto, templo o ceremonia religiosa pública, y creen firmemente no en la inmortalidad, sino en la mortalidad del alma.[11] De hecho, no tienen ninguna “ceremonia propia para alimentar la superstición de los pueblos, para adormecerlos, ni para lograr los propósitos de los pólíticos”.[12] En cuanto a su visión de la naturaleza, sus leyes son inalterables: “sus revoluciones se hacen siempre con el mismo orden y nada puede desviarlos en lo más mínimo del mundo de su giro ordinario”.[13] Sobra decir que en esta utopía filosófica los reyes o los aristócratas no son tolerados, y la república es gobernada por un senado

constituido por miembros electos para periodos fijos, que aseguran el bien común y promueven la virtud.[14] La tierra pertenece al Estado que luego distribuye su producción de acuerdo con las necesidades, un sistema diseñado para reforzar los sentimientos de igualdad y fraternidad.[15] Finalmente, para prevenir que las niñas núbiles sean explotadas como objetos de propiedad y para que puedan escoger a sus propios compañeros, a las mujeres no se les permite casarse antes de los 18 años.[16]

Sin publicarse ni conocerse, *l'Histoire des Ajaoiens* no tuvo ningún impacto durante la Alta Ilustración. Fuera del, probablemente semificticio y filosófico, *Voyages*, del barón de Lahontan, de 1702, no hubo más intentos franceses por desarrollar la innovación ficticia introducida por Foigny y Vairesse, a pesar de la continua notoriedad internacional de *Histoire des Sévarambes*. Sin embargo, el género fue espectacularmente revivido unas tres décadas después de *l'Histoire des Ajaoiens* en los Países Bajos, por Tyssot de Patot, en parte una emulación consciente de Vairesse y, posiblemente, de Smeeks.[17]

Simon Tyssot de Patot (1655-1738), el exponente más importante de la novela spinozista en francés, fue un *philosophe* hugonote que sólo escribió en esa lengua, pero cuya crianza y formación intelectual, luego de que su familia se mudara de Normandía a Delft en 1662, cuando tenía siete años de edad, se desarrolló exclusivamente en los Países Bajos.[18] Tyssot pasó la mayor parte de su vida adulta en Deventer, no lejos de Zwolle, el hogar de Smeeks así como de Leenhof, cuyos escritos conocía pero a quienes nunca conoció, según el propio Tyssot.[19] Sin embargo, parece haber tratado a Bekker, por quien sentía bastante simpatía.[20] Durante no menos de 47 años, se ganó su humilde ingreso enseñando primero como maestro de escuela dentro de la congregación valona de Deventer y, desde 1699, como profesor de matemáticas en el colegio de educación superior del pueblo (Illustre School). Allí permaneció, no por sentir algún afecto en particular por Deventer, sino porque no lograba encontrar un puesto más prestigioso en otra parte. Un matemático competente y lingüista, y un apasionado conversador, evidentemente sólo fue un maestro mediocre. Tampoco ganó la reputación que creía merecer por su erudición en la República de las Letras. Agobiado desde muy temprana edad por dependientes jóvenes y viejos, batalló durante décadas por la falta de dinero y reconocimiento, los dos tormentos que dieron forma a su cada vez más pesada carrera.

Desde principios del siglo XVIII, Tyssot había sido reconocido generalmente como el autor de la que fue la más conocida de las novelas filosóficas radicales de la Alta Ilustración: *Voyages et aventures de Jaques Massé*, una obra anónima publicada clandestinamente que, según su portada, apareció en "Bordeaux" en "1710", aunque de hecho salió en La Haya, probablemente en 1714.[21] En público, nuestro maestro de Deventer se sentía obligado a negar los rumores de que él había escrito esta "mala obra", como la llamó Prosper Marchand, aunque Tyssot rápidamente coincidió con un

corresponsal en que se trataba de un libro "brillante". No obstante, mientras que Marchand —y al menos un académico moderno— había cuestionado su autoría,[22] el mismo Tyssot confesó en 1720 que él la había escrito, en una carta a su hijo que entonces estaba en Ceilán. La opinión académica moderna en su conjunto apoya la atribución.[23] Además de *Jaques Massé*, Tyssot también escribió otra novela spinozista importante, *La Vie, les aventures et le voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange* (dos volúmenes, Ámsterdam, 1720) que igualmente provocó un revuelo. Sin embargo, dado que las dos fueron y permanecieron como obras anónimas, ninguna le otorgó el estatus de escritor y erudito internacionalmente conocido que ansiaba.

Después de 1720 se volvió poco a poco más propenso a correr riesgos imprudentes. En 1722 publicó osadamente bajo su propio nombre, en el *Journal Littéraire* de La Haya, un tratado de 35 páginas sobre la cronología bíblica, en el cual declara que la Creación, como la relata el Génesis, requiere dos niveles diferentes de comprensión: un entendimiento literal ajustado a las mentes ignorantes de la mayoría y una lectura enteramente diferente, no literal, para las sofisticadas.[24] En efecto, apremia, los estudiosos deben emular a Moisés quien, apreciando la credulidad de la gente común "se acomoda a sus debilidades y habla más o menos su lenguaje, como es bastante común en las Santas Escrituras".[25] No obstante, fuera del contexto popular las mentes emancipadas de las nociones vulgares no deberían interpretar prácticamente nada de las Escrituras en forma literal, y la cronología bíblica en particular debería considerarse poco más que una "fábula".[26] Sin embargo, Tyssot fue lo suficientemente cuidadoso como para reconocer un Dios providencial como el primer impulsor y motor del universo, repudiando expresamente a Epicuro y a quienes declaraban que todo el movimiento es interno e inherente a la materia.[27] Con todo, pese a su idea central provocativa y sus ecos inconfundibles de hermenéutica spinozista, en vez de precipitar el tipo de animada controversia que Tyssot preveía, esta incursión apenas provocó un murmullo de desaprobación.

A continuación, en 1726, la ambición frustrada lo llevó a dar el desastroso paso de publicar, bajo su propio nombre, las todavía más audaces *Lettres choisies*, más de 1 000 páginas de texto sobre una gama de temas académicos que contenía una plétora de observaciones y comentarios casi dirigidos a provocar la indignación. Con indiscreción calculada, aborda el escándalo de Leenhof negando que haya gérmenes de "ateísmo" en el *Hemel op Aarde* y describe a su autor como "un hombre educado, elocuente, muy sabio y que lleva una vida mucho más edificante que la de los tartufos que la describen".[28] Las obras de Spinoza, exhorta haciendo eco de Leenhof, contienen cosas sanas tanto como reprensibles y fue fundamentalmente en las primeras que Leenhof se

inspiró.[29] Bekker es calurosamente defendido, los profetas bíblicos menospreciados y los aspectos metafísicos de Descartes desestimados como una "quimera",[30] su argumento de la inmortalidad del alma es rechazado de una manera que llanamente implica que no existe tal inmortalidad.[31] Si bien las *Lettres choisies* no contienen ninguna negación explícita de los milagros, Tyssot sostiene que "la naturaleza es uniforme en todas sus operaciones" y que Dios no se aleja de las leyes comunes de la naturaleza con el fin de intervenir en la vida de los individuos.[32]

La predecible protesta fue inmediata. Denunciado ante el consistorio valón de Deventer, el cual a su vez apremió al gobierno del pueblo a tomar medidas en su contra, Tyssot fue primero excomulgado, deshonrado en público y condenado al ostracismo por la comunidad protestante, y luego declarado por los magistrados culpable de blasfemia, ateísmo, de escribir obscenidades y de spinozismo; por último, lo despojaron de su cargo y lo expulsaron de la ciudad.[33] Atónito por la velocidad de su caída, el desafortunado *érudit* pasó entonces el resto de su vida sobreviviendo precariamente con su familia, sobre todo en Ijsselsteen, cerca de Utrecht, empeñado patéticamente en reparar su reputación destruida. En el prefacio al primer volumen de sus *Oeuvres poétiques* (1727), rechaza vehementemente la acusación de spinozismo y demuestra "de una manera clara y concisa" la existencia de Dios y la inmortalidad del alma "con el fin de que se aprenda a juzgar de ahí, mis verdaderos sentimientos".[34] No obstante, fue en vano. La única carta firmada que sobrevivió de Tyssot, escrita a un amigo en enero de 1737 unos pocos meses antes de su muerte, muestra que al final de su vida todavía sufría severamente su "exilio" de Deventer "de donde cruelmente me han echado mis enemigos" y la pérdida de su estatus y su salario. Sintiéndose desgraciado, les recordaba a todos los que quisieran escucharlo el impecable ejemplo moral que como maestro siempre había luchado por dar, no habiendo sido acusado nunca de una vida disoluta o desordenada.

Con todo, si bien Tyssot de Patot nunca ganó el honorable lugar en la República de las Letras que soñaba, su *Jacques Massé* superó en notoriedad prácticamente cualquier otra obra de ficción filosófica de la época. Lenglet Dufresnoy se refiere a ella en 1734 como una novela "en contra de la religión […] que incluso se ha proscrito en Holanda".[35] Su héroe católico francés, habiendo estudiado para volverse cirujano de a bordo en París en la década de 1640 y habiendo participado posteriormente en el círculo cartesiano en torno a Mersenne, deja Francia en busca de nuevas oportunidades. Naufraga en su camino a las Indias Occidentales, a 1 000 leguas de Santa Elena, en donde queda varado con un solo acompañante en una remota playa, en la cual, por casualidad, al final llegan a un paraíso terrenal en donde son bienvenidos por un hospitalario pueblo con el que se comunican por medio de gestos. Jacques y su acompañante permanecen con ellos durante cerca de cinco años, e impresionados por la armonía y la paz que caracterizan su sociedad y su política, aprenden todo sobre sus

costumbres, religión, gobierno y lengua. Finalmente, Jacques considera que es el momento oportuno de explicarles la religión cristiana. Sin embargo, su discurso sobre la Creación, los milagros, los profetas, el Mesías que es el hijo de Dios, el Pecado Original y la Redención es recibido con risas y todos lo consideran completamente absurdo. Estos sabios hombres locales concluyen que el cristianismo es una mejunje fantástico de "ficciones mal concertadas".[36] Además, la doctrina de un Dios que crea y luego condena eternamente a los pecadores fue considerada indignantemente injusta, puesto que no existen una "bondad" o una "maldad" innatas y sólo a partir de las leyes proclamadas por la sociedad se podía considerar una conducta "buena" o "mala".[37] Burlándose de las doctrinas de la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos, hablaban en forma tan irrespetuosa de la persona de Cristo, y de la virginidad de su madre, que Jacques no se atrevió a repetir posteriormente lo que habían dicho.[38]

Después de dejar esta utopía, Jacques atraviesa numerosas experiencias hasta que, en 1663, se encuentra en Goa, en donde se aloja, al principio amigablemente, con un dominicano. Sin embargo, incapaz de abstenerse de comentar sobre la crasa credulidad que encuentra, es llevado ante la Inquisición, a la que pronto llega a considerar el más terrible e injusto tribunal existente en el mundo. Sentenciado por el Santo Oficio a servir en las galeras de Portugal, lo ponen en un barco a Lisboa que es interceptado por corsarios argelinos y llevado a Argelia. Aquí, Jacques se encuentra a un joven gascón que se ha convertido a la religión de Mahoma, aun cuando no cree en el Islam más que en el cristianismo o el judaísmo, siendo el más decidido "ateísta o deísta" que Jacques se haya encontrado jamás. Las opiniones del gascón sobre la religión y la Iglesia son indescriptiblemente perturbadoras y, aun así, Jacques no puede negar que todos los que lo conocen lo consideran un parangón de la virtud e invariablemente se comporta con "mucha dulzura y bondad".[39]

La novela culmina con una parábola relatada por un personaje similar a Spinoza, quien declara haberla oído de un filósofo árabe. Esta "Fábula de las abejas" —la idea posiblemente le debía algo al libro de Mandeville publicado no mucho antes— fue más tarde reportada por el marqués d'Argenson como la parte más entusiastamente leída de una novela en París.[40] La parábola habla de un monarca absoluto en una isla paradisiaca que amaba inmensamente a sus abejas, pero las condenaba a la destrucción eterna por desobedecer su mandamiento de no libar de ciertos capullos prohibidos que él había especificado. La prohibición no se había hecho por ninguna razón comprensible, sino meramente para demostrar su autoridad y la obediencia de las abejas. Sin embargo, su disposición natural les provocaba que libaran de esas mismas flores. No queriendo destruirlas a todas, el rey envió a su infinitamente amado hijo, metamorfoseado como abeja, para salvar a aquellas que creían y se arrepentían suficientemente.[41] Apareciéndose como abeja, el hijo del rey trabajó con ellas, apremiándolas a esforzarse

más duramente por obedecer los mandamientos de su omnipotente padre. Sin embargo, las abejas se burlaron de él y lo mataron. Resucitado, regresó al lado de su padre, en donde intercedió por aquellas por quienes había muerto de modo que las que creyeran en él, y sólo ésas, debían ser salvadas. De hecho, la mayoría de las abejas creía en una u otra de las diferentes versiones de esta historia, pero desafortunadamente los simpatizantes de los diferentes relatos se atacaban sin misericordia y se masacraban los unos a los otros. Es más, unas pocas abejas no creyeron en la historia en absoluto y fueron ferozmente asediadas, masacradas o desalojadas forzosamente de sus colmenas "por peligrosas y sediciosas".[42]

Las abejas que les enseñaron a las otras las diferentes versiones de esta parábola fueron tan veneradas que se las excusó de todo trabajo y se les permitió vivir cómodamente de los esfuerzos del resto, a quienes fácilmente mantenían en la servidumbre alentando sus esperanzas de ser salvadas. Al igual que en *Sévarambes*, la *Histoire des Ajaoiens*, los *Voyages* de Lahontan y la novela de Smeeks, *Jaques Massé* busca persuadir a los lectores de la irracionalidad de la religión, la política, la moral y la sociedad europeas al describir en detalle una sociedad atea remota y exótica, en donde reinan la paz y la armonía, y en donde se cultiva mejor la virtud que entre los europeos. La especificidad de estas sociedades ateístas servía para restarles mérito al llamado consenso universal de los pueblos, a la supuesta prueba ampliamente sostenida de un Dios providencial y a la inmortalidad del alma, entre otros, por medio de ilustrar concretamente la proposición de Bayle de que una sociedad de ateístas basada en principios morales es perfectamente plausible.[43] Aunque prohibida en Holanda, así como en Francia, *Jaques Massé* fue subrepticiamente publicada en dos ediciones holandesas en los años 1714 y 1717, mientras que una tercera, otra vez con la fecha "1710" en la portada, apareció en Rouen alrededor de 1714.[44] Una cuarta edición francesa, también posiblemente producida en Rouen, se publicó alrededor de 1742 y una traducción al inglés salió en 1732, con reimpresiones posteriores en 1743 y 1760. Por último, apareció una versión alemana en 1737, seguida de una segunda impresión en 1751.[45]

La otra novela filosófica importante de Tyssot de Patot, *Voyage de Groenland*, era también decididamente spinozista. Su héroe es un antiguo monje, el reverendo Pierre Mésange, quien abandona sus hábitos por una vida en libertad y huye de Francia, inicialmente hacia Holanda y luego a Hamburgo, en donde enseña francés. Sediento de aventuras, se embarca en un buque ballenero que desde luego se hunde al norte de Groenlandia debido a una tormenta y queda irremediablemente atrapado en el hielo. Mésange y algunos otros escapan y encuentran a algunos nativos que los conducen a través de una hendidura en el hielo hasta el reino subterráneo de Rufsal. Obligados a cazar en el verano para obtener suficiente comida que les dure durante los meses oscuros, estos amigables trogloditas se pasan todo el invierno bajo la tierra discutiendo

sobre filosofía, ciencia y religión; Mésange se queda durante varios años y se vuelve un favorito del rey. La filosofía (y la religión) de Estado de Rufsal resulta ser el spinozismo.[46] Dios, de acuerdo con los rufsalianos, es idéntico a la naturaleza; a sus ojos Él es "por doquier, y llena todo, está en todo; fuera de él y sin él no hay absolutamente nada que exista".[47] A través de un proceso gradual de ilustración gracias a escuchar las parábolas y los largos debates, Mésange aprende muchas verdades fundamentales de las que previamente no tenía ningún indicio. Descubre así que no existe la magia ni el poder satánico y que la mejor manera de deshacerse de las brujas y las acusaciones de brujería no es perseguir y ejecutar a las supuestas brujas, sino representar a sus acusadores "como a los tontos".[48]

Asimismo, no hay una base que justifique la monarquía, la nobleza ni la jerarquía, las cuales predominan en Europa sólo debido a la ignorancia del pueblo, su credulidad y la propensión al engaño sistemático.[49] En realidad, los hombres nacidos humildes no son menos capaces de liderazgo que los nacidos en la nobleza y se dan varios ejemplos, incluyendo el de Masaniello quien, como todos saben, "se convirtió, de un simple pescador que era, en virrey de Nápoles".[50] La novela también contiene una extraordinaria discusión sobre las relaciones entre los sexos. Como parte de su volverse ilustrado, Mésange descubre que las mujeres son absolutamente iguales a los hombres y que no hay razón por la cual sólo los hombres deban ejercer el poder y la responsabilidad políticas. Él comprende que en Europa las mujeres han sido vergonzosamente tiranizadas durante siglos y, desafortunadamente, por lo general han contribuido, o han estado dispuestas a aceptarla, su propia esclavitud debido a la ignorancia, la debilidad y la ingenuidad.[51] Esto las ha llevado a someterse abyectamente a la arrogancia y el despotismo del hombre, en vez de trabajar en pos de su propia emancipación.

Al igual que todas las novelas de la tradición radical, el *Voyage de Groenland* no sólo eleva la filosofía por encima de la teología, sino que la exalta como el instrumento de liberación por medio del cual los individuos y las sociedades en su conjunto pueden emanciparse, cambiar y mejorar. Los filósofos, por su parte, son considerados excepcionalmente merecedores de nuestra estima, puesto que llevan la ilustración al mundo y difunden el entendimiento entre la gente. A su regreso a los Países Bajos, al final de la novela, Mésange pasa por Deventer, en donde completa su odisea filosófica participando en un curso de geometría impartido por cierto profesor brillante, un auténtico "homme d'esprit", capaz de razonar convincentemente sobre todos los temas y quien, desde luego, es Tyssot de Patot mismo (aunque no se nombre). Esta novela, al igual que su predecesora, es ferozmente anticlerical y anticristiana. Sin embargo, la meta final no sólo es rechazar la religión revelada y el poder eclesiástico, sino, en el ámbito de la fantasía al menos, construir una sociedad enteramente nueva en la cual estén excluidas la monarquía, la nobleza y la jerarquía, junto con la desigualdad institucionalizada de los

sexos, y en la que el bienestar del hombre se base en la filosofía, la ilustración, la igualdad, la virtud y la justicia.

XXXIII. EL DEÍSMO INGLÉS Y EUROPA

1. EL DESAFÍO DEÍSTA

Tal vez nunca se ha puesto suficiente énfasis en la profunda, a veces obsesiva, preocupación respecto de Spinoza que persistió en Inglaterra e Irlanda desde mediados de la década de 1670 hasta el final de la Alta Ilustración. En estos países, el debate intelectual se desenvolvió dentro de un contexto predominantemente nacional, a veces teñido de xenofobia y donde muy pocos escritores extranjeros eran citados con regularidad. Spinoza y sus libros fueron en efecto discutidos por un número extraordinariamente grande de escritores británicos e irlandeses, entre ellos científicos clave —a excepción de los deístas— tales como Boyle y Nehemiah Grez, catedráticos universitarios como Henry More, Ralph Cudworth y Richard Bentley, y hombres de Iglesia de muchas tendencias, que iban desde disidentes de la Iglesia ritualista como Georges Hickes, William Carroll y Matthias Earbery, pasando por una multitud de anglicanos liberales y de centro como los obispos Stillingfleet, Kidder y Berkeley, así como Thomas Browne, Samuel Clarke, Francis Gastrell, John Harris y Brampton Gurdon, hasta ministros disidentes como Richard Baxter, John Wilson y John Howe.

La verdad es que sólo dos de ellos, Henry More y Samuel Clarke, mostraron un auténtico interés por comprender la filosofía de Spinoza como tal. Henry More (1614-1687), instalado desde 1631 en el Christ's College, Cambridge, y jefe de los llamados "platonistas de Cambridge", se esforzó por refutar a Spinoza en dos ocasiones a finales de la década de 1670, primero en su *Epístola altera*, en contra del *Tratado* (1677) y, en 1678, luego de la aparición de la *Opera posthuma* de Spinoza, en su *Confutatio*, en la que busca derribar las dos proposiciones fundamentales de la *Ética* a las que denomina "las dos columnas del ateísmo".[1] More trató de reconciliar los principios de la religión revelada con una filosofía de la razón, postulando la existencia de dos sustancias básicas en el universo, a las que clasifica, en forma similar a Descartes, como "espíritu" y "materia". Estas sustancias, argumenta, tienen "atributos diversos, incluso contrarios".[2] Mientras que la materia es "divisible e impenetrable", y carente de movimiento, el espíritu como sustancia es "indivisible y penetrable", y dotado de movimiento propio.[3] De ahí que la realidad sea un dualismo de esferas fundamentalmente separadas de ser y ocurrencia, una mecánica, la otra espiritual. Mientras repudia burlonamente el "gran título de orden geométrico" de Spinoza,[4] junto con su doctrina de la sustancia única, More lo ataca por negar a Dios el Creador, por mezclar "el Cielo y la Tierra" y por preferir "su insensible, falsa y absurda filosofía, a la paz y la salvación de las especies humanas universales".[5] Horrorizado por la carta de Spinoza a Burgh, en la que ridiculiza

abiertamente la creencia en la futura recompensa o castigo y el poder del Diablo para sobornar a los hombres, More golpea retóricamente a Spinoza: "¡Oh tú, el más insolente impostor e hipócrita con tu insensible y fatua filosofía!" *(crassa tua ac fatua philosophia)*.[6]

En su obra más importante, *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (1705), Clarke inequívocamente cita a Spinoza como su mayor adversario, poniéndolo por encima de los otros filósofos. Y está tan convencido como More de que la "opinión [de Spinoza es] imprudente y destructiva" y que esto se debe principalmente a "esa absurda definición de sustancia, cuya idea no depende ni presupone la idea de ninguna otra cosa de la cual pudiera haber procedido sino que incluye en sí misma su existencia necesaria".[7] Clarke no trata de derribarla con una teoría rival de la sustancia, sino con su doctrina newtoniana "contraria a la afirmación de Spinoza [de que] no hay ni la menor apariencia de una necesidad absoluta de la naturaleza (de modo que cualquier variación implicaría una contradicción)". "El movimiento en sí —argumenta— y todas sus cantidades y direcciones con las leyes de la gravitación son enteramente arbitrarias, y posiblemente podrían haber sido del todo diferentes a como son ahora."[8] Invocando los últimos descubrimientos en astronomía, Clarke sostiene que éstos prueban que "el número y el movimiento de los cuerpos celestes no tienen ningún tipo de necesidad en la naturaleza de las cosas mismas" y que "el número de los planetas podría haber sido mayor o menor".[9] Los movimientos planetarios y los cometas, agrega, prueban "que estas cosas son solamente el efecto de la sabiduría y la elección" y que "todo en la tierra es todavía más arbitrario y simplemente el producto no de la necesidad, sino de la voluntad".[10]

No obstante, la principal arma de Clarke para exponer "la vanidad, tontería y debilidad de Spinoza" es su poderosa versión del "argumento del diseño". La afirmación de Spinoza de que el universo está gobernado por "una necesidad ciega y no inteligente" se derrumba instantáneamente, afirma Clarke, cuando uno concede, como debe hacerlo, que casi todo en la naturaleza, si se lo examina atentamente, "sustenta argumentos innegables que prueban que el mundo y todas las cosas en él son los efectos de una causa inteligente y cognoscente". "¿Quién sin ruborizarse se atrevería a afirmar que ni la forma, ni el orden, ni ninguna de las más diminutas circunstancias o formas de la existencia" de las muchas especies del mundo animal o vegetal "podría haber sido como mínimo diversificada por la causa suprema?"[11]

Sin embargo, las preocupaciones inglesas por Spinoza en la Alta Ilustración no era principalmente filosóficas o científicas, sino que estaban sobre todo enraizadas en la convicción de que él había superado a Hobbes, y a todos los otros malhechores intelectuales, en socavar la creencia en la autoría divina de las Escrituras y, además, se había vuelto la principal inspiración y fuente de los deístas. Varios de los adversarios

ingleses de Spinoza, tales como Kidder y Wilson, estaban en efecto preocupados casi exclusivamente por la erosión del respeto por la Biblia: “ha sido la ocupación y el estudio de algunos hombres en los últimos años —se quejaba Kidder— el desacreditar las Sagradas Escrituras y toda religión revelada”.[12] Aquellos que se elevan por la astucia “han confesado abiertamente su no creencia en las Escrituras”. Los tres escritores a quienes pone como principales responsables de esta creciente falta de respeto son Hobbes, el “autor de la *Praeadamitae*” [*i.e.* La Peyrère] y Spinoza,[13] siendo este último a quien refuta en detalle. Empero, la mayoría de los críticos van más allá del ataque a las Escrituras y lamentan ver una afrenta mucho mayor a la estabilidad y la legitimidad del orden social, la ley y la moral, así como a la teología y las Escrituras, “siendo el carácter de un spinozista tan odioso y esas hipótesis ateístas tan infinitamente perjudiciales para todas las sociedades e incumbencias de la humanidad”.[14] La amenaza percibida surgió de la función de Spinoza como fuente de ideas, metodología, frases e incluso párrafos completos de texto, y fue a dar a los publicistas deístas y de hecho a toda la fraternidad librepensadora y libertina.

Es verdad que el deísmo radical en la Ilustración inglesa en general ha sido considerado en la historiografía moderna como un producto esencialmente cul-tivado en casa,[15] arraigado en Hobbes y Herbert of Cherbury, así como en el radicalismo social y religioso de la Guerra Civil y la república de Cromwell, y que, con no poca frecuencia, como en el caso de Gerard Winstanley, había estado teñido de panteísmo.[16] Incluso a finales del siglo XVII se sostenía que la incredulidad filosófica inglesa era esencialmente diferente de la variedad continental y sus raíces intelectuales debían buscarse mucho más en Hobbes que en Spinoza: “puede haber algunos spinozistas o fatalistas irrelevantes del otro lado del mar,” comenta Bentley en una carta de 1692, “pero ningún infiel inglés es otra cosa que hobbesiano, quien sé que ocupa el primer lugar en el ateísmo en los estudios privados y en las conversaciones selectas de estos hombres”.[17]

No obstante, hay razones convincentes para promulgar una visión distinta. Primero, el panteísmo de un Winstanley tenía una cualidad teológica, sumamente poética e incluso mágica[18] y totalmente carente de las pretensiones del rigor filosófico característico de Spinoza, los spinozistas holandeses y los deístas británicos de la Alta Ilustración. Segundo, si algunos autores contemporáneos ingleses e irlandeses persistían en ver a Hobbes como el principal inspirador de la incredulidad filosófica en Gran Bretaña, otros declaraban no menos enfáticamente que Spinoza era, como lo expresó el obispo Berkeley en 1732, “el gran líder de nuestros infieles modernos, en quien se pueden encontrar muchos esbozos y nociones muy admiradas y seguidas en los últimos años”.[19] Tercero y principal, es evidente que varios deístas ingleses destacados no derivaron sus ideas de un contexto puramente nativo sino que, por el contrario, indiscutiblemente manifiestan

extensos préstamos del pensamiento continental, en especial del holandés. Entre ellos se encuentra la figura principal de la primera generación de deístas radicales ingleses, Charles Blount (1654-1693), "aquél que realmente lanzó el deísmo en Inglaterra"[20] y con cuyos escritos "tuvimos los inicios del canon deísta", un escritor que ha sido llamado, no sin razón, el "discípulo inglés" de Spinoza.[21]

También hay otras razones para desechar la insistencia tradicional en el deísmo británico como un fenómeno esencialmente insular. Hobbes siempre fue un poderoso factor en el génesis del pensamiento radical: "Más allá de sus varias opiniones falsas y su política de la Iglesia ritualista", observó Anthony Collins, Hobbes fue una "gran influencia de aprendizaje, virtud y librepensamiento";[22] pero en el análisis final, no pudo servir como el puntal filosófico de un radicalismo filosófico de base amplia que se opusiera a todas las estructuras existentes de autoridad y tradición, al poder eclesiástico y a la jerarquía social existente, así como a la monarquía por derecho divino, precisamente por sus políticas antilibertarias, sus simpatías hacia la Iglesia ritualista y su apoyo a la rigurosa censura intelectual y política. Hobbes era absolutista en política y un pesimista de la naturaleza humana, y a todo esto se le suma que admitía (aunque no del todo sinceramente) los milagros y la Revelación y contemporizaba respecto de la inmortalidad del alma.[23]

Por tanto, fueron precisamente los mismos factores que evitaron que Hobbes sirviera como un importante estímulo al pensamiento radical en el continente, los que al final lo subordinaron a Spinoza como influencia formativa en el deísmo británico. En sus *Praenotiones*, Loescher con frecuencia menciona a Hobbes como un factor del advenimiento de la incredulidad filosófica en Alemania, pero cuando llega el momento de negar los milagros, repudiar la profecía y rechazar el poder mágico y el Diablo, cita solamente a Spinoza como el principal inspirador, sin mencionar a Hobbes.[24] Diderot, el principal estratega filosófico de la *Encyclopédie* francesa y autor del artículo "Hobbisme" que aparece en esa compilación, no se interesaba y hasta cierto punto no simpatizaba con el pensamiento de Hobbes. Sin embargo, él también sentía rechazo por Hobbes en varios sentidos. En particular, detestaba la afirmación de Hobbes de que no hay diferencia entre el sujeto y el ciudadano, que el ciudadano está obligado a una obediencia incondicional al Estado y que el soberano tiene derecho a negar la libertad de pensamiento y expresión a sus ciudadanos.[25]

Se sabe que también en Gran Bretaña muchas mentes asociaban los nombres de Hobbes y Spinoza con regularidad, juntos formaban la base de lo que un autor llamaba "la sociedad de aprendizaje de Blount",[26] que con frecuencia era percibida como una reunión de instigadores e inspiradores de lo que un adversario de Blount, en 1698, llamó "el enemigo común".[27] Sin embargo, aquellos que rutinariamente agrupaban a "Hobbes

con Spinoza" por ser los inspiradores mellizos de la incredulidad inglesa, siempre lo hacían oponiendo lo que Whiston llamó "una rígida fatalidad y necesidad" con "un ser omnisciente e inteligente" que gobierna el universo, producto de las nociones newtonianas y físico-teológicas. Entonces, Whiston dice, "analistas tan extraños como Hobbes y Spinoza, etc. pretenden demostrar por medio de argumentos metafísicos esta fatalidad y esta necesidad", y los más "sencillos experimentos, observaciones y demostraciones de la naturaleza demuestran su error".[28] Sin embargo, el énfasis mismo en la antítesis entre fatalidad y voluntad divina inevitablemente centraba la atención cada vez más en Spinoza a expensas de Hobbes, pues su defensa de la idea de "necesidad" era mucho más consistente y convincente que la del pensador inglés. De ahí que Samuel Clarke pudiera, dentro del contexto británico, describir razonablemente a Spinoza —en una frase de la que hizo eco posteriormente William Carroll— como "el más celebrado patrón del ateísmo de nuestro tiempo";[29] mientras que hay mucha lógica en el comentario de un *savant* alemán que visitó Londres en 1709 y le informó a su hermano en su país que "el spinozismo se ha extendido extremadamente aquí, tanto como en Holanda".[30]

Spinoza, entonces, en buena medida vino a desplazar a Hobbes como el principal coco intelectual y cabeza simbólica del deísmo filosófico y el ateísmo en Gran Bretaña e Irlanda, así como en el continente, aun cuando la historiografía moderna británica no lo reconociera. La idea de que Spinoza tuvo poco impacto en la Alta Ilustración en Inglaterra podrá defenderse con mucha vehemencia, pero en los hechos tiene pocas bases. Como declaró uno de los catedráticos de Boyle, Brampton Gurdon, en 1722, "Spinoza es la única persona entre los ateístas modernos que ha intentado darnos un esquema regular del ateísmo: y por lo tanto no estoy actuando de forma deshonesta cuando lo hago representante de su partido y demuestro las debilidades y absurdos del esquema ateísta mostrando las faltas en el suyo".[31]

En Inglaterra, la preocupación por el crecimiento de las actitudes ateístas, deístas y panteístas había estado en el aire desde la década de 1650.[32] No obstante, como hemos visto, el temor al ateísmo y al deísmo filosófico ganó una intensidad mayor a mediados de la década de 1670 con el arribo a Gran Bretaña de lotes del *Tratado* de Spinoza. Una nota decididamente nueva sonó en junio de 1675 cuando el obispo latitudinario, Edgard Stillingfleet, escribió *A Letter to a Deist,* pues estaba profundamente consternado por un "autor difunto extremadamente de moda entre muchos que exaltan cualquier cosa que se sitúe del lado ateísta, aunque nunca de manera tan débil y trivial".[33] Aunque en su tratado publicado deliberadamente se abstiene de nombrar al autor o el libro, el contexto claramente muestra que está aludiendo a Spinoza y al *Tratado teológico-político*.[34] Stilling-fleet pensó que sería muy fácil "dejar al descubierto los falsos razonamientos e hipótesis inconsistentes" de un filósofo anónimo que plantea esta severa amenaza y esto,

declara, “ya se había hecho lo suficiente” en latín. Lo que le preocupaba era la perspectiva de que las ideas de este pensador se ramificaran en Inglaterra en lengua vernácula: “si por el avance de la irreligión entre nosotros, este libro es traducido a nuestra lengua, como se dice que sucederá, no van a faltar, espero, quienes estén tan dispuestos a defender la religión y la moral, como otros lo están para despreciarla y desprestigiarla”.[35]

El enfrentamiento entre Stillingfleet y Spinoza y el spinozismo resultaría largo y profundo.[36] No obstante, comenzó al mismo tiempo que el que sostuvieron varios académicos prominentes que reaccionaron con igual temor e indignación, entre ellos, como hemos visto, Henry Jenkes de Gonville y Caius College, Ralph Cudworth (1617-1688), director del Christ’s College, y Henry More. More, como él mismo observó en diciembre de 1676 en una carta a Boyle, no sólo estaba intranquilo por el *Tratado teológico-político*, sino que había sido informado “desde Holanda, por una mano conocedora, que allí había aparecido un ejército considerable de hombres, meros ateístas y ridiculizadores de la religión que se decían cartesianos”, un informe que reforzó su sospecha de que el cartesianismo “podía naturalmente tener una influencia como ésta”, y agrega que recientemente se había enterado de que “Spinoza, primero un judío, luego un cartesiano y ahora un ateísta, es supuestamente el autor del *Teológico-Político*”.[37]

La incredulidad filosófica inglesa efectivamente comenzó con Blount, quien, aunque con frecuencia fue considerado poco original y plagiador, resultó ser una figura crucial en el surgimiento del radicalismo inglés.[38] Su primera obra claramente deísta, el *Anima Mundi*, apareció en 1678. Ya aquí, y en sus obras de principios de la década de 1680, Blount, empleando la concepción de Herbert de que una verdadera religión natural no requiere sacerdotes o teología formal, desecha los sistemas teológicos de religiones reveladas a los que considera fraudulentos y engañosamente ideados por astutos impostores para su propio beneficio, vinculando este análisis con el republicanismo radical al mostrar que, en la historia en general, los déspotas alientan tales manipulaciones de los sacerdotes para fortalecer su propio dominio mientras, igualmente, los sacerdotes santifican la tiranía al máximo para alimentar su propio estatus y autoridad. En forma similar, considera que todas las profecías religiosas, precisamente al igual que Spinoza, son resultado de una “imaginación” excepcional: “para instaurar un Profeta, lo primero que se necesita es una animada y fuerte fantasía e imaginación”.[39] No obstante, este autoproclamado discípulo de Herbert, quien claramente tomó prestado mucho de Hobbes, también extrajo mucho no sólo de Spinoza, sino también de otras fuentes holandesas, entre ellas el viejo Vossius[40] y su hijo Isaac Vossius (1618-1689), el *savant* y antiguo amigo de Spinoza, de quien Charles II dijo en broma que “creía en todo excepto en lo que estaba en la Biblia”, un libertino confirmado que, después de un corto periodo en Suecia, se estableció en Inglaterra.[41] Aparentemente fue Isaac Vossius quien inspiró

las declaraciones de Blount de que el Diluvio bíblico ocurrió sólo en Palestina y que la historia china es más vieja que la de los judíos.[42]

Es más, fue Blount quien en 1683 publicó anónimamente el primer texto de Spinoza que apareció en inglés, el célebre capítulo del *Tratado* en el que niega los milagros.[43] Probablemente también fue Blount quien en forma anónima sacó la primera traducción completa al inglés del *Tratado* en 1689, tal vez con la expectativa de usar su enérgica defensa de la libertad de pensamiento para influir en el debate sobre la tolerancia que estaba entonces en camino en Inglaterra.[44] El prefacio del traductor anónimo hace un sonoro eco del acostumbrado sarcasmo de Blount hacia el clero y los abogados, desafiando tanto al "crespón" como a la "larga bata" para demostrar que no hay ningún principio en el "tratado [de Spinoza] que sea ni la mitad de peligroso o destructivo para la paz y el bienestar de la sociedad humana como lo son esas doctrinas y máximas que en los últimos años han sido abordadas por aduladores hombres de Iglesia y abogados mercenarios, por lo que justamente se merecen el odio y el desprecio de toda la humanidad".[45]

Thomas Browne, en sus *Miracles Works Above and Contrary to Nature* (1683), en respuesta a los *Miracles no Violation of the Laws of Nature* (1683), de Blount, fue el primero en identificar a este último como un collage tomado en parte del sexto capítulo del *Tratado teológico-político* "escrito por Spinoza […] para inculcar los principios del deísmo y el ateísmo en las mentes de sus lectores".[46] Brown considera que este contrabando de Spinoza no declarado que realizan Blount y sus cómplices es una "subversión" insidiosa tanto de la "religión" como de la "autoridad civil", puesto que "afirmar que no hay semejante cosa como un milagro, *i.e.* una obra por encima de la naturaleza, socava los fundamentos de la ley y del Evangelio".[47] Despreciando la descarada manipulación y plagio de Blount, Browne demuestra que su libro es un mejunje de tres autores —Hobbes, Spinoza y Thomas Burnet—, pero también muestra que el empleo de Hobbes y Burnet es periférico a los propósitos del autor y, estrictamente hablando, irrelevante. Pues Hobbes no niega en términos absolutos la posibilidad de los milagros, sino que cuestiona la veracidad de milagros particulares, de hecho, "él admite y supone los milagros en estricto sentido, mientras que aquí se manipula para que los niegue".[48] Hobbes, subraya Browne, "define el milagro como una obra que realiza Dios fuera de su operación a través la naturaleza ordenada en la Creación, lo que es totalmente contradictorio con la afirmación [de Blount] de que nada puede quedar fuera, sino que debe estar en concordancia con el orden de la naturaleza".[49]

Si bien tanto Hobbes como Spinoza eran destructores de la fe, sostiene Browne, "ellos difieren tan ampliamente en su manera de hacerlo como las partes opuestas de una

contradicción pueden enfrentarse: uno afirma que hay obras por encima de la naturaleza, el otro lo niega"; de modo que el inventor anónimo de la obra estaba equivocado en "pensar que iban a armonizar tan bien juntos".[50] En consecuencia, la negación de Blount de los milagros descansa no en "su gran alcance en filosofía natural, por medio del cual podría emprender la tarea de resolver mecánicamente todos los efectos relacionados con lo milagroso en las Escrituras, sino en argumentos puramente metafísicos que prueban, en su opinión, la imposibilidad de tales cosas como obras por encima de la naturaleza".[51] Browne entonces demuestra la cercana convergencia entre las ideas del escritor anónimo y el sistema de Spinoza, citando el *Tratado* y la *Opera posthuma*, en especial la Parte I de la *Ética*, en donde Spinoza argumenta que "no hay más que una sustancia en el mundo y ésta es Dios".[52]

A diferencia de Blount, Sir William Temple (1628-1699), un deísta mucho menos cáustico pero igualmente una figura clave en el surgimiento del deísmo inglés, parece haber tomado prestado poco o nada directamente de Spinoza. Con todo, Temple fue un hombre ampliamente leído que, como sabemos a partir de sus propios escritos, estaba familiarizado con Fontenelle y admiraba enormemente a Maquiavelo, Sarpi, Montaigne y Saint-Evremond.[53] Al igual que Blount, aprendió de Isaac Vossius, un deísta, epicúreo y sinófilo, de quien recogió principalmente su entusiasmo por el confucianismo.[54] Además, al parecer su interés en las ideas republicanas —a pesar de ser un servidor de la casa real de los Estuardo— y en la tolerancia intelectual y religiosa, que se reflejan claramente en sus *Observations upon the United Provinces of the Netherlands* (1673), se vio estimulado durante su larga residencia como embajador inglés en Holanda y como amigo personal de De Witt. Los dos rasgos más distintivos del pensamiento de Temple, su epicureísmo y su admiración por Confucio, el "más erudito, sabio y virtuoso de todos los chinos", no necesariamente demuestran, más que su residencia en La Haya en la época en que Spinoza vivió allí, que conocía la filosofía de este último; pero sí muestran estrechas afinidades entre Temple y las concepciones de Vossius y Saint-Evremond, a quienes Spinoza conocía personalmente, y que éste fue primordialmente el contexto continental que dio forma a su pensamiento.

Uno podría agregar que el argumento de Temple de que "todos los hombres deberían estudiar y empeñarse en mejorar y perfeccionar su propia razón natural hasta donde sean capaces, de modo que nunca (o lo menos posible) puedan errar o alejarse de la ley de la naturaleza en el curso y la conducta de su vida", refleja, como mínimo, una marcado paralelismo entre su pensamiento y el de Spinoza,[55] así como también su concepción del celo teológico como algo impulsado por el deseo de poder sobre los demás:

> aspirar a la soberanía, en vez de a la libertad, en cuestiones de opinión, es en realidad pretender lo mismo en la autoridad también, que consiste principalmente en la opinión; y cualquier hombre o grupo que pueda obtener la creencia firme y generalizada de ser la persona más inmediatamente inspirada, instruida y

favorecida por Dios va a alcanzar fácilmente la prerrogativa de ser el más honrado y obedecido por los hombres.[56]

Sin duda hay mucha fantasía paranoica y fanfarronería sin sentido en la teoría de Carroll de la conspiración de la Iglesia ritualista, alentada por Georges Hickes (si es que no por alguien más),[57] en la cual identifica una vasta filtración de spinozismo a Inglaterra camuflado con "tales giros, trucos, estratagemas y eufemismos para ocultarse y encauzar su doctrina bajo […] una gran variedad de disfraces y abuso de palabras" que no era fácil reconocer "los sueños y tonterías ateístas" en las obras de Locke, Le Clerc, Samuel Clarke y otros improbables disfraces.[58] No obstante, semejante rumor febril muestra que al menos algunos contemporáneos juzgaban que la reputación de Spinoza en Gran Bretaña era lo suficientemente impresionante como para ofrecer una posibilidad real de herir fatalmente a oponentes a quienes se podía etiquetar exitosamente con su nombre. Más allá de todo lo que pudiera dividirlos, los extremistas conservadores y los latitudinarios rápidamente coincidían en que el sistema de Spinoza superaba a todos los demás en depravación y como amenaza intelectual en general.[59] Carroll acuñó media docena de textos en otros tantos años (1705-1711), en los que declara que "este tendero ateísta [*i.e.* Spinoza] es el primero en la historia que ha reducido el ateísmo a un sistema, y el Sr. Locke, el segundo; con esta diferencia: que el último sólo ha copiado al primero en lo fundamental".[60]

Es muy probable que Carroll también haya denunciado a Tindal y Collins como "spinozistas". Para dar sustancia a sus acusaciones, declara que, siendo la inglesa una nación cristiana sólida y decente, no hubiera tenido nada que ver con la filosofía de Spinoza si ésta se hubiera expuesto "en términos simples, precisos y determinados", pero que Locke, al despojar las palabras de sus connotaciones usuales, ha pasado de contrabando las "más absurdas, impías y abominables hipótesis [del judío] […] en forma encubierta",[61] y argumenta que si Locke "hubiera definido sus nombres como lo hizo Spinoza, me refiero a sus términos fundamentales […] prácticamente hubiera arruinado su diseño, en especial en estas naciones […] de ahí que haya declinado del método de Spinoza".[62] Por otra parte, si bien Carroll era un intelectual de peso liviano, su mentor y aliado, Georges Hickes (1642-1715), era un académico respetado que, como decano de la Catedral de Worcester, había sido una voz destacada de los anglicanos antes de 1688.[63] Un día después de que William III desembarcara en Devon, en noviembre de 1688, Hickes dio un sermón en contra de la sedición, la revolución y la invasión holanesa en la catedral de Worcester. Después de la Revolución Gloriosa, emergió como un ideólogo destacado de los disidentes jacobitas y no le faltaron seguidores provenientes de los círculos de la Iglesia ritualista, al menos en Oxford.[64]

En 1709, Hickes publicó un largo prefacio a la diatriba de Carroll, *Spinoza Reviv'd*,

en el cual critica mordazmente el conocido tratado republicano holandés, *De Jure Ecclesiasticorum* (véase atrás, p. 256), que ciertamente proviene del círculo radical alrededor de Spinoza (y tal vez de la pluma de Meyer), pero que en esa época era atribuido erróneamente con frecuencia al propio Spinoza. Al mismo tiempo que reconoce que el tratado significaba un devastador ataque a la autoridad eclesiástica, Hickes lo explica como un astuto preludio al violento ataque más general del *Tratado teológico-político*, luego del cual Spinoza, "en sus *Obras póstumas* llevó abierta y desnudamente su ateísmo al mundo en términos directos".[65] Lo que Hickes deplora por sobre todo en el *De Jure Eclesiasticorum* es el señalamiento —básico para el spinozismo— de que "todo poder y autoridad están originariamente en y provienen directamente de la gente", a partir de lo cual Spinoza infiere que el poder del magistrado se deriva de la gente y por tanto, finalmente, que "todos los privilegios, poder y autoridad del clero proviene del magistrado" y entonces, en última instancia, también de la gente.[66] "Spinoza —sostiene Hickes— le da a la gente un derecho natural, inalienable e inherente a rebelarse contra su soberano legítimo donde sea y cuando sea que éste coarte su libertad."[67]

Otro probable jacobita que insistió en la centralidad de Spinoza en la formación del deísmo británico fue el maestro de escuela de Kent, Matthias Earbery, el mayor (1658-1730?), cuyo *Deism examin'd and confuted* apareció en 1697. Mientras que Hobbes, de acuerdo con Earbery, está meramente "jugando" con las Escrituras y "extrayendo algunos segmentos particulares para sus extrañas opiniones", Spinoza "comienza en la raíz y esencia mismas, eliminando toda la autoridad divina de la profecía, los milagros o la inspiración, y haciendo que todos los escritores sagrados no sean otra cosa que locos o impostores".[68] "El perfecto deísta", comenta sarcásticamente, está tan desmesuradamente encariñado con Spinoza que "cada verano lo lleva con él al campo y cada invierno lo arropa en su manguito".[69] El "perfecto deísta", además, se deleita comparando a Hobbes con Spinoza, pero, mientras que venera al primero, concluye que el autor anónimo del *Tratado* "merece ser considerado más su tutor que su alumno; él tiene tal destreza en exponer todos los defectos de esos libros que ustedes llaman las Escri-turas, con tal fuerza de razonamiento y solidez de juicio, que aparentemente muestra que ésta es la obra del incomparable Spinoza".[70] Sobre esta base, Earbery designa a los notorios jóvenes deístas que frecuentan los cafés en Londres los "pequeños discípulos [de Spinoza] del pueblo" y llama al *Tratado* la inigualable y más flagrante manifestación de una incredulidad filosófica que en Inglaterra está produciendo rápidamente "una corrupción general de las costumbres, desprecio hacia el clero" y el avance de las ideas irreligiosas.[71]

Un escritor de una cosecha muy diferente, pero que también asigna un papel preeminente a Spinoza en el génesis del pensamiento radical inglés, fue Nehemiah Grew (1641-1712), el sucesor de Oldenburg como secretario de la Royal Society y una de las

mentes científicas más destacadas del reino. Habiéndose graduado en Leiden en 1671, tenía un detallado conocimiento de la escena intelectual holandesa y presumiblemente conocía el holandés. Newtoniano y defensor del "argumento del diseño", Grew declara que hay una "sustancia vital en la naturaleza" diferente de la materia y los cuerpos, una "sustancia vital" que, al igual que la gravedad de Newton, emana directamente de la voluntad divina. En 1701 publicó una larga obra, su *Cosmologia Sacra*, de 372 páginas, dedicada a William III, en la cual busca reconciliar la ciencia con la religión revelada, motivado, dice, por las "muchas opiniones lascivas, en especial aquellas de los antiescrituralistas, que han sido publicadas en los últimos años por Spinoza y otros en latín, holandés e inglés".[72] Grew fue un alarmista y estaba convencido de que la coyuntura prevaleciente en Inglaterra, con el surgimiento del deísmo radical, era uno de los peligros y amenazas más serios. Su libro no estaba dirigido a los académicos o el clero, sino al público en general y en especial, dice, a los ciudadanos de Londres que "habiendo cre-cido en los últimos tiempos con más amor a los libros, están peligrosamente infectados".[73] Su propósito era ayudar a "vacunar a la ciudad y al reino en contra de una infección tan desastrosa en sí misma y en sus consecuencias".[74] No obstante, si bien la situación era catastrófica, el único pensador moderno al que se hacía responsable, de hecho el único villano filosófico moderno mencionado por su nombre, era Spinoza, por considerar Grew que su filosofía y su crítica a la Biblia eran la causa primera de la enfermedad en Inglaterra.[75]

Si bien Grew no es menos alarmista que Earbery, Hickes y Carroll, un newtoniano mucho más influyente y convincente, Samuel Clarke, identifica de forma similar a "Spinoza y sus seguidores" como los líderes intelectuales de la campaña radical para demostrar que "el mundo material es Dios" y negar "que la causa suprema sea propiamente un ser inteligente y activo".[76] Además, la atención que concentró Grew en Spinoza al combatir el deísmo radical fue asiduamente emulada durante las décadas subsecuentes, entre otros, por la destacada luminaria del Trinity College en Dublín, George Berkeley (1685-1753), en el diálogo filosófico *Alciphron* (1732). La fascinación no sólo por los peligros sino también por el encanto y el poder filosófico de Spinoza se ve reflejada en la escritura de Berkeley ya en 1708;[77] y mientras que en sus primeros diálogos filosóficos en contra de la incredulidad, de 1713, no hace diferencia entre los tres defensores "intensos" del ateísmo —"esas fantasías absurdas de Vanini, Hobbes y Spinoza"— ni establece jerarquía entre ellos,[78] en el *Alciphron*, una obra concebida en contra de los librepensadores y libertinos de la sociedad contemporánea inglesa, Berkeley proclama sin ambigüedades que Spinoza es el principal instigador de los "incrédulos",[79] "un hombre de argumentos y demostraciones precisas" que va más allá que ningún otro en su intento por construir un sistema racional de ateísmo. Es Spinoza, insiste, quien

tiene el liderazgo en “persuadir a los hombres de que los milagros deben ser entendidos sólo en un sentido alegórico y espiritual”, que “no es necesario creer en Cristo, conforme a la carne”, y que “los hombres son meras máquinas impulsadas por una necesidad fatal”.[80]

2. JOHN TOLAND (1670-1722)

Uno de los “infieles” a quien Earbery, Gurdon y Berkeley tenían en mente era el más destacado de los deístas “británicos” —de hecho también era irlandés— y uno de los llamados “spinozistas” con más frecuencia, John Toland (1670-1722). Toland era clasificado con regularidad como “spinozista” a principios del siglo XVIII, en particular (pero de ninguna manera únicamente) por los autores continentales. Buddeus, la principal autoridad en ateísmo de Alemania, consideraba a Toland “un ferviente discípulo de Spinoza”.[81] Al enlistar a los principales “spinozistas” europeos en 1744, el diccionario universal de Zedler incluye sólo un nombre británico y éste es el de Toland.[82] En forma similar, también hay algunos académicos modernos para quienes Toland gravitó “hacia el panteísmo y hacia volverse un devoto discípulo de Spinoza”.[83] Con todo, hay una tradición historiográfica mucho más fuerte que insiste en que Toland fue un producto de las influencias nativas británicas provenientes del republicanismo de Harrington y Milton, así como del radicalismo social y religioso de la Revolución inglesa.[84] “El intento de interpretar a Toland como discípulo de Spinoza”, se declara con frecuencia, “tropieza” con la objeción de que varios escritores ingleses anteriores “sostuvieron posiciones virtualmente indistinguibles de aquellas que conectan a Toland con Spinoza”.[85]

Ahora bien, ¿realmente tropieza? Mientras que el radicalismo social y religioso de la Revolución Inglesa manifiesta una veta panteísta, se trata de un panteísmo de un tipo muy alejado del de Spinoza.[86] Es más, incluso si fuera más claramente evidente de lo que es que Toland y otros deístas de la época derivaban su inspiración original de una tradición más antigua del radicalismo religioso inglés, esto todavía podría significar que segmentos importantes de deísmo británico evidenciaban cercanas afinidades conceptuales con el spinozismo, lo que justifica la propensión de escritores continentales como Buddeus, Zedler, Lilienthal y Thorschmid a clasificarlos juntos para propósitos analíticos; dado que —siguiendo a Bayle (y al igual que Brampton Gurdon)— ellos no pretendían decir que Spinoza inventó los patrones de pensamiento a los que adhería Toland, sino más bien que era el principal representante y más importante exponente de una tendencia que supuestamente existía desde los inicios más remotos de la filosofía, y de la cual también Toland era un representante destacado. Tampoco eran los escritores

ingleses contemporáneos ignorantes de estas afinidades. De modo que John Leland destacó que Toland, especialmente en su *Pantheisticon* (1720), se había mostrado partidario y admirador de una filosofía panteísta, *i.e.*, aquella de Spinoza que "no reconocía otro Dios mas que el universo".[87]

En cualquier caso, innegablemente había una influencia continental dominante y poderosa en la formación del deísmo de Toland. Crucial para su desarrollo como pensador fueron sus largas estancias en los Países Bajos y Alemania, particularmente su estadía en Leiden en 1692-1693. Todavía más definitivamente formativos fueron los años que van de 1699 a 1702, durante los cuales pasó mucho tiempo en esos dos países, en parte como mensajero diplomático, lo que le permitió familiarizarse con los círculos eruditos y de editores de Hannover y Berlín, así como de Ámsterdam y La Haya. Allí encontró a numerosos estudiosos y absorbió diversas influencias, quedando muy impresionado con los estudios de Van Dale, entre otros.[88] Entre los *savants* que conoció estaban Leibniz, quien inicialmente fue amigable, y Sofía Carlota, "Reina de Prusia", la hija de la electriz Sofía de Hannover, quien al parecer quedó cautivada por su osada e irreverente conversación.[89] Para 1702, pontificaba sobre la inherencia del movimiento en la materia, aunque de acuerdo con el rápidamente desilusionado Leibniz, tan sólo repetía lo que figuraba en Lucrecio y otras fuentes antiguas.[90] La Electriz Sofía, por su parte, para 1702 estaba de acuerdo con Leibniz en que la mente de Toland era superficial y poco original, y que carecía de un auténtico talento, así como dedicación, por la filosofía.[91] A Leibniz le disgustaba el exhibicionismo de Toland y que evadiera las discusiones serias con los verdaderos *savants*. Toland, comenta, "quiere únicamente distinguirse por la novedad y por la singularidad", y sólo se interesa en expresar las paradojas y contradecir cualquier cosa que pertenezca a la creencia o el pensamiento común.[92] Para octubre de 1702, se decía que Toland se había convertido en alguien totalmente detestado por todos en las cortes de Hannover y Berlín.[93]

Igualmente de gran importancia en su formación fue su prolongada estancia en Holanda en los años 1708-1711, cuando frecuentó el círculo deísta de Eugenio de Saboya, "quien le dio varias muestras de generosidad", y el barón Hohendorf.[94] Dos de sus tratados más radicales, el *Adeisdaemon* y *Origines Judicae*, fueron escritos en La Haya y se publicaron allí en forma anónima, encuadernados juntos, en 1709, y provocaron un escándalo considerable debido a sus contenidos sediciosos. El *Adeisdaemon* ostensiblemente se refería a la religión cristiana y secundaba a Van Dale a quien elogiaba calurosamente —y de quien también tomaba muchas cosas—, así como al "ingenioso Bayle" y al "agudo y conocedor Le Clerc", en acusar a los sacerdotes romanos antiguos de ejercer el engaño sistemático, la mani-pulación y el fraude para confundir deliberadamente a la gente común.[95] Más obviamente irreligioso era el

Origines Judicae, la obra en la que Toland etiquetó por primera vez en público su propia filosofía como "panteísta" y en la que sostiene —atacando ferozmente a la *Demonstratio* de Huet—[96] que no sólo Moisés no escribió el Pentateuco, sino que el relato de su papel es una parodia. El verdadero Moisés, declara, fue un legislador y filósofo republicano que decretó una religión muy diferente de la que después fabricaron los sacerdotes de los judíos antiguos. Una fuente clásica clave que, según Toland, Huet había malinterpretado totalmente, Strabo, "inequívocamente proclama a Moisés como un panteísta o, como lo describiríamos en estos tiempos modernos, un spinozista, y lo presenta como alguien que sostiene que no existe ninguna divinidad separada del marco universal de la naturaleza, siendo el universo el supremo y único Dios".[97]

La tesis de Toland de que Moisés fue un panteísta y "en ninguna parte hace mención de la inmortalidad del alma o del estado futuro de recompensa y castigo", y que fue de hecho un tipo de Spinoza antiguo y la adoración inicial de Jehová una forma de spinozismo primitivo, provocó furia incluso en la *classis* de la Reforma de La Haya, que condenó rotundamente el libro en el encuentro del Sínodo de Holanda del Sur en julio de 1709. A esto le siguieron extensas refutaciones a los argumentos del autor anónimo, bajo la forma de una crítica de 251 páginas escritas por Jacob de la Faye, publicada en Utrecht en 1709, quien subrayó la deuda de Toland con Bayle y Van Dale, así como con Spinoza y Lucrecio,[98] y una réplica de 374 páginas del pastor hugonote Elie Benoist, publicada en Delft en 1712.

Que Toland tenía el hábito de usar el término "panteísta" intercambiablemente con "spinozista",[99] y que en general estaba muy en deuda con Spinoza,[100] es en efecto obvio. Con todo, al mismo tiempo manifestaba una actitud claramente ambivalente hacia el gran pensador.[101] En *Letters to Serena*, una obra escrita en los Países Bajos o posiblemente en Alemania, alrededor de 1702, Toland coincide en que los enemigos de Spinoza no "habían ganado nada sobre sus discípulos por los oprobiosos e infamantes epítetos que conferían sobre su persona para defender sus opiniones".[102] Pero también describe a Spinoza como "un hombre de talentos naturales admirables, aunque su contribución al conocimiento (excepto en algunas partes de las matemáticas y en el entendimiento de los rabinos) parece haber sido bastante moderada" y se declara "persuadido de que el sistema de Spinoza en su conjunto no sólo es falso, sino también precario y sin ningún tipo de fundamento".[103] No obstante, este aparente descrédito difícilmente puede tomarse en serio, como observó William Wotton en su réplica titulada *A Letter to Eusebia* (1704), pues en sus comentarios posteriores, Toland, lejos de corroborar sus objeciones al sistema de Spinoza, meramente reformula una de las doctrinas clave de este último, a saber, que el movimiento es inherente a la materia. "Por lo tanto, lo que el Sr. Toland añade al esquema de Spinoza —señala Wotton—, es que hace que el movimiento sea esencial a la materia, *i.e.* hace que la materia tenga

movimiento propio, de modo que podemos suponer que intenta proporcionar todos los defectos de la hipótesis de Spinoza: *i.e.* hacer el mundo sin Dios."[104]

Dado que Toland asegura que sólo existe una sustancia en el universo y "pone reparos a Spinoza" únicamente porque no afirma que la materia "se mueve sola", él es, desde la perspectiva de Wotton, claramente un spinozista. Su desvaloración de Spinoza sin lugar a duda no refleja un desacuerdo sino más probablemente algo de envidia, un rasgo conocido de la personalidad poco menos que atractiva de Toland. "Me inclino a sospechar —comenta Toland acercad de Spinoza— que su principal debilidad era una inmoderada pasión por volverse el líder de una secta, tener discípulos y un nuevo sistema de filosofía honrada con su nombre, teniendo fresco el atractivo ejemplo de la buena fortuna de su maestro Descartes."[105] La acusación no carece de fundamento pero, como se ha señalado, de hecho se aplica aún mejor al mismo Toland que a Spinoza.[106] De modo que parece que en *Letters to Serena*, Toland pretende refutar pero en realidad defiende el spinozismo, mientras que al mismo tiempo insinúa que él mismo es un "spinozista" más auténtico que Spinoza y tiene más derecho a ser reconocido como el jefe del creciente spinozismo subterráneo.[107]

El *Pantheisticon* (1720), un tratado que proclama una religión filosófica universal "panteísta" (*i.e.* spinozista), más o menos siguiendo la línea del de Leenhof, circuló en versiones manuscritas en latín y francés, así como en forma impresa.[108] Como se ha señalado, se trata de una obra de importancia menor.[109] El aliado ateísta de D'Holbach, Naigeon, quien pensaba que era una "ouvrage mediocre", comentó agriamente que tanto en este caso como en el de su *Christianity not Mysterious*, "se hizo mucho escándalo por una nimiedad".[110] Pero el texto ilustra el anhelo de Toland por fundar y liderar una secta filosófica cuasirreligiosa subterránea. Sin embargo, para esa fecha debe haber quedado claro, incluso para Toland, que su aspiración de presidir semejante movimiento clandestino, dada su conspicua falta de amigos y seguidores, era pura fantasía. En marzo de 1728, el erudito hugonote Veyssière de la Croze († 1739), escribiendo desde Berlín, le aseguró al biógrafo de Toland, Des Maizeaux, el amigo de Collins en Londres, que consideraba muy improbable que un hombre como él, a quien había conocido y frecuentado, pudiera fundar una secta, puesto que cualquier seguidor necesitaría tener una mente excepcionalmente obediente, dado que Toland en general no era muy persuasivo.[111] Aún menos favorecedor fue el último comentario de Naigeon, quien austeramente describe a Toland como un *Spinosiste* que difícilmente le agrega algo al spinozismo y señala que nada podía ser más ridículo, o de hecho inútil, que pararse en los hombros de un gigante "para no ver más allá de lo que él ya ve".[112]

No obstante, la percepción de Naigeon, si bien correcta en lo general, es excesiva. Toland no era tan superficial y poco original como alegan muchos detractores. De hecho,

sus escritos más significativos, como *Letters to Serena*, *Adeisdaemon*, *Origines Judicae* y su asombroso proyecto cuasiteológico, *Nazarenus* (1718), en el cual busca descristianizar al cristianismo y remodelarlo como una religión cívica republicana diseñada sólo para enseñarle moral a la gente común, demuestran su lado creativo y original y cierta profundidad.[113] Además, tenía una conciencia excepcionalmente fuerte de la esfera pública y de la necesidad, sobre bases republicanas, no sólo de una "entera libertad de la conciencia", sino de una religión sólidamente construida con base en un "cristianismo purificado" (*i.e.* una religión cívica descristianizada) que le proporcionaría a la sociedad política las "normas de la virtud y la religión".[114] Su contribución al desarrollo de la Ilustración radical fue de hecho bastante sustancial. Sin embargo, debido a sus deficiencias personales Toland nunca pudo sacudirse la reputación nada envidiable de superficial, poco confiable y charlatán que lo persiguió hasta el final de sus días,[115] sus textos más convincentes demuestran que era un "spinozista" creativo en el sentido generalmente entendido en la Alta Ilustración. El tolandismo, como el filósofo napolitano Antonio Genovesi señaló en 1743, representa un nuevo tipo de perspectiva religiosa y política, y no obstante es simultáneamente sólo un anexo de Spinoza y el spinozismo.[116]

3. ANTHONY COLLINS (1676-1729)

Una figura clave y que a primera vista parecía ejemplificar lo que con frecuencia se postulaba como la línea divisoria del desarrollo británico, y al mismo tiempo la poderosa influencia de las ideas inglesas sobre la Ilustración emergente en la Europa continental, fue el autoproclamado apóstol del "librepensamiento", el afable amigo de Locke: Anthony Collins (1676-1729). Mientras que en público negaba ser "infiel" o "irreligioso" y algunos estudiosos modernos han pensado que creía en la Divina Providencia y en "una vida futura",[117] otros lo clasificaban categóricamente como un deísta radical que rechazaba la Revelación, los milagros y la inmortalidad del alma, así como a un Dios providencial y cualquier forma de vida después de la muerte. De cualquier manera, poseía una personalidad más agradable que Toland y, como uno de los tutores escogidos del legado de Locke, contaba con credenciales especiales que afirmaban el linaje claramente insular de sus ideas. Perteneciente a la opulenta aristocracia, educado en los colegios Eton y King de Cambridge, de refinado ingenio y distinguido anfitrión que amaba la jovialidad, la buena comida y especialmente los vinos de la Toscana, Collins era aceptado en los más selectos círculos —hasta la publicación de *A Discourse of Freethinking* (Londres, 1713)— y fue "visitado varias veces por la princesa Anna", así como por "damas y caballeros de calidad que se deleitaban caminando por sus elegantes jardines".[118] Más tarde, mientras sus libros e ideas eran boicoteados, mantuvo en gran

medida su estatus social.

Voltaire, quien consideraba a Collins "uno de los más temibles enemigos de la religión cristiana", pensaba que representaba lo mejor del deísmo inglés, una combinación de la mente noble del naturalismo de Hobbes y el empirismo de Locke.[119] Otros elogiaban la contribución de Collins de manera muy diferente. De hecho, en el continente se desarrolló la fuerte tradición de ver a Collins esencialmente como un "spinozista". El profesor de Pisa, Moniglia, por ejemplo, juzga a Collins un destacado "spinozista", de hecho, prácitamente un sucedáneo de Spinoza, porque, correctamente entendido, elimina la Providencia y es totalmente determinista,[120] precisamente el tipo de "fatalista irrelevante" en los hechos que Bentley consideraba raro en Gran Bretaña. De forma similar, varios *savants* alemanes, entre ellos Urban Gottlob Thorschmid —quien, en 1755, publicó la primera biografía completa de Collins y lo consideraba el más prominente de los deístas ingleses—,[121] declaraban que Collins había adquirido sus ideas radicales principalmente entre los círculos spinozistas, deístas y librepensadores en los Países Bajos durante sus dos estancias allí, en 1710 y 1713.[122] En realidad, Collins claramente desarrolló buena parte de su sistema antes de 1710. Sin embargo, la tesis de Thorschmidt en relación con las ideas de Collins, como veremos, de ninguna manera merece desestimarse.

Collins poseía una biblioteca plenamente abastecida y, además de muchas otras cosas, una colección amplia de literatura y novelas spinozistas. Junto con la *Opera posthuma* y el *Tratado*, tenía el libro de Spinoza sobre los principios cartesianos, el *Jacques Massé*, *Voyages de Groenland* y *Lettres choisies* de Tyssot de Patot y diversos manuscritos clandestinos, entre ellos los tratados sin publicar de Orobio de Castro y *La Vie et l'Esprit de Mr Benoît de Spinosa*.[123] La familiaridad de Collins con Orobio de Castro y otros escritores sefardíes holandeses cuyos trabajos atraían a los deístas radicales en el siglo XVIII —tales como Saul Levi Morteira y Juan de Prado— parece fecharse específicamente en sus expediciones a La Haya y Ámsterdam en 1710 y 1713 para comprar libros y manuscritos.[124] Sin embargo, en sí mismo esto sólo confirma que durante sus visitas a Holanda Collins aumentó su provisión de literatura radical y de librepensamiento. Las visitas también le proporcionaron oportunidades para reunirse y en algunos casos hacer amistad con varios hugonotes amantes de los libros, entre los que destacan Sallengre,[125] Marchand, Le Clerc, Levier y Jean-Louis Lorme, un editor que se interesó mucho en el aliado hugonote de Collins en Londres, Des Maizeaux, especialmente en su edición de los documentos no publicados de Bayle.[126]

No obstante, había poca calidez entre Collins y Le Clerc, y en 1716 el primero escribió en términos despectivos sobre el último al "amable y sabio Sr. Des Maizeaux, a quien conocen bien todos aquellos que hacen profesión de la literatura",[127] su amigo

durante unos 30 años,[128] profesaba que estaba en deuda con la memoria de Locke y debía "pensar en algún plan para reivindicarlo por el tratamiento que le habían dado Mr Le Clerc y Mr Coste, quienes servilmente lo alabaron durante su vida e hicieron panegíricos sobre él inmediatamente después de su muerte", pero ahora explotaban su legado de formas que Collins desaprobaba.[129] En contraste, Collins profesaba su gratitud hacia el talentoso joven deísta Sallengre "por la gran civilidad que me mostró en Holanda".[130] Al parecer, también conoció al joven periodista Rousset de Missy, quien tradujo su *Discourse* al francés antes de su publicación clandestina bajo el título *Discours sur la liberté de penser*, en La Haya (con "Londres" falsamente declarado en la portada), en 1714. También hay informes que dicen que "le hizo varias visitas al duque de Marlborough en La Haya y allí conversó en varias ocasiones con el príncipe Eugene".[131]

Lo que es improbable en el análisis de Thorschmid no es que Collins fuera básicamente un "spinozista" poderosamente influido por las ideas radicales holandesas hugonotas y sefardíes, sino más bien su reclamo de que fue en el *Discourse* de 1713 cuando por primera vez "demostró ser un verdadero spinozista".[132] Pues la "doctrina de la necesidad" de Collins, como la llama, ya era preponderante en su mente desde una época mucho más temprana. Así, a los 31 años, entre 1707-1708, un joven Collins seguro de sí mismo se enfrentó con el venerable Samuel Clarke en relación con la naturaleza de la mente y la inmortalidad del alma, y es especialmente en su *Answer to Mr Clarke's Third Defence of his Letter to Mr Dodwell* (Londres, 1708) que expone su concepto de necesidad.[133] Invocando a Locke y Newton, Clarke declara que allí están precisamente los límites a lo que podemos llegar a conocer de la sustancia, pero que es seguro que la materia no piensa y que, en consecuencia, el pensamiento debe de residir en un ser inmaterial (el alma), que el alma es inmortal y que existe un "estado futuro de recompensas y castigos". Cuando Collins replica, implicando que la mente es inherente a la materia, Clarke responde que "si la mente del hombre no fuera otra cosa que un sistema de la materia y el pensamiento nada más que una determinada forma de movimiento en ese sistema, de ahí se seguiría que, puesto que cada determinación del movimiento depende necesariamente del impulso que la causa, cada pensamiento en la mente del hombre debe ser necesario y depender completamente de causas externas, y no podría haber algo llamado libertad o poder de la autodeterminación".[134]

En su réplica, Collins primero simula negar que está proponiendo que la mente es materia y luego pregunta ¿y qué si hubiera "afirmado que la mente de los hombres no es otra cosa que un determinado sistema de la materia y que el pensamiento es una forma del movimiento en ese sistema, cómo se deriva de ahí que mi noción es destructiva de la religión?"

> Toda vez que […] hacer o abstenerme de cualquier acción, de acuerdo con la determinación de mi voluntad, está en mi poder, entonces siempre soy libre y estoy en libertad, esto es, libre de cualquier agente que me impida actuar como quiero, pero no libre de la necesidad. Pues cuando quiero o prefiero salir o quedarme en casa, el acto de volición o preferencia me determina para actuar tanto de acuerdo con esa preferencia, si está en mi poder salir, como los cerrojos y los barrotes me impedirían actuar de acuerdo con mi preferencia. La única diferencia es que en un caso necesito actuar según mi voluntad y en el otro debo actuar contrario a mi voluntad. Esto me parece —concluye Collins— que contiene toda la idea de la libertad humana.[135]

Este argumento, como se ha señalado, no sólo discrepa totalmente con el empirismo de Locke y los argumentos de Pascal, Arnauld y Nicole, con quien Collins ya estaba entonces familiarizado, sino que refleja de forma cercana las Proposiciones XXXII y XXXIII de la *Ética* de Spinoza.[136] Spinoza, y en alguna medida también Hobbes, era un filósofo del siglo XVII que rechazaba la posibilidad del libre albedrío y "pretendía por medio de argumentos metafísicos demostrar la fatalidad y la necesidad",[137] esto es, sostenía que la voluntad de todos los humanos era ""necesaria o compelida" y estaba relacionada con las leyes de la naturaleza, al igual que "el movimiento y el reposo, y, en absoluto, como todas las cosas naturales".[138] Además, queda claro que Collins toma su observación de Spinoza, específicamente cuando sostiene que Clarke, dadas sus premisas lockeanas, no puede demostrar que hay más de una sustancia, en donde da un claro indicio de que desde su punto de vista sólo hay una. Empleando tácticamente a Locke, sostiene entonces que, puesto que no podemos tener "ninguna idea de la sustancia y la sustancia es algo diferente de lo que convencionalmente se llama propiedades, es imposible para cualquier spinozista o materialista probar que no existe otra sustancia en el universo fuera de la sustancia material".[139] Esto, desde luego, es una manera invertida de decir que es imposible, dentro del marco teórico de Locke, demostrar que hay más de una sustancia o, en otras palabras, probar que Spinoza estaba equivocado. Collins entonces desecha caballerosamente la premisa de Locke: "toda esta palabrería de que las esencias de las cosas son desconocidas es un perfecto error; y para mí queda perfectamente claro que la esencia o la sustancia de la materia consiste en la solidez y que la esencia de la sustancia o ser diferente de la materia debe consistir en la carencia de extensión y es certeramente definida como un ser sin extensión".[140]

Collins nuevamente parece estar abrevando de Spinoza (y del "agudo y penetrante Sr. Bayle"),[141] no de Hobbes, cuando expone su doctrina de la libertad y la necesidad humanas dentro de los confines de una sustancia. "Hasta donde puedo juzgar de las opiniones de Strato, Jenófanes y algunos otros ateístas antiguos a partir de unas pocas frases suyas que todavía sobreviven, y de esa secta llamada los *literati* en China", sostiene, "todos ellos me parecen concordar con Spinoza (quien en su *Opera posthuma* se ha empeñado en reducir al ateísmo a un sistema) en que no hay otra sustancia en el universo más que la materia, a la que Spinoza llama Dios y Strato Naturaleza".[142]

Collins, entonces, lanza su violento ataque contra Clarke —habiendo desestimado su argumento newtoniano de que "el impulso material no puede ser la causa de la gravitación"—,[143] pero lo hace adoptando sarcásticamente su visión de que la mejor manera de destruir el razonamiento ateísta de Spinoza es "probando que la Creación de la materia es *ex nihilo* o, lo que es lo mismo, que la materia no es un ser autocreado".[144] Locke, sin duda, nos ha mostrado cómo proceder. Siguiendo a Locke, observa, "podemos estar preparados para aspirar a alguna vaga y aparente concepción de cómo podría haber sido hecha por primera vez la materia por el poder de un Ser Primero Externo".[145] Desafortunadamente, el mismo Locke abandonó la tarea "cuando pensó que esto lo alejaría demasiado de las nociones a partir de las cuales hoy día se construye la filosofía en el mundo y sería imperdonable desviarse tanto de éstas".[146] Y el que Locke pudiera o no probar que la materia no es una "cosa autocreada" es con seguridad perdonable para Collins, "pues me considero tan infinitamente por debajo de él en mis capacidades" como para eximirme de la labor de "demostrar la falsedad de tantos prejuicios y opiniones formados, algo necesario para dar una idea de la Creación *ex nihilo*".[147] Con un final dramático y sardónico, propone que lo mejor sería dejar "por completo un diseño tan útil […] a alguno de esos caballeros que se designan anualmente para predicar en la Conferencia fundada por el Honorable Robert Boyle".[148]

El argumento paradójico de Collins de que la "doctrina de la necesidad es pensada como irreligiosa y ateística" con excesiva frecuencia y que en realidad es la única solución viable al problema de la voluntad humana y la única perspectiva "religiosa"[149] se repite en su obra posterior, *A Philosophical Inquiry Concerning Liberty* (1717). Aquí, Collins observa que "el gran episcopado" reconoce que "los postuladores de la necesidad tienen la supuesta experiencia de su lado" y que "otros postuladores de la libertad parecen llevados a esta posición debido a la supuestas inconveniencias que presenta la doctrina de la necesidad".[150] Sin embargo, los últimos están completamente equivocados. Pues es fundamentalmente la creencia en la "libertad […] o un poder de actuar o no actuar, hacer esto o lo otro bajo las mismas circunstancias", lo "imposible o ateísta".[151] Para comprender su tesis de que la libertad "sólo puede estar basada en los principios absurdos del ateísmo epicúreo", o lo que él llama el "sistema epicúreo del azar", uno sólo debe ver hacia atrás, a la historia del pensamiento antiguo. Pues los "ateístas epicúreos, la secta más popular y numerosa de los ateístas de la antigüedad, eran los grandes postuladores de la libertad, mientras que por el otro lado, los estoicos, la secta más popular y numerosa entre los religiosos de la antigüedad, eran los grandes postuladores del destino y la necesidad".[152] De ahí que, postular "el libre albedrío —insiste— es ateísta".

A partir de 1707 Collins fue atacado por numerosos escritores ingleses y

angloirlandeses, entre los que se encontraban Jonathan Swift, Clarke y Berkeley. En Gran Bretaña e Irlanda se volvió una figura de notoriedad considerable. No obstante, en el largo plazo, tal vez incluso ya en la década de 1740, su impacto parece haber sido mayor en Francia que en Inglaterra, y tuvo una fuerza apreciable también en Alemania e Italia, aun cuando rutinariamente se lo clasificara como un "spinozista".[153] De hecho, Collins aparentemente ejerció una influencia más fuerte sobre Voltaire y el pensamiento del siglo XVIII francés en general que Toland, de quien había poca obra disponible en francés.[154] Comentando sobre el intercambio Clarke-Collins hacia el final del siglo, Naigeon apunta que Collins había defendido enérgicamente la doctrina de la necesidad, señalando la ironía de que, mientras los escritos de Clarke, a quien consideraba "más teólogo que filósofo" imbuido en el polvo de las bibliotecas, pronto estarían completamente olvidados, aquellos de Collins, a quien considera entre los "los grandes escépticos del siglo XVIII", continuarían siendo leídos con provecho por mucho tiempo.[155]

Filosóficamente, Collins fue un defensor de la necesidad y un crítico de la Biblia que creía firmemente que la nueva libertad de filosofar le devengaría grandes beneficios a la sociedad. Atribuye el rápido retroceso de la creencia en la magia y el poder satánico de la Alta Ilustración en particular al avance del librepensamiento. Igualmente, al progreso de la erudición y la ciencia: "pues antes de la restauración de la enseñanza, cuando los hombres estaban sujetos a las imposiciones de los sacerdotes, prevalecía una prodigiosa ignorancia".[156] Una bendición igualmente grande fue arrancar de las "manos de los sacerdotes" el poder de destruir la vida y la reputación de tantas personas inocentes".[157] ¿Pero valía toda esta libertad y este progreso intelectual la desilusión e inquietud? Cuando se le preguntó qué utilidad tenía su librepensamiento si el hombre no tenía "libertad de voluntad" y todas sus acciones estaban determinadas, respondió que demostrar la verdad beneficia a la humanidad pues nos ayuda a "establecer las leyes y la moral, las recompensas y castigos, en sociedad".[158]

4. Matthew Tindal (*ca.* 1657-1733)

Pese a ser una época de fermento intelectual, muchas universidades parecían confinadas sin remedio al letargo oscurantista. Oxford y Cambridge, a juicio de "los hombres más ingeniosos", sostenía el obispo Berkeley, estaban poco mejor que "las gestadoras de prejuicios, corrupción, barbarie y pedantería".[159] Aun así, también allí se encontrarían opiniones ilustradas e incluso radicales y, en Oxford, ningún espíritu impío de renombre provocó mayor indignación entre extremistas conservadores y latitudinarios por igual que

Matthew Tindal, miembro de "Todas las Almas", aquel "gran apóstata y corruptor —como lo describió uno de sus incontables detractores— de los principios y la moral de la juventud de esta época".[160] El estilo de Tindal era propagar las ideas radicales entre un pequeño círculo, en los colegios y en publicaciones anónimas, mientras "en apariencia" mantenía bastante deferencia hacia la fe anglicana para conservar su amistad. Se observaba que "tampoco estaba tan enojado con las universidades, pese a los muchos escándalos y cosas abusivas que había dicho de ellos, como para desechar su compañía, sino que continuó comiendo del pan de los fundadores (de Todas las Almas) hasta el último momento de su vida".[161]

Fue un catedrático que tuvo a todo Oxford en su contra, con excepción de su puñado de conversos entre quienes se contaba Sedgwick Harrison, profesor de historia. "Este caballero", apuntó uno de sus seguidores, estuvo "enredado en una continua guerra en la República de las Letras por espacio de más de 40 años".[162] Irónicamente, al arribar por primera vez a la universidad, en 1672, Tindal había sido pupilo, en el Lincoln College, de nada menos que su futuro opositor George Hickes, quien fue miembro de Oxford hasta 1680, cuando se embarcó en su carrera en la Iglesia. Asociado originalmente con el partido de la Iglesia ritualista y —con consumada ironía— habiendo sido elegido para la sociedad de Todas las Almas en 1678, con el respaldo de Hickes, Tindal se convirtió al catolicismo luego del ascenso de Jacobo II, con la expectativa de que el rey le diera la celaduría de Todas las Almas. Sin embargo, su ambición se vio frustrada. Más tarde, desechando primero el catolicismo y luego los principios del derecho divino, le dio la bienvenida a la Revolución Gloriosa reingresando a la Iglesia anglicana como un latitudinario y a la política del colegio como un *whig*. No obstante, su orientación no cesó en 1688. En la década de 1690, surgió como un deísta profeso (en privado). Jonas Proast, el más destacado crítico de los puntos de vista de Locke sobre la tolerancia y un destacado adversario de los deístas, le comentó a Hickes en 1708 una conversación que había tenido con Tindal en el cuadrilátero de Todas las Almas alrededor de 1696, en la cual el último había replicado descaradamente que no existe "tal cosa llamada Revelación". Proast, quien aprobaba la campaña de Hickes para derribar a Locke por "spinozista", apremió a su aliado a usar esta revelación sobre Tindal como pudiera "en contra de los minadores de nuestra Santa Fe".[163]

Tindal, un notorio glotón, era tenaz y provocador, y pese a que sus críticos rumoraban que lo único que lo había "distinguido" en el tiempo de su elección a Todas las Almas "era la insaciabilidad de su panza",[164] su estudiada moderación en el vino le procuró "una ventaja nada despreciable" en los encuentros de la mesa de honor. En 1706 causó sensación con sus *Rights of the Christian Church Asserted*, un violento ataque a la autoridad de la Iglesia que fue favorablemente reseñado por Le Clerc en Holanda, lo que produjo amargas recriminaciones de "la mayoría de las voces eclesiásticas en el

reino”.[165] Con todo, pese a ser catedrático de Oxford y un controvertido veterano, se siguió alegando que su erudición era limitada; de hecho, que “todo su abasto de conocimiento no superaba unos pocos libros modernos y una gran cantidad de panfletos”.[166] Sus críticos denuncian sus *Rights* como un “fárrago” de extractos prestados, habiendo consistido su propia contribución meramente en “disponer los materiales que integran esta terrible pieza”, la sustancia intelectual fue proporcionada por “otros en Oxford y Londres e incluso en Holanda”.[167]

Tindal, uno de los tres deístas ingleses más famosos, junto con Toland y Collins, no era, a diferencia de ellos, un gran pensador y prácticamente carecía de originalidad. No obstante, fue influyente y sus publicaciones tuvieron cierto impacto en Gran Bretaña y más tarde en Alemania. Jonathan Swift lo consideraba un adversario peligroso, uno de los “escritores ateístas” más destacados de Inglaterra.[168] Su *Christianity as Old as Creation* (1730), una reformulación de la tesis de Blount, según la cual la religión natural era la religión original y más tarde fue pervertida por los sacerdotes egoístas, mientras que la Ley de la Naturaleza dada por Dios es perfecta y no puede ser mejorada por ningún otro tipo de Revelación, provocó unas 30 réplicas y puede con cierta justificación considerarse el clímax de las controversias deístas en Gran Bretaña.[169]

La importancia de Tindal para la Alta Ilustración, entonces, no descansa en su contribución intelectual sino en su efectividad para transmitir las ideas de otros. Pero, ¿qué fue lo que propagó exactamente? Hickes, por ejemplo, declara que una de las “prácticas fraudulentas de Tindal era escribir después y a partir de otros libros”; sus *Rights*, de acuerdo con Hickes y Carroll, fueron esencialmente “préstamos del libro de Spinoza *De Jure Ecclesiasticorum*”, su texto y su modelo se “basaron en el más franco ateísmo”, Tindal y sus asociados tomaron sus “execrables principios con sus consecuencias” de “ésa y otras obras [de Spinoza]”.[170] Pues los argumentos de Tindal, de acuerdo con Hickes, también habían sido en parte “robados del *Tratado Teológico Político* de Spinoza”. Un ejemplo de esto es la idea de que los antiguos “judíos no estaban obligados por ninguna ley de Dios hasta que renunciaron a su derecho natural en el contrato de Horeb”, esto es, recibieron sus leyes básicas de Moisés en el Monte Sinaí.[171] Spinoza fue indudablemente una de las fuentes de Tindal, al menos de una manera general y especialmente por su declaración de que existen innumerables imperfecciones textuales y discrepancias en el texto de la Biblia.[172] ¿Acaso —pregunta Tindal citando el *Tratado* de Spinoza— el “espíritu” “y aun el ‘espíritu de Dios’ no es tomado al menos en 20 sentidos diferentes en las Escrituras?”[173] Pero también cita varias veces, y elogia, a Le Clerc,[174] y toma prestado extensamente de Bayle, Fontenelle y Toland. Un librepensador sefardí a quien Tindal aplaude es Uriel da Costa, en particular sus admoniciones deístas a los teólogos beligerantes, y cita su declaración de que

“cuando los hombres se alejan aunque sea un poco de la religión natural, es ocasión de grandes luchas y divisiones, pero si se alejan mucho, ¡quién podría decir las calamidades que vendrán!”[175]

Hickes creía que el razonamiento de su antiguo discípulo le daba a los lectores ingleses “razón únicamente para presumir que, así como el Dr. Tindal escribió su libro de los *Rights* con base en el plan de *De Jure Ecclesiasticorum* de Spinoza, que fue escrito por el ateísta en contra de la institución y la autoridad divinas del sacerdocio cristiano, del mismo modo, en el otro tomaría el sutil método de su *Tratado teológico-político* para destruir, tanto como el Diablo y sus mentiras, la autoridad de las Escrituras y la Revelación divina”.[176] Además, reprende Hickes, dado que Tindal “hizo esto con impunidad, no dudo que prosiga con las *Obras Póstumas* del apóstata y, de allí, en términos más claros, lleve el ateísmo al mundo sin tapujos, sin el tipo de máscara o disfraz que había usado en su libro de *Rights*”. “Spinoza y sus seguidores —sostiene Hickes— [podrán ser] inexactos y engañosos argumentadores, cuyos escritos no van a soportar la prueba de la verdadera lógica y la sólida razón”, pero ellos, y especialmente “el capitán de su escuela, el Dr. Tindal” claramente están causando grandes estragos. Tindal, al igual que Spinoza, afirma Carroll, sostiene que “en las Sagradas Escrituras de los Testamentos Viejo y Nuevo no se puede encontrar ningún tipo de privilegio de la institución divina que pueda adjudicarse correcta y legítimamente al clero”.[177] En cuanto a la perniciosa súplica deísta por “una tolerancia inviolable, imparcial y universal en materia de religión”, Carroll juzga que “todo esto se asienta en los principios favoritos de estos hombres, a saber, que en los asuntos de conciencia o religión la humanidad está en realidad en el estado de naturaleza, de donde se sigue que cada hombre tiene un derecho inherente natural e inalienable a creer o no creer lo que le plazca”[178]. Lo peor de todo es la concepción deísta de “Dios” que, de acuerdo con Carroll, es la misma que la de Spinoza y descansa enteramente en la doctrina de la sustancia única del último.[179]

La ética deísta de Tindal, basada en lo que Carroll denomina “el querido estado de naturaleza de nuestro autor y su maestro [*i.e.* Spinoza]”,[180] es en efecto una construcción típicamente spinozista. Al afirmar que “Dios ha dotado al hombre con una naturaleza tal que lo hace necesariamente desear su propio bien” y “empeñarse en subsistir tan convenientemente como su naturaleza se lo permita”,[181] es imposible establecer ningún sistema inteligible de moral, a excepción del principio de que deberíamos hacer todo lo posible por preservarnos a nosotros mismos, sosteniendo la “salud del cuerpo y el vigor de la mente” y evitando todo “exceso de placeres sensuales” y “deseos inmoderados”: “no podemos sino saber que deberíamos usar una gran moderación en relación con nuestras pasiones o, en otras palabras, gobernar todas nuestras acciones por medio de la razón, siendo esto y nuestro propio interés

inseparables".[182] Uno de sus principales (y más objetados) principios era que "la perfección y la felicidad de todos los seres racionales, tanto supremos como subordinados, consiste en vivir bajo los dictados de su propia naturaleza" y que consecuentemente "Dios no requiere nada para su propio beneficio: ni la adoración que le rendimos, ni la fe que tenemos en él".[183]

Otro tema característico es la constante denuncia de Tindal de la superstición que, según declara haciendo eco de Bayle, es peor que el ateísmo.[184] "Cuanto más supersticiosa es la gente, más fácil es imponérseles por medio de designios eclesiásticos."[185] Afortunadamente, las actitudes ilustradas están ahora difundiéndose en algunos países del norte, pero "cualquiera que tenga algún conocimiento de Francia e Italia, por no mencionar otros países, no puede sino saber que los mejores son sensatos ante los absurdos prevalecientes, pero al verse intimidados por los sacerdotes y la muchedumbre, se ven forzados a someterse".[186]

Aunque en vida ejerció poca influencia en el extranjero, la obra de Tindal se volvió un elemento significativo, particularmente en Alemania, durante la dé-cada de 1740.[187] En términos generales, era en efecto un "spinozista", como declaraban sus detractores, y por ello les habría encantado ponerlo como ejemplo, pero ¿cómo hacerlo? Aunque condenado en Oxford como un "notorio libertino" y deísta que rechazaba la Divina Providencia, la remoción de un miembro no querido de Todas las Almas entonces como ahora encerraba procedimientos de tal abrumadora complejidad que el glotón catedrático "sabía cómo hacer uso astuto de ello para defenderse de la expulsión".[188] Si bien su conversación y opiniones eran consideradas "generalmente del tipo más bajo y trivial", tenía que ser tolerado, una vergüenza aparentemente indestructible para la academia. Todo lo que podía hacerse era pulverizar, por un lado, su reputación en la conversación y por medios impresos, en donde era continuamente golpeado por su impiedad, y, por el otro, su hermenéutica de la Biblia por su falta de solidez, originalidad y por su "familiaridad con las lenguas orientales", y su mediocre desempeño académico lo dejaban, incluso entre los "comentadores y críticos comunes", completamente "débil y su artillería era deleznable".[189]

5. Bernard Mandeville (1670-1733)

Si bien Blount, Toland, Collins y, de una manera diferente, Shaftesbury[190] —un deísta más refrenado, pero uno de los más creativos e influyentes de los deístas ingleses— tenían conexiones cruciales con las Provincias Unidas y el cerrado mundo del pensamiento radical holandés, la dimensión holandesa afectó todavía más poderosamente

a Bernard Mandeville (1670-1733). Él mismo era holandés de origen y por su educación, y antes de dejar Holanda y comenzar los viajes que precedieron su establecimiento en Londres en 1693, ya se había vuelto un radical activo —fue uno de los principales instigadores de un serio disturbio en Róterdam en 1691— y un pensador capacitado.

Mandeville, quien creció en Róterdam dentro de una familia vinculada al partido contra los estados orangistas, había sido pupilo en la escuela superior cívica de allí y, en consecuencia, había sido educado por Jurieu y, lo que es más importante, Bayle, quien influyó profundamente en su desarrollo intelectual posterior.[191] Tal vez todavía más significativo es el hecho de que durante sus años en Leiden, Mandeville estudió con Burchardus de Volder,[192] lo que signi-fica que obtuvo no sólo un entrenamiento concienzudo en el cartesianismo científicamente orientado de De Volder, sino que casi con seguridad éste lo introdujo a Spinoza desde una etapa temprana. La primera publicación de Mandeville, su *Disputatio philosophica* (Leiden, 1689), escrita bajo la supervisión de De Volder, termina con el sonoro argumento cartesiano de que "fuera de la mente y la extensión, no existe otra sustancia" *(praeter cognitationem et extensiones nulla datar substantia)*.[193]

Pese a sus orígenes holandeses, usualmente se asume que Mandeville se desarrolló en términos intelectuales dentro de una tradición esencialmente insular, en particular hobbesiana.[194] De modo que vale la pena hacer énfasis en que la participación de Mandeville en la escena intelectual holandesa de ninguna manera cesó con su establecimiento en Londres.[195] Por el contrario, continuó sus lecturas en holandés, así como en francés y latín, mientras practicaba medicina en Londres, como lo muestran las notas al pie en donde cita a Aitzema, Bayle, Van Dale, Saint-Evremond y Leti, y con frecuencia se asomaba al contexto holandés en busca de modelos. No pensaba que fuera fácil, por ejemplo, "mencionar una gran ciudad mejor gobernada que la de Ámsterdam", mientras que consideraba Hamburgo, en manifiesta contraposición, como el "ejemplo más deplorable" de una gran ciudad, que "en estos días todavía trabaja bajo la miseria de una discordia civil que se debe totalmente a, y nunca tuvo otra causa que, el celo desbocado de los furiosos sacerdotes".[196] En su *Fábula de las abejas*, aquel "infame y detestable libro", como lo llamó uno de sus innumerables detractores, Mandeville calurosamente elogia la "fortaleza y resolución" de la Revuelta holandesa y el éxito económico de Holanda.[197] En forma similar, en relación con la cuestión de la mujer, cuya esclavitud frente a los hombres Mandeville habitualmente condenaba, contrapone el fino pero artificial "respeto y ternura" que le deparan los hombres a las mujeres en Inglaterra, que es una mero "espectáculo exterior", con la mayor participación de las mujeres en la vida económica típica de Holanda, pese al hecho de que los ingleses ingenuamente imaginan que "esos blandengues no saben cómo tratar a las mujeres".[198]

Holanda también es la medida de Mandeville cuando hace pública su preferencia republicana por una mayor igualdad. Mientras que a la mayoría de los contemporáneos europeos les desagradaba la sociedad holandesa debido a que la jerarquía social y los valores aristocráticos allí estaban en decadencia, el igualitarismo holandés se ganaba la total aprobación de Mandeville: "Francia —declara— es lo contrario de Holanda", porque "la diferencia de la que hablé antes entre los grados de la gente es en todas sus formas menor en las repúblicas de lo que es en los reinos, pero no tan grande en las monarquías limitadas como lo es en las arbitrarias".[199] De ahí que hubiera más igualdad en Gran Bretaña que en Francia, pero todavía más en las Provincias Unidas. Consideraba que esta diferencia era en parte un tema económico, pero también una cuestión de mentalidad, actitud y de las características inherentes de una república. Entonces, dice, el holandés pobre estaba menos destituido que los de Gran Bretaña y Francia, mientras que "la noción que ellos tienen de la libertad los hace tan orgullosos, que el hombre ordinario pensaría que es tan bueno como el mejor del país; y sabiendo que todos están sujetos a las mismas leyes, naturalmente se burlan de pagar ninguna pleitesía a hombres que no tienen ninguna prerrogativa sobre él por su nacimiento".[200]

El activismo radical de Mandeville en Róterdam en 1690-1691 podría considerarse político, social y filosófico. Difícilmente sorprende que semejante hombre refleje la influencia de Johan y Pieter de la Court, como lo han destacado varios comentaristas recientes.[201] No obstante, lo que ha sido menos conocido pero podría decirse que es más importante, es la estrecha afinidad de su filosofía política y moral con la de Spinoza, pues si bien nunca lo cita, hay muchas razones para inferir que estaba muy familiarizado con su trabajo. El principio ético conductor de Mandeville es que "nada hay más sincero en cualquier criatura que su voluntad, su deseo y su empeño de conservarse a sí mismo"; a sus ojos es una "ley de la Naturaleza que todos los apetitos o pasiones de la criatura tiendan directa o indirectamente a la preservación, tanto de sí misma como de su especie".[202] Además, al igual que Spinoza (pero a diferencia de Hobbes), Mandeville no le asigna papel alguno a la religión organizada para poner freno a los apetitos de los hombres, fuera de la función cuasi política de inculcar la obediencia. Son la ley y el Estado los que deben llevar la carga de imponer el orden y la seguridad: "la única pasión útil que posee el hombre, para contribuir a la paz y la tranquilidad de una sociedad, es el miedo, y cuanto más se explote éste, más tranquilo y más gobernable será".[203] El desafío es "civilizar a los hombres y organizarlos en un cuerpo político" y esto, para Mandeville, requiere contar con "un profundo conocimiento de todas las pasiones y apetitos, de las fortalezas y flaquezas de su constitución y saber cómo se utilizan sus mayores debilidades en provecho público".[204]

Para Mandeville, a diferencia de Hobbes, no hay contrato de por medio y ningún gobierno o Iglesia tiene o puede esperar un derecho automático a la obediencia o la

lealtad. Más bien, como en Maquiavelo, Johan de la Court y Spinoza, los gobiernos se sostienen a sí mismos sólo por medio de su poder para conservarse y no debido a ninguna obligación o sumisión formal. "Buen gobierno", para Mandeville, significa usar fuertes penalizaciones y castigos para contener las pasiones rebeldes (fuera de la norma). Así, "cuando se aplican con severidad diversas leyes que impidan al hombre usar la fuerza, el instinto de conservación le enseña a ser pacífico; y como a todos les interesa ser molestados lo menos posible, según avance en experiencia, inteligencia y previsión, aumentarán y agrandarán continuamente sus temores".[205] El republicanismo, el deísmo y el libertinaje de Mandeville son parte de una visión filosófica del hombre más amplia, en la que éste es conducido por impulsos egoístas, siempre en busca de su propia preservación y progreso individuales; pero a través de un proceso civilizador prolongado, cada vez se va acostumbrando más a dejarse administrar por los hacedores de las leyes y los hombres de Estado, cuya principal pericia consiste en su habilidad para regular y contener los impulsos egoístas aprovechando la inseguridad y el miedo del hombre.[206]

Mandeville fue uno de los escritores más denunciados de principios del siglo XVIII. Lo que especialmente horrorizó a sus contemporáneos fue su eliminación de toda moral basada en la religión y la Biblia, y su redefinición del hombre no sólo "como un animal que al igual que otros animales no tienen nada que hacer más que seguir sus apetitos",[207] sino como un ser enteramente determinado carente de voluntad libre; "un compuesto de varias pasiones que, cuando son provocadas y llegan a su más alta expresión, lo gobiernan sucesivamente, quiéralo o no".[208] El principio de Mandeville de que "no hay nada más sincero en cualquier criatura que su voluntad, deseos y esfuerzos por preservarse" apoya tanto la ética de Spinoza como el sistema spinozista de pensamiento político igualitario y republicano. Shaftesbury, cuya filosofía deísta tiene algunos paralelos con el spinozismo, pero también exhibe un antagonismo consciente y declarado,[209] fue atacado por Mandeville precisamente por tratar de construir una criterio nuevo y absoluto para los juicios y las cualidades morales sobre una base filosófica y fuera de la religión revelada.

En su *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), Shaftesbury acepta el punto de partida "naturalista", común a Hobbes, Spinoza y más tarde Mandeville, de que cada criatura individual busca su propia conservación y el "propio bien", pero también insiste en que nuestra capacidad de reflexión, nuestra conciencia y emociones, al revelar el "propio bien" de otros y el bien común generan, tanto intelectual como emocionalmente, un sentido innato de "lo correcto" y "lo incorrecto" que constituye un absoluto moral.[210] En Shaftesbury, la benevolencia moral se refiere a la persona inducida por su carácter y temperamento "primaria e inmediatamente, y no secundaria y accidentalmente, a buscar el bien y alejarse del mal".[211] Tal búsqueda consciente del bien es lo que Shaftesbury refiere por "virtud", una cualidad que, en su

opinión, cumple una función crucial en la existencia humana y en todas. Clasifica a los moralistas filosóficos de las épocas antiguas y modernas en dos grandes categorías: los estoicos y los epicúreos; los primeros, entre los cuales se incluye, están basados en el "bien común", la virtud y la espiritualidad, y los últimos son egoístas, hedonistas y desdeñosos de la "virtud", en el sentido "estoico", a la que consideran una mera ilusión.[212] Sus notas privadas sugieren que Shaftesbury veía a Spinoza y Descartes como los más destacados epicúreos modernos a los que repudiaba.[213]

Mandeville rechaza la concepción de Shaftesbury de una moral innata y un sistema de "virtud", argumentando que en sociedad los hombres simplemente aprenden sus nociones de "virtud" como un barniz superficial de las reglas de cortesía y sociabilidad.[214] Insistiendo en que la fuerza de la ley y los requerimientos de la interacción social son las verdaderas fuentes de ideas de la virtud, Mandeville sostiene que "mientras más profundicemos en la naturaleza humana, más nos convenceremos de que las virtudes morales son la prole política que la adulación engendra en el orgullo".[215] De igual manera, la religión revelada desempeña sólo un papel secundario.[216] "De una vez por todas", resume Mandeville su posición sobre la Revelación, "el Evangelio nos enseña la obediencia a los superiores y la caridad hacia todos los hombres", un sentimiento sorprendentemente spinozista.[217] Como la mayoría de los escritores en inglés de finales del siglo XVII y principios del XVIII, y al igual que Tindal y otros deístas ingleses,[218] Mandeville sólo tuvo un ligero impacto en el continente antes de la década de 1720, pero durante el segundo cuarto de siglo comenzó a ejercer una creciente influencia internacional. Mientras no hubo traducción disponible de la *Fábula de las abejas*, hasta 1740,[219] Mandeville fue el primero en surgir como un destacado defensor de una moral individualista y egoísta, "indifferentistisch und naturalistisch",[220] y como alguien de extrema "libertad de pensamiento" spinozista, poco tiempo después de la publicación de sus *Free Thoughts on Religion* en 1720. Una versión francesa de su obra, traducida por Van Effen, apareció en Ámsterdam en 1722,[221] mientras que una versión alemana, que omitía el nombre de Mandeville en la portada y fue traducida de la versión francesa de Van Effen,[222] salió cuatro años después en Leipzig. El interés alemán en Mandeville recibió un impulso adicional de un panfleto publicado en 1724 por el *superintendens* de Dresden, Loescher, en el que denuncia sus *Free Thoughts* como una "obra satánica" inspirada en Bayle y Hobbes y diseñada para entronizar una tolerancia irrestricta de las ideas en todas partes.

Si se los elogia como grupo, ¿cómo puede uno caracterizar mejor el lugar del deísmo inglés en el surgimiento de la Ilustración radical? En vista de las tradiciones historiográficas sobre los orígenes de la Ilustración, tal vez lo que más necesita subrayarse es que su pensamiento muestra una cierta unidad, pero está mucho más

derivado, y vinculado a un contexto continental más amplio de lo que usualmente se ha supuesto. Por el contrario, el vínculo con Hobbes, Locke y Newton es menos fundamental de lo que habitualmente se ha declarado. Además, si bien este grupo desempeñó un papel menor en establecer o formular los temas principales de la Ilustración radical y también tuvo relativamente poca influencia dentro del contexto más amplio de la Ilustración radical europea antes de la década de 1720, a partir de entonces asumió una importancia real en el debate intelectual internacional, esencialmente como hábil publicista y popularizador de un impulso revolucionario fatalista, naturalista y en última instancia spinozista que fue social, sexual y político, así como filosófico y religioso.

XXXIV. ALEMANIA: LA *AUFKLÄRUNG* RADICAL

1. La reacción inicial

Al igual que en Francia e Inglaterra, fue específicamente en la década de 1670 cuando los académicos, teólogos y filósofos en Alemania se alarmaron por primera vez por lo que era percibido como un repentino y poderoso estallido de sedición filosófica contra la autoridad, la tradición y la religión revelada. Esta rebelión intelectual impulsada por la filosofía fue diversamente clasificada como "Naturalismus", "Deisterey" (deísmo), "Freydenkerey" (librepensamiento) e "Indifferentisterey", pero todos estos nombres se refieren al mismo fenómeno perturbador. Si bien varios libros y escritores fueron denunciados, invariablemente buena parte de la protesta más feroz fue en reacción al *Tratado teológico-político*, del que arribaron ejemplares a Leipzig, el principal centro de distribución de libros del norte de Alemania, inmediatamente después de la publicación clandestina de la obra en Ámsterdam, en 1670.

La primera figura conocida en responder a la burla de Spinoza sobre la Revelación y la autoridad basada en la Revelación fue el maestro de Leibniz, Jacob Thomasius (1622-1684), profesor de filosofía moral en Leipzig y padre de Christian Thomasius. Jacob denunció el libro en una conferencia el 8 de mayo de 1670 y lo calificó de hostil a la religión y la sociedad, lamentando especialmente su defensa de la irrestricta "libertad de pensamiento y expresión".[1] El mismo mes, su colega de Leipzig, Friedrich Rappolt (1615-1676), quien tampoco conocía la identidad del escritor anónimo pero se sintió igualmente horrorizado por sus ideas, estalló también contra este intento de redefinir la "religión" como algo equivalente a "justicia" y "caridad" *(cultum Dei in sola justitia et charitate consistere)*, en vez ser la verdad revelada al hombre a través de la Providencia de Dios. Rappolt aborrecía especialmente el llamado subversivo a que cada individuo interprete las Escrituras por sí mismo, de acuerdo con su propio juicio.[2] Esta detestable rebelión en contra de la Palabra de Dios, declaró, señala que la verdadera y auténtica religión no es otra cosa que la "fe" enseñada por la razón, esto es, la "religión natural", contradiciendo de este modo las Escrituras y la autoridad eclesiástica.

En su *Oratio contra Naturalistas*, entregada un mes después, Rappolt nuevamente hace sonar la alarma por el advenimiento del *Naturalismus* en la cultura alemana, proclamando que el *Tratado* es por mucho la manifestación más virulenta. El "naturalismo", declara, puede ser un mal antiguo que se remonta a la época de los antiguos griegos, pero había estado inactivo durante mucho tiempo, sumergido en la oscuridad hasta que silenciosamente fue revivido, hace unas pocas décadas, por el "naturalista" Herbert de Cherbury.[3] No obstante, Herbert fue meramente un heraldo de

algo mucho peor. La infección que ahora se manifiesta en toda su maldad en las tierras alemanas se originó, sostiene Rappolt, en la nueva moda por la filosofía, el "ídolo" moderno, como lo llama con desdén, una seductora pero fatal distracción de la piedad y la religión genuinas. Esta forma filosófica de corrupción es devastadora, literalmente "destructora del alma", porque ni las nuevas filosofías ni ninguna filosofía pueden conducir a la humanidad a la salvación, sólo Cristo y la Revelación pueden hacerlo.[4]

El escándalo de Leipzig rápidamente se desbordó a los otros centros académicos. En junio de 1670, el profesor de Heildelberg, Friedrich Ludwig Mieg, hijo del canciller elector, alertó a su colega calvinista, Samuel Andreae, profesor en la academia calvinista de Herborn, que el autor de la abominable obra que estaba causando tal tumulto en Holanda y Alemania era el mismo que había explicado a Descartes "por medio del método geométrico", es decir, "Spinoza, un ex judío".[5] Fuera de la academia, el pastor luterano Johannes Müller fue quien primero hizo sonar la alarma en Hamburgo,[6] en su *Atheismus Devictus* (1672); y luego, en 1673, el pastor pomerano Johannes Lassenius (1636-1692) lanzó un furioso contraataque al naturalismo y el ateísmo. Müller y Lassenius percibían un poderoso resurgimiento del naturalismo y el ateísmo entre los sectores de la sociedad urbana y aristocrática. De acuerdo con Müller, la enfermedad había comenzado en la década de 1660, alimentada en parte por los viajes al extranjero, especialmente a Francia, Inglaterra y Holanda, países en donde abundaban las peligrosas "novedades" intelectuales, y en parte por el creciente influjo de libros filosóficos perniciosos.[7] El diagnóstico de Lassenius fue idéntico, excepto que él agrega Italia, el viejo hogar del "ateísmo", y Polonia, hogar del socinianismo, al listado de países contagiosos. Los libros conocidos denunciados por estos dos escritores no se podían publicar en Alemania, pero llegaban incesantemente de los Países Bajos. "¿Quién puede dar cuenta —se queja Müller— de todos los libros perniciosos que arriban de Holanda, en los que se encuentran montones de enseñanzas blasfemas, epicúreas y ateístas?"[8] Semejante material insano estaba siendo ávidamente consumido en Hamburgo y otras ciudades, afirma, y él había tomado la pluma para contrarrestar sus dañinos efectos.

Para Müller, los peores de estos pestilentes libros eran el *Praeadamitae* (de Isaac La Peyrère), y subraya desdeñosamente que se trata de una obra elogiada por los "burladores y ateístas" de Hamburgo e inundada de "ideas ateístas", "el *Blumenhoff* de Friedrich Warmund —esto es el *Bloemhof* (1668), de Adriaen Koerbagh, quien empleó el seudónimo "Frederik Warmond"—, que niega que Moisés haya escrito el Pentateuco, y el peor de todos, el *Tratado teológico-político*, escrito por un "ex judío, blasfemo y cabal ateísta", que descaradamente declara a "Hamburgo" como su lugar de publicación aunque, como el resto, fue producido en Ámsterdam. Su autor anónimo, dice Müller, merece ser arrojado a las llamas junto con su libro.[9] Deseoso por vincular todo lo que fuera corrupto y peligroso con los judíos, Müller predijo —no del todo equivocadamente,

como resultó ser— que una consecuencia del nuevo fermento de ideas sería que los viejos textos judíos como el *Examen* de Uriel da Costa y el *Chizzuk Enuna* (1593), de Isaac de Troki, que refutan las interpretaciones cristianas de las Escrituras y tradicionalmente son rechazados por los cristianos, ahora serían vistos de una manera fresca y obtendrían una nueva oportunidad en la sociedad alemana.[10]

Un recordatorio práctico del impacto destructivo de las ideas radicales en la cultura alemana fue un acontecimiento sensacional ocurrido en Jena en 1674. En los bancos de los profesores de la iglesia principal se encontraron ejemplares de manuscritos de tres tratados filosóficos radicales breves inéditos.[11] Éstos llamaban a las Escrituras nada menos que una “fábula” llena de oscuridad y contradicciones, y proclamaban que la “razón” era “otra Biblia mucho mejor”, insistiendo en que sólo “la naturaleza es la verdad”.[12] La existencia de un Dios providencial, Satanás, el Cielo y el Infierno era rechazada: “Sólo hay una vida, después de la cual no hay recompensa ni castigo” (unicam esse vitam, post quam nec praemium nec poena).[13] Se declara que la religión organizada es un instrumento para engañar y manipular a las personas, y las autoridades seculares son denunciadas junto con los “magistrados” del pueblo, a quienes “despreciamos completamente”.[14] El matrimonio se considera sin sentido y la intimidad marital no es diferente del sexo extramarital.[15] Se expresa compasión por los “pobres campesinos y trabajadores”, de quienes supuestamente se aprovecharon vilmente los magistrados y los sacerdotes por igual. Las personas son convocadas a adoptar un nuevo credo, a saber, no creer en nada excepto lo que enseña la razón, y a vivir de acuerdo con una simple moral de conciencia, viviendo honestamente y sin dañar a nadie.[16] Se sabía que ya existía una secta de naturalistas que cultivaban esta fe natural universal y que había asumido el nombre de *Conscientiarii* u “hombres de conciencia”. De acuerdo con el autor del tratado, su movimiento ya había reunido a más de 700 simpatizantes tan sólo en Jena, y no tenía seguidores únicamente en París, Londres, Ámsterdam y Hamburgo, sino que había llegado hasta Kaliningrado, Copenhague, Estocolmo e incluso Roma.[17]

Atónito, el gobierno nombró una comisión de investigación. No obstante, poco más se descubrió de lo que ya se había revelado en los tratados. Su autor era Matthias Knutzen (1646-?), hijo de un organista de Holstein, quien había frecuentado varias universidades antes de Jena, entre las que destacaban las de Kaliningrado y Copenhague.[18] Cuando estudiaba teología con la perspectiva de seguir la carrera eclesiástica, se había alejado de la Iglesia luterana y luego del cristianismo en general, debido a las discrepancias de las Escrituras y a un desaire del *General-Superintendent* de la Iglesia danesa o “Papa danés”, como él lo llamaba. Expul-sado de Dinamarca, Knutzen había migrado a Jena. Aunque expresaban frustración personal y resentimiento social, sus tratados también eran claramente el producto de un intenso empeño

académico.[19] Knutzen ya había leído mucho y se había visto influido por varios libros prohibidos. Él mismo menciona en particular los escritos del espiritualista holandés del siglo XVI, David Joris y la *Praeadamitae* de La Peyrère.[20] También hay en sus textos ecos inconfundibles del *Bloemhof* de Koerbagh, aunque nada más lo vincula directamente con Spinoza.[21] A la corte ducal le preocupaba la evidencia sin ambigüedades proporcionada por sus tratados de que la nueva crítica a la Biblia y la filosofía radical podían ser fácilmente amalgamadas en una agenda revolucionaria radical.[22]

En Jena, no menos que en Leipzig o Heidelberg,[23] nadie dudaba de que el principal desafío intelectual y el texto más peligroso era el *Tratado teológico-político*. Uno de los profesores de Jena designado para investigar el asunto de Knutzen y autor de una reseña del mismo, Johannes Musaeus (1613-1681), en el mismo año de 1674 escribió una refutación al *Tratado* dedicada a la corte de Brunswick, en Wolffenbüttel. Durante mucho tiempo juzgado como el más agudo de los adversarios de Spinoza,[24] Musaeus coincidía con aquellos que pensaban que Alemania estaba enfrentando un peligro nuevo y mortal, una insurrección de "fanáticos" filosóficos que habían jurado poner el *Naturalismus* en el lugar de la fe sagrada de Cristo. Tanto la comunidad como el Estado estaban gravemente amenazados por el "gran motor de asedio de la filosofía irreligiosa" introducido por el *Tratado*, una forma de sedición que ataca la fe, socava la estabilidad social y pervierte la ley, dando lugar a la corrupción y subvirtiendo al Estado a través de la "libertad del pensamiento".[25]

Musaeus asegura que las filas de los incrédulos y las variedades de la irreligión son muchas. Pero, ¿quién le ha traído un caos mayor a la Iglesia y el Estado que este "impostor", el anónimo *Theologico-Politicus*? Su nombre, responde, es "Benedictus Spinosa, de la nación judía", pero un verdadero enemigo de "toda la religión".[26] Citando libremente el vituperado texto —y otorgándole en el proceso una mayor actualidad—, Musaeus muestra cómo Spinoza intenta socavar la creencia en las profecías y los "sucesos sobrenaturales" de las Escrituras, es decir, describiendo los milagros como meras *opera naturalia* cuyas causas eluden las mentes iletradas de los antiguos israelitas y otros que las atestiguaron.[27] En cuanto al llamado de Spinoza a una libertad irrestricta de pensamiento, nada podría ser más desastroso, pues esto implica que los socinianos y otros antitrinitarios, y todos aquellos que creen en cualquier cosa, deban ser tolerados.[28] Spinoza afirma que el "poder de la naturaleza es el poder del propio Dios", una tesis, observa Musaeus, no sólo teológica sino también políticamente catastrófica, pues la base misma del poder principesco, el sostenimiento de la religión y su sanción, la Iglesia, estaban en juego.[29] La función suprema del gobierno, declara Musaeus, no es, como sostiene Spinoza, impartir justicia y prevenir el mal comportamiento, induciendo por este

medio a los hombres a vivir pacíficamente unos con otros y a ser caritativos con los demás, sino más bien inculcar la reverencia hacia la religión, la virtud y la autoridad, y de esa manera sostener el orden social.[30] El rey de los reyes, afirma, instala a los príncipes para dirigir el Estado y defender la Iglesia, pues es la autoridad eclesiástica la que interpreta los decretos de Dios, en parte a través de la razón y en parte por medio de la Revelación, estipulando lo que es verdad y lo que es virtuoso. Decidir por sí mismo qué es verdad y cómo conducir su vida no es un derecho del individuo. Nada podría ser más perjudicial para la sociedad y la moral que la "libertas philosophandi" de Spinoza.

Durante las décadas de 1680 y 1690 tampoco disminuyó el torrente de denuncias contra Spinoza, sino que, por el contrario, se intensificó. Un tratado en el que se lamenta el crecimiento de la incredulidad en relación con los demonios, el poder satánico y la brujería, publicado en Wittenberg en 1694, denuncia enérgicamente las premisas filosóficas de los nuevos *Naturalisten*. Su autor, Nathanael Falck, ubica los orígenes del "nuevo ateísmo" en los "ateístas" italianos del Renacimiento, particularmente Vanini y Bodin (pese a la firme creencia de Bodin en la brujería).[31] Sus enseñanzas blasfemas, sostiene, comenzaron la "confusión" de Dios con el "orden de las cosas secundarias" de la naturaleza que desarrollaron y amplificaron Hobbes y Spinoza en tiempos más recientes. Pero fue especialmente este último, insiste citando pasajes de la *Ética*, quien proporcionó los argumentos que permitieron a los naturalistas alemanes avanzar en un esquema aparentemente racional para "confundir" a Dios con la naturaleza.[32] Fundamental para este naturalismo malévolo son las "monstruosas opiniones" de Spinoza concernientes a Satanás, los demonios y lo sobrenatural, y su perversa negación de la existencia de los espíritus, los fantasmas, los espectros y las apariciones.[33] El daño es incalculable, afirma, pues fue de Spinoza que Bekker aprendió sus perniciosas ideas sobre el poder satánico y demoniaco, mientras que, en su momento, fue Bekker el principal responsable en Alemania de propagar el ahora cada vez más de moda escepticismo respecto de Satanás y la brujería.[34]

El primer intento por compilar un registro más amplio del surgimiento de las ideas radicales en la Alta Ilustración alemana apareció en la primera década del nuevo siglo. En su *Systema novissarum controversarium* (1709), el profesor de Rostock Zacharius Grapius (1671-1713) lamenta el desmoronamiento de la creencia en la Providencia, la Creación, los milagros, la divinidad de Cristo y la Resurrección, así como en Satanás y el Pecado Original, y ve el desastre como un proceso acumulativo en el cual Spinoza en primer lugar, pero en segundo Hobbes, Wittichius, Burman, Bayle, La Peyrère, Limborch, Kuyper, Van Dale, Bekker, Beverland y Toland, han contribuido.[35] Desde la muerte de Spinoza, sus enseñanzas habían sido transmitidas especialmente por Stosch, Wachter y Leenhof,[36] mientras al mismo tiempo, en Alemania, Van Dale y Bekker eran los principales difusores responsables de arruinar la creencia de la gente en el poder del

Diablo, los demonios, la magia y la brujería.[37] Aún más insistente en la centralidad de Spinoza en el surgimiento de la incredulidad moderna fue el prominente académico y bibliófilo de Dresden, Valentin Ernst Loescher. Loescher estaba bien posicionado para investigar y afirmar los orígenes intelectuales del fenómeno que tanto lo atribulaba, pues poseía una biblioteca de más de 30 000 títulos.[38] En su *Praenotiones Theologicae* (Wittenberg, 1708), reimpreso cuatro veces a lo largo de 1752, le declara la guerra a toda la horda de naturalistas, ateístas, deístas, spinozistas, "anti-Scriptuarii" e "indeferentistas" que infestaban Alemania. Aquellos que principalmente habían dado forma a la nueva incredulidad, dice, eran Vanini, Bayle, Spinoza, Lahontan, Stosch, Locke, Toland, Velthuysen, Wolzogen, Van Dale, Bekker, Hobbes, Herbert de Cherbury y Wachter.[39] Si bien la lista es larga, Spinoza destaca como aquél que desempeñó un papel insuperable, pues ningún otro pensador podía igualar su significación en el proceso, ni siquiera Hobbes o Bayle.

A los ojos de Loescher, lo anterior se debía a la influencia formativa que tuvo Spinoza en subversivos más recientes, tales como el berlinés Friedrich Wilhelm Stosch, a quien llama un "discípulo" de Spinoza, Bekker —quien sigue a Spinoza en la lista de quienes convierten la filosofía en el único juez de las Escrituras— y Lahontan, cuyos *Nouveaux Voyages* (1702) fueron descaradamente spinozistas e influyeron mucho en Alemania.[40] Además, Loescher juzga que Spinoza es incomparablemente dañino y perjudical porque sólo él, entre todos los escritores modernos, proporciona un marco filosófico ostensiblemente coherente que amalgama el cuerpo y el alma e identifica la materia con el espíritu, atreviéndose a llamar "Dios" a la naturaleza y reuniendo de esta manera en un sistema integrado elementos que en el resto sólo se encuentran fragmentaria e incoherentemente unidos.[41] Es interesante notar que Loescher distingue con cuidado entre "panteísmo", al que describe como una forma de "fanatismo" religioso que no descarta la Divina Providencia o a un ser divino en algún sentido diferente del universo, y la identificación de Dios y el Universo que hace Spinoza, que es de manera estricta una posición filosófica inherentemente "ateísta".[42]

Sin embargo, el relato alemán completo del advenimiento del pensamiento radical fue compilado por el gran estudioso de Jena, y oponente del sistema Leibniziano-Wolffiano, Johann Franz Buddeus (1667-1729). *De Atheismo et Superstitione* (Jena, 1717), de Buddeus, publicado varias veces en latín, "ampliamente leído" en Francia así como en Alemania[43], y finalmente publicado también en alemán (Jena, 1723) y más tarde en francés bajo el título *Traité de l'athéisme et de la superstition* (Ámsterdam, 1740), es imponente, tanto en análisis como en alcance. El acercamiento de Buddeus al tema, tremendamente erudito, esbozado en varios de sus escritos anteriores, permeó a su vez otras varias interpretaciones del surgimiento de la filosofía irreligiosa en la Europa de principios de siglo, tales como la historia de la filosofía de Giambattista Capasso,

dedicada al rey portugués y publicada en Nápoles en 1728.[44] Buddeus también consideraba que la situación intelectual en Alemania y toda Europa era crítica, habiéndose desintegrado en gran medida la vieja *philosophia recepta*, el escolasticismo aristotélico, al menos en los países protestantes, mientras al mismo tiempo era terriblemente difícil idear un nuevo consenso estable y aceptable para la generalidad que reconciliara la religión con la Nueva Filosofía y que simultáneamente protegiera adecuadamente la autoridad, la tradición y la primacía de la teología. En consecuencia, el ateísmo, el deísmo, el naturalismo, el "fatalismo" y el "materialismo" proliferaban en todas partes, incluidas las cortes alemanas, la vida académica y las elites profesionales.

Spinoza, afirma Buddeus, "es considerado, con razón, como el líder y el maestro de los ateos de nuestro siglo"; él inequívocamente lo sitúa en el centro del escenario, describiéndolo como el principal enemigo del cristianismo.[45] Esto se debe a que sólo Spinoza, a diferencia de Hobbes y todos los que impulsaban las perniciosas tendencias intelectuales que socavaban la autoridad y la religión, empleaba la filosofía de una manera ostensiblemente sistemática para negar la Providencia, los milagros, la divinidad de Cristo, la resurrección y otros "misterios" fundamentales.[46] Aquí, Buddeus, influido por Bayle, va más allá que Loescher y Grapius al conectar históricamente a los pensadores ateístas y las diversas tendencias, demostrando el papel de Spinoza como la principal fuerza integradora en la evolución de la incredulidad moderna filosófica. Para Buddeus, Spinoza no sólo es un pensador individual, sino el vínculo eterno y universal, la intersección intelectual crucial que encarna, relaciona y vincula el materialismo griego antiguo, el confucianismo chino, la vertiente anticristiana del pensamiento renacentista italiano, el nocivo pirronismo de Bayle y el naturalismo moderno, ensamblándolos a todos en una gigantesca máquina de impiedad, irreverencia e insurrección.[47]

Buddeus reconoce que Spinoza había sido refutado con más frecuencia, insistencia y alcance que ningún otro pensador moderno. Incluso la más rudimentaria lista de sus adversarios debía incluir a Musaeus, Manvelt, Velthuysen, Blyenbergh, Kuyper, Bredenburg, Van Til, Witichius, Jaquelot, Bayle, Jensius, Petrus van Mastricht, Aubert de Versé, Melchior Leydekker, Henry More, Colerus, La Mothe, Jenichen, Rappolt, Huet, Le Vassor, Lamy, Yvon, Poiret, Jacob Thomasius y Christian Thomasius; pero además de estos combatientes principales había innumerables más.[48] Con todo, pese a sus esfuerzos, no sólo estaban las ideas de Spinoza colándose en todas partes, sino que la sociedad se encontraba cada vez más infestada por un movimiento clandestino intelectual de seguidores declarados y no declarados del spinozismo. Si bien Koerbagh, Cuffeler y Leenhof eran los tres agentes más insolentes más o menos abiertos del spinozismo en las letras europeas,[49] una amenaza aún mayor representaban esos insidiosos escritores como Bayle y Gaulincx, quienes hipócritamente declaraban ser leales cristianos que pretendían luchar contra el ateísmo, pero en realidad eran defensores sutiles de la irreligión y el

spinozismo.[50] Al igual que todos los comentaristas alemanes, Buddeus ve a Bekker como la voz más potente que socava la creencia en los es-píritus, los fantasmas, los ángeles, la brujería y Satanás, y cree que, al hacerlo, Bekker también está abriendo las compuertas al spinozismo.[51]

Se podría objetar que la preeminencia dada por Buddeus, Loescher y Grapius no sólo a Spinoza sino también a Bekker, Van Dale, Koerbagh, Cuffeler y las influencias holandesas en general en la generación de la Ilustración radical en Alemania se ve apenas reflejada en la historiografía alemana moderna, que con frecuencia afirma contundentemente la influencia de las ideas inglesas en el inicio del siglo XVIII. Esto es cierto, pero, al igual que muchas otras *idées fixes* historiográficas profundamente arraigadas, parece basarse más en las tradiciones de las preferencias culturales posteriores que en la sólida evidencia contemporánea. La frecuente insistencia en la influencia británica declarada en los libros alemanes de los siglos XIX y XX puede sin duda explicarse principalmente por el enorme impacto de la *Anglophilie* que conquistó la cultura alemana, como lo hizo en toda Europa, en las décadas de 1730 y 1740, reforzada tal vez por el sentimiento de que es más adecuado para una nación grande y poderosa el haberse visto decisivamente influida en una coyuntura tan crítica por otra nación grande y poderosa, en vez de por una vecindad tradicionalmente desdeñada (siendo republicana y calvinista), así como pequeña, como son los Países Bajos.

En cualquier caso, un análisis cuidadoso de las disputas académicas de principios del siglo XVIII concernientes al recrudecimiento del deísmo deja poco espacio para dudar de que la conciencia académica alemana de la Alta Ilustración refleja abrumadoramente el mismo énfasis que vimos en Buddeus, Loescher y Grapius. Antes de 1720, los deístas ingleses eran raramente debatidos en los tratados y las disputas académicos alemanes, y la principal preocupación eran predominante, si es que no invariablemente, los orígenes spinozistas del pensamiento radical. Además de varias series de debates en contra de Spinoza y el spinozismo que se dieron en Wittenberg y Jena, tales encuentros ocurrieron, entre otros lugares, en Marburgo (1696), Greifswald (1707), Kaliningrado (1707), Rostock (1709) y Tübingen (1710),[52] la última presidida por Johann Wolffgang Jaeger (1674-1720), el *General-Superintendens* luterano de Württemberg y rector de la Universidad de Tübingen. Nada es peor, sostenía, que la "plaga" del ateísmo "que derriba todas las cosas humanas y divinas", y nadie además del "arquitecto" de la incredulidad había ido tan lejos en sistematizar el ateísmo o había sido tan generalizadamente influyente como Spinoza. Jaeger describe el *Spinocismus* como la destilación última de las más fatales amenazas a la sociedad cristiana.[53] Al comentar el "famosissimus" *Tratado teológico-político*, el rector de Tübingen identifica como su argumento central la visión de que "Dios no puede actuar en contra de las Leyes de la Naturaleza, porque no puede actuar contra Su propia naturaleza".[54] De ahí que nunca ha

habido ni podrá haber milagros, que la profecía bíblica se levante a partir de imaginaciones hiperactivas y que la teología no sea el camino a la verdad sino que sólo sirva para inculcar la "piedad".[55] La filosofía se proclama como el único camino a la "verdad" y la "salvación" y por consiguiente hay una necesidad primordial de "libertas philosophandi" (libertad de filosofar).[56]

La filosofía de Spinoza era condenada de manera generalizada, pero también se percibía que se había propagado ampliamente en las cortes, las universidades y los ámbitos académicos; y lo que era igualmente atemorizante, apuntó Paul Theodor Carpov en 1740, era que también atraía a algunos iletrados.[57] Además, comenzando con Gottfried Arnold,[58] quien publicó su historia "imparcial" de la Iglesia y la "herejía" en 1700, había una tendencia en algunas regiones a adoptar un acercamiento a Spinoza menos estridentemente hostil, más respetuoso y más "matizado" que tuvo el efecto de alentar a muchas personas a leer y tratar de comprender sus escritos.[59] La verdad es que, a medida que evolucionaba la Alta Ilustración, aparecían nuevas influencias en la escena alemana y, desde finales de la década de 1720, el deísmo británico se volvió una fuerza cada vez más activa en la cultura alemana. Para la década de 1740, además, empezó a sentirse el impacto de *philosophes* franceses como Voltaire, La Mettrie y Diderot. Sin embargo, como hemos visto no sólo es imposible pasar por alto los vínculos entre estas nuevas olas de pensamiento radical y la ola original "holandesa", sino que permaneció la preocupación por las fuentes anteriores del pensamiento radical. Incluso tan tardíamente como en la década de 1750 era muy normal en el Báltico y en Alemania insistir, como lo expresó un profesor de Greifswald en 1752, en que en el mundo contemporáneo "Spinoza atheorum facile princeps" (Spinoza es, por mucho, el jefe de los ateístas).[60]

2. Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651-1708)

Aunque ningún otro pensador alemán antes del surgimiento del wolffismo disfrutó de la estatura de Leibniz, Tschirnhaus, junto con Christian Thomasius y, un poco más tarde, Buddeus, figuran entre los principales pensadores fundadores de la Ilustración alemana. También estuvo íntimamente conectado, más que ninguna otra celebridad intelectual prominente del día, con los círculos intelectuales, en especial los intelectuales radicales en Holanda.

Tschirnhaus arribó a los Países Bajos en 1668, a los 17 años de edad, ansioso por estudiar leyes y medicina en Leiden. Se quedó siete años y, si bien posteriormente sus visitas a Londres, París y más tarde Italia (en los años 1676-1679) también dejaron su marca, los Países Bajos aparentemente fueron siempre su verdadero hogar intelectual y espiritual. Después de dejar Holanda, se encontró con Boyle y Oldenburg en Londres, y

más tarde con Malebranche, Gallois, Borelli y otros eruditos italianos y franceses. No obstante, fue su amistad con Spinoza, amigo de Christian Huygens, y su vínculo con el círculo de Spinoza en Ámsterdam y La Haya lo que evidentemente formó sus más fructíferas y duraderas conexiones extranjeras. A lo largo de los años, Tschirnhaus renovó periódicamente sus amistades cimentadas en Holanda durante su primera estancia larga regresando por cortos periodos, principalmente a Ámsterdam, en 1679, 1682, 1685 y 1701.

Presentado a Spinoza por Van Gent y Schuller, en otoño de 1674, Tschirnhaus rápidamente se ganó su confianza y, a principios de 1675, al joven erudito le fue entregada una copia manuscrita de la *Ética*.[61] Las discusiones entre Tschirnhaus y Spinoza sobre el libre albedrío, la motivación humana, la leyes de Descartes del movimiento y otras cuestiones figuraban claramente entre las más estimulantes de la última fase de la vida de Spinoza.[62] El poderoso efecto que tuvieron sobre Tschirn- haus se hace evidente en su conducta durante sus viajes posteriores. En mayo de 1675 cruzó a Inglaterra y pasó el verano en Londres conferenciando con los Fellows of the Royal Society. En Inglaterra se volvió conocido en particular como un "gran algebraico".[63] Al mismo tiempo, permaneció en contacto con sus amigos holandeses y mantuvo relación epistolar con Schuller en Ámsterdam, a través de quien le hizo llegar varias preguntas muy agudas a Spinoza, entre las que destacan las relacionadas con su doctrina de los atributos. También abordó el tema de Spinoza y su filosofía, como muestran sus cartas, con Oldenburg y Boyle quienes, informa a su regreso a Holanda, "se han formado un admirable concepto de vuestra persona", mismo que confiaba en haber corregido, mostrando en su lugar "razones por las que se os estime y favorezca tanto a vos como a vuestro *Tratado teológico-político*".[64] En realidad, tanto Oldenburg, antes amigo pero ahora frío con Spinoza, como Boyle, quien detestaba sus ideas, estaban horrorizados con el *Tratado*. Pero aparentemente el aristócrata Tschirnhaus insistía tanto en defender a Spinoza que incluso Boyle se sintió obligado a bromear un poco con él sobre este punto. El joven noble erudito, en otras palabras, permaneció lo suficientemente leal a Spinoza como para arriesgarse a perjudicar su propia reputación en la República de las Letras.

En París nuevamente se mantuvo en contacto con Schuller. Siguiendo su recomendación y la de Spinoza, se volvió asiduo de Huygens, a quien le aseguró la alta estima de Spinoza por sus logros científicos. Esto ”le complació en gran medida —le reportó Schuller a Spinoza—; hasta tal punto que afirmó [Huygens] teneros gran aprecio y haber recibido de usted recientemente vuestro *Tratado teológico-político*".[65] Tschirnhaus, indican ésta y otras evidencias, debatía sobre Spinoza con otros hombres prominentes en París, al igual que lo había hecho en Londres y sin duda continuó haciéndolo después de dejar París en noviembre de 1676 para embarcarse a su viaje a Italia. En Roma y Florencia se encontró con destacados estudiosos como Steno y

Magliabecchi, quien ya había profundizado en el pensamiento de Spinoza y no necesitaba que le recordaran su impacto potencialmente amplio. Magliabecchi había recibido una carta de Graevius en Utrecht en julio de 1675, en donde éste le informaba el rumor de que estaba por salir un nuevo libro de Spinoza sobre "Dios y la mente" y que en los Países Bajos, desafortunadamente, "muchos jóvenes se habían visto influidos por sus pesti-lentes visiones", noticia que Magliabecchi rápidamente pasó a otros.[66] Sin duda, Tschirnhaus fue uno de los que tenían en mente Magliabecchi y Graevius, y está claro que Steno hizo todos los esfuerzos posibles por persuadir a Tschirnhaus, como lo hizo con otros, de abandonar su veneración por la filosofía mecanicista en general, y por Spinoza en particular, y abrazar el catolicismo. Tschirnhaus, aunque impresionado por su poderosa personalidad, no se sintió atraído por los argumentos de Steno.

A su regreso a Holanda en 1679, Tschirnhaus reanudó sus lazos con los amigos de Spinoza. En visitas posteriores a Ámsterdam, en 1682 y 1685, estuvo ocupado en preparar su obra más importante para su impresión, la *Medicina Mentis et Corporis* que había comenzado en Italia. Aunque inicialmente planeaba publicarla tanto en latín como en holandés, y hablaba tan bien como leía esas lenguas, había escrito la obra en alemán y le faltaba destreza para hacerlo en latín. Solicitó entonces la ayuda de Pieter van Gent, uno de sus amigos de Ámsterdam, un matemático que había conocido a Spinoza y que había sido parte del equipo editorial que preparó la *Opera posthuma* para su impresión. Se trataba de un experto latinista y también un spinozista convencido.[67] El libro fue publicado en latín en Ámsterdam por Jan Rieuwertsz el Joven, en 1686, con el nombre de Tschirnhaus indicado sólo con las iniciales a continuación de la dedicatoria. La versión en holandés fue preparada por otro amigo, Ameldonk Block, y también la sacó el menor de los Rieuwertsz al año siguiente.[68] La versión alemana, bajo el título *Die Curiöse Medecin*, apareció en Leipzig en 1688 y nuevamente en Lüneburg en 1708. Otras ediciones en latín aparecieron en 1695 y 1733.

Aunque Tschirnhaus no fue influido por Huygens y Boyle, se presenta en su *Medicina Mentis* como un apasionado seguidor del "incomparable" Descartes, a quien elogia profusamente.[69] A veces, la afirmación de Tschirnhaus de ser un cartesiano es tomada en gran medida en serio por los historiadores modernos de la filosofía.[70] Pero si bien aparentemente defiende el libre albedrío y rechaza la doctrina de la sustancia única, ninguna de estas posiciones puede considerarse como del todo sincera. Queda claro que desde la época en que escribió su primera carta a Spinoza, Tschirnhaus había discrepado con él en alguna medida en el primer punto, cuando declara que "tanto el que lo afirma [el libre arbitrio] como el que lo niega, dice la verdad a mi juicio, según su propio concepto de la Libertad".[71] Sin embargo, expresamente establece en esa carta: "afirmo [...] con usted [Spinoza] que en todas la cosas estamos determinados por alguna causa y que no tenemos de tal modo ningún libre arbitrio"; con todo, presumiblemente por

prudencia, en su libro expresa este punto de acuerdo en lo esencial con la formulación de Descartes.[72]

Además, en otros asuntos Tschirnhaus critica, o diverge de, Descartes y aquí con frecuencia se pone de manifiesto que en verdad está acercándose a la posición de Spinoza. Así, su teoría del conocimiento hace eco de los argumentos de Spinoza de que "así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí y de lo falso". Con esto quiere decir que lo que es matemáticamente correcto o geométricamente simétrico debe ser verdad y lo que es *non sequitur* en términos de lógica matemática debe ser falso.[73] De la misma forma, la teoría ética de Tschirnhaus se asemeja a la de Spinoza. Pues para Tschirnhaus, como para Spinoza, la filosofía es más que sólo la búsqueda del conocimiento y la sabiduría; es el camino sobre todo hacia la serenidad y la liberación personal, lo que Spinoza denomina "salvación".[74] Además, el concepto de Tschirnhaus del "bien" y el "mal" es exactamente análogo al argumento de Spinoza en su *Ética* IV, Proposición XVIII, de que el "bien" es lo que conserva y fortalece mi ser y el "mal" es lo que, por el contrario, lo daña o lo reduce, de modo que la virtud es entonces definida como el poder en el hombre de conservar su ser de acuerdo con los dictados de la razón o, como lo expresa Tschirnhaus, "virtus est potentia in homine ex legibus sanae rationis suam naturam conservandi" (la virtud es el poder en el hombre de conservar su naturaleza de acuerdo a las leyes de la razón justa).[75] Vivir virtuosamente, que se deriva de vivir de acuerdo con la razón, y manejar las pasiones genera una alegría que Tschirnhaus, al igual que Spinoza, considera "mucho mayor" que la que otorgan los "placeres sensuales".[76] Tschirnhaus define la ética en un estilo típicamente spinozista, como la persecución de la salud de la mente en paralelo con la salud del cuerpo. Por último, Tschirnhaus inequívocamente rechaza la noción del movimiento de Descartes, argumentando al igual que Spinoza y más tarde Toland que el movimiento es inherente a la materia.[77]

Cuando apareció su libro, Tschirnhaus estaba viviendo tranquilamente en la propiedad de su familia: Kieslingswalde, en Oberlausitz (Alta Lusacia) cerca de Görlitz, Sajonia del este. Disfrutaba de una creciente reputación como matemático, tanto local como en toda Alemania, era colaborador regular de *Acta Editorum* y un experto en procesos químicos y experimentos con hornos, espejos y lentes. Sin embargo, su tranquilidad pronto fue bruscamente sacudida. En 1688, Christian Thomasius lanzó su perturbadora nueva revista en alemán, la *Monatgespräche*, la que usó para familiarizar al público no lector de latín con los avances recientes en el mundo del conocimiento. En parte para desviar la desaprobación conservadora de sí mismo y de sus proyectos,[78] en el número de marzo Thomasius denuncia enérgicamente el crecimiento de la presencia de Spinoza en la cultura alemana, introduciendo por primera vez el término "Spinozismus" al idioma alemán. El primer blanco de su campaña fue la *Medicina Mentis*, que atribuía

sin ninguna duda a Tschirnhaus, y la declara un vehículo de spinozismo y materialismo disfrazados, al pretender ser una obra cristiana y cartesiana. En particular, Thomasius clasifica sin vacilar las teorías éticas y epistemológicas de Tschirnhaus y su concepción de “Dios” como spinozistas,[79] y llama la atención sobre las cartas escritas por y dirigidas a Tschirnhaus en la *Opera Posthuma* de Spinoza, en donde se revela que habían sido amigos.

Para un noble sajón prominente, el ser públicamente etiquetado de spinozista, epicúreo y materialista era tan injurioso como lo era para todos los demás. Tschirnhaus tenía pocas alternativas salvo contraatacar enérgicamente escribiendo una sólida defensa, la cual circuló en manuscrito entre colaboradores clave del *Acta Editorum*. No niega haber sido influido en algunos puntos por “ese filósofo”, pero insiste en que la cuestión crucial era si había adoptado algo incompatible con la religión revelada y fustiga a su atacante llamándolo un “autor obscurisissimus et confusissimus” impulsado por el afán de propagar la calumnia por pura maldad.[80] Habiendo obtenido un ejemplar, Thomasius raudamente publicó el texto en su revista y respondió repitiendo sus alegatos.[81] La analogía con las teorías éticas y epistemológicas de Spinoza era indiscutible. Pero en esta batalla mucho dependía de que Thomasius fuera capaz de argumentar su acusación en relación con la concepción de Tschirnhaus de Dios. Tschirnhaus escrupulosamente había evitado exponer la doctrina de Spinoza de la sustancia única y la identificación de Dios con la naturaleza en su libro. Pero había bases para dudar de la sinceridad de su desaprobación e inferir (como él prácticamente admitió ante Leibniz en una carta de abril de 1677) que en realidad aceptaba la concepción spinozista de Dios como única sustancia que abarcaba toda la realidad.[82]

El estatus social de Tschirnhaus y su alta posición en la corte sajona, en Dresden, ayudó a rescatarlo de una situación potencialmente desagradable. La disputa pública molestó a las autoridades electorales y, más temprano que tarde, se le ordenó a Thomasius que cesara sus ataques y se disculpara. La acción era inevitable, y algunas tibias palabras de reconciliación aparecieron cumplidamente en el *Monatgespräche* de enero de 1689. No obstante, las relaciones entre los dos *érudits* se habían roto de manera irremediable y la acusación de “spinozista” continuó echando sombra sobre el resto de la vida y la carrera de Tschirnhaus. Sin duda, el enfrentamiento con Thomasius lo volvió más cauto de lo que previamente había sido. Sin embargo, parece claro que en su último año continuó reverenciando a Spinoza y defendiendo su legado y su memoria, como lo había hecho desde 1674. Una conmovedora experiencia en el inicio de la carrera de Christian Wolff fue un largo encuentro con Tschirnhaus en 1705. Wolff más tarde recuerda que cuando discutieron a Spinoza, Tschirnhaus sostenía que él en realidad no había hecho una equivalencia entre Dios y la naturaleza, como la mayoría de la gente suponía, sino que había defendido a Dios más convincentemente que Descartes.[83]

Un hombre un poco mayor que Tschirnhaus, pero que entró considerablemente más tarde a la esfera pública, fue Friedrich Wilhelm Stosch, autor de la destacada publicación clandestina naturalista producida en Alemania antes de 1700 y el primero en usar expresamente términos y conceptos spinozistas de manera positiva.[84] Hijo de un predicador de la corte berlinesa, Bartholomeus Stosch —una figura connotada por su defensa de la tolerancia y en especial de la reconciliación entre los luteranos y los calvinistas (y sospechoso ante algunos de tener simpatías socinianas)—,[85] Friedrich fue criado en un medio cortesano y calvinista liberal. Después de estudiar en Francfort del Oder, se embarcó en un viaje de estudios en el extranjero: Provincias Unidas, Francia e Italia. Posteriormente, entró al servicio del Gran Elector como secretario de la Corte de Berlín, pero abandonó su carrera debido a su mala salud, después de apenas una década, en 1686. De ahí en adelante, se dedicó a los estudios. Además de su erudición considerable y competencia en latín, el único otro detalle relevante que se conoce de su vida anterior al escándalo que estalló en 1692 son sus vínculos con los círculos socinianos y en especial con el escritor antitrinitario, Johann Preuss.[86]

Su único libro, la *Concordia Rationis et Fidei*, apareció clandestinamente en 1692, con "Ámsterdam" en la portada, pero más tarde se descubrió, a partir de su tipografía, que, como varios otros escritos socinianos, había sido impreso en realidad en el pueblo de Brandeburgo, Guben an der Neisse, cerca de Francfort del Oder.[87] Aunque entonces, y también más tarde, hubo intentos de clasificarlo como un producto nativo y sociniano, el radicalismo de Stosch es esencialmente filosófico y no local. Refiriéndose a la *Ética*, así como al *Tratado teológico-político*, Stosch identifica contundentemente a Dios con la naturaleza, y sostiene que "Deus est unica et sola substantia" (Dios es la única y sola sustancia).[88] Nunca se apoya en la Biblia y niega categóricamente la inmortalidad del alma, punto que lo distingue con claridad de los socinianos. Rechaza la dualidad de Descartes de "mente" y "extensión" como "absurda e inútil" y niega que el alma sea separable del cuerpo.[89]

Citando a Bekker y Geunlicx, proclama que el Diablo no es otra cosa que la disminución de la vida o la conducta dañina mientras que, al igual que Spinoza (y el no mencionado Tschirnhaus), proclama que el "bien" y el "mal" son términos meramente relativos que designan lo que fortalece y conserva la vida: "nihil enim absolute et per se bonum vel malum est, sed respective quatenus res alteri utilis vel noxia est" (nada es absolutamente bueno o malo en sí mismo, sino sólo en tanto es útil o perjudicial para otra cosa, respectivamente).[90] Ángeles y demonios eran productos de la imaginación.[91] Igualmente aborrecible para la opinión contemporánea era que Stosch repudiara los

conceptos de Infierno y retribución divina para el mal comportamiento. Las verdades emanadas de la razón, la "luz de la naturaleza" y la Revelación "nunca pueden contradecirse entre sí", sostiene Stosch y agrega que, dado que la Revelación es frecuentemente oscura, debe ser interpretada a la luz de la razón, refiriendo al lector a Spinoza, Le Clerc, Malebranche, La Peyrère y Hobbes.[92] Adán no fue el primer hombre, afirma haciendo eco de La Peyrère, y la "historia de la Creación como se cuenta en el Libro del Génesis está llena de oscuridad y contradicciones".[93]

Se ha argumentado recientemente, una vez más, que el hecho de que Stosch conociera y citara a Spinoza no significa que sus inspiraciones y motivaciones no fueran básicamente socinianas y locales.[94] Con todo, fuera de una o dos frases, el tono de los escritos de Stosch es predominantemente no teológico y su acercamiento a las Escrituras, el alma, el papel de Cristo simplemente chocan con una visión auténticamente sociniana. La verdad es que Stosch negaba llanamente la doctrina de la Trinidad y la divinidad de Cristo y declaraba que sólo era un hombre como cualquier otro. En sí, ésta podría ser una visión sociniana, pero Stosch también afirma que Cristo no enseñó nada que no se ajustara a los dictados de la razón natural porque este "profeta" quería que los hombres "fueran justos y felices por medio de las leyes", y ofrecía como autoridad para validar esta afirmación el prefacio de Jaris Jelles a la *Opera Posthuma* de Spinoza, evidencia segura de spinozismo, no de socinianismo.[95] La filosofía y no la teología revela el camino a la "salvación", proclama Stosch, y la "meta de la filosofía es una vida de felicidad" (finis philosophiae est vita beata), un sentimiento impresionantemente spinozista cuando se lo vincula con el argumento de Stosch de que el alma humana "comienza y termina, y crece y decae, junto con el cuerpo".[96] Su concepción del cuerpo humano es estrictamente mecanicista y está moldeada principalmente por las concepciones del cartesiano holandés-alemán, Theodore Craanen.[97] El hombre virtuoso, para Stosch, es alguien que es "guiado por la razón", el pecado es en esencia "ignorancia" de Dios, la sociedad y las cosas naturales.[98]

De este incisivo texto de 156 páginas sólo se imprimieron 100 ejemplares y, de acuerdo con su testimonio posterior, nunca fue pensado para su venta o una circulación generalizada.[99] Sin embargo, contra los deseos de Stosch, las copias salieron a la superficie en las librerías de Francfort del Oder a finales de 1693 y provocaron una protesta inmediata.[100] La corte electoral reaccionó enérgicamente incautando los ejemplares y lanzando una investigación oficial que se ramificó desde los pueblos de Oder hasta Ámsterdam. Sin embargo, pronto se dieron cuenta de que la publicación no se originó en Holanda sino en Brandeburgo.[101] El impresor fue encarcelado y Stosch fue perseguido, arrestado y encarcelado. El 9 de enero de 1694, el libro fue condenado en nombre del Elector desde todos los púlpitos de las iglesias en Berlín y se decretó la

entrega inmediata de los ejemplares ya en circulación bajo amenaza de severos castigos.[102] La mayoría de los ejemplares fueron aparentemente incautados o entregados y después quemados.[103]

Con Stosch encarcelado, el Elector nombró una comisión mixta de juristas y teólogos calvinistas y luteranos, entre ellos a Samuel Pufendorf y Philipp Jacob Spener, para examinar el asunto.[104] El testimonio del prisionero fue registrado junto con otra extensa evidencia que incluye una detallada refutación suministrada por la facultad de teología de Francfort del Oder. Tanto la investigación del tribunal como la facultad apuntaron fundamentalmente a los supuestos errores teológicos de Stosch, con miras a vincularlo con la corriente clandestina de la influencia sociniana reprimida manifiesta en Brandeburgo. Es verdad que no se hizo ningún intento por asociar a Stosch con el spinozismo o con cualquier otra corriente filosófica.[105] El detenido fue acusado de seis doctrinas herejes: las primeras cinco fueron haber negado la divinidad de Cristo y la Trinidad, la autoría divina de las Escrituras, el Juicio Final y el Infierno, la existencia de ángeles y demonios, así como del Pecado Original; la sexta se derivaba de su identificación de Dios con la naturaleza.[106]

Los registros oficiales del juicio concernían principalmente a las herejías teológicas y hacían escasa referencia a la filosofía, pese al hecho de que Pudfendorf y otros miembros del tribunal sin duda ya estaban familiarizados con el pensamiento de Spinoza. En forma similar, la abjuración formal de Stosch de sus puntos de vista heterodoxos publicados en Berlín el 17 de marzo de 1694 se refiere sólo a las ofensas teológicas.[107] Estos hechos se habían alegado para apoyar el argumento de que el spinozismo como tal no se percibía como un problema grande en el norte de Alemania en su momento.[108] Pero, supuestamente, este rígido planteamiento teológico no fue adoptado debido a que las autoridades electorales no estuvieran preocupadas por las nuevas tendencias en la filosofía —por el contrario, tal conclusión se opondría a mucha evidencia del contexto—, sino porque los procedimientos eclesiásticos y legales ya probados y experimentados para suprimir el socinianismo estaban a la mano, y era más fácil y pertinente acusar a Stosch por este camino que por spinozista. De ser correcto, esto implicaría que la tendencia antisociniana fuertemente teológica de los registros de los juicios es más indicativa de los métodos prevalecientes de supresión en Brandeburgo en ese periodo que el carácter del pensamiento de Stosch. Un indicio de que ésta era una estrategia consciente es la curiosa distinción introducida por la facultad de teología de Francfort —para eludir el incómodo hecho de que Stosch no era en un sentido auténtico un sociniano— entre los socinianos "nuevos" y los "viejos".[109] La realidad de la situación fue apropiadamente expresada por su amigo y antiguo sociniano, Johann Preuss, cuando se le pidió que comentara el texto de Stosch. Preuss negó categóricamente que hubiera nada "Socinianisch" en el libro.

Pese a su propósito declarado de reconciliar la razón y la fe, en realidad Stosch abolió la fe y la reemplazó exclusivamente por la razón filosófica, identificando la filosofía como la verdad y el único camino para la "salvación". Si Stosch emplea términos de las Escrituras y la teología, exhorta Preuss, esto es sólo para confundir a los verdaderos cristianos, precisamente "como Spinoza y sus progenitores y discípulos".[110]

En cualquier caso, si los procedimientos oficiales ignoraron el spinozismo de Stosch, los comentaristas posteriores sobre los inicios del pensamiento radical en Alemania obviamente no lo hicieron. Comenzando por Staalkopf y Loescher en la década siguiente, se volvió normal designar a Stosch como un "discipulus" de Spinoza, quien representaba la vertiente radical del pensamiento que emanaba de Holanda.[111] Buddeus correctamente insiste en que la característica central del libro de Stosch es su spinozismo, como es evidente a partir de su definición de Dios como la única "sustancia", con su inevitable concomitante de que Dios no tiene libertad, sino que sólo actúa desde la necesidad.[112]

Uno podría deducir, dada la escasez de ejemplares impresos, la destrucción de la mayoría de éstos y el escrutinio de su posición filosófica a partir de los procedimientos oficiales, que las ideas de Stosch fueron efectivamente neutralizadas y contribuyeron poco a la propagación del pensamiento radical en Alemania. Sin embargo, mientras que el libro en sí nunca fue reimpreso y permaneció prácticamente inaccesible, no pasó al olvido. Por el contrario, es destacable que Stosch y sus ideas se volvieron un tema favorito de los círculos eruditos alemanes, mientras que la extrema rareza y notoriedad del libro ayudaron a hacer de éste uno de los más conocidos y buscados entre las curiosidades bibliográficas del nuevo siglo.[113] El *Monatliche Unterredungen* de Tentzel, escrito en lengua alemana, discute el escándalo del "nuevo libro ateísta que ha impreso el secretario en Berlín, Stoschius", en la primavera de 1694, haciendo notar que todo *érudit* de cualquier posición tenía algo que decir sobre él. Conocedores de la literatura clandestina viajaron extraordinarias distancias para conseguir un ejemplar, se sabe que el príncipe Eugenio de Saboya ofreció sumas inéditas de dinero.[114] Por otra parte, el burgomaestre von Uffenbach de Francfort recibió el ofrecimiento de una copia manuscrita en mayo de 1725, para llenar un hueco manifiesto en su inigualable colección, pero la rechazó, manteniéndose inflexible en que él debía tener una copia auténtica de la edición de 1692.[115] Finalmente pudo obtener su precioso ejemplar de un pariente del fallecido autor gracias a los esfuerzos del erudito hugonote residente en Berlín, Charles Étienne Jordan. No obstante, para los coleccionistas menos discriminatorios o menos ricos las versiones manuscritas llenaban el hueco y circulaban con no poca frecuencia también fuera de los confines de Alemania. El barón Thott, en Copenhague, por ejemplo, adquirió no menos que tres copias manuscritas.[116] La copia manuscrita de la Biblioteca Palatina, en Parma, tiene una inscripción que muestra que el bibliotecario, Paciaudi,

quien reconstruyó las colecciones allí a mediados el siglo XVIII, lo compró en persona mientras estaba de visita en Leipzig.[117]

Además, esbozos del sistema de Stosch, que a veces contenían citas textuales de proposiciones clave de su texto, eran ofrecidas por diversos bibliógrafos, lexicógrafos e historiadores de la filosofía alemanes de principios del siglo XVIII, entre ellos Staalkopf, Loescher, Grapius, Buddeus, Lange, Reimann, Trinius, Zedler, Lilienthal y Brucker. Incluso, en la atmósfera intelectual más libre prevaleciente en Prusia luego del ascenso de Federico *el Grande*, en 1740, fue posible dar conferencias públicas sobre el asunto Stosch. Así, el rector del Gymnasium de Berlín, Georg Gottfried Küster, impartió una conferencia sobre Stosch y su libro el 21 de enero de 1743, y si bien se contuvo de exponer la visión de Stosch en detalle, en la posterior versión impresa de su texto amablemente proporciona a los lectores referencias precisas de aquellos libros que discuten sus ideas.[118]

4. Spinoza y la Cábala: Wachter y Spaeth

Un rasgo curioso de la penetración inicial del spinozismo en Alemania fue su vinculación con una discusión del misticismo tradicional judío o cábala, en par-ticular debido a las actividades de un destacado deísta, Johann Georg Wachter (1673-1757). Nacido en Memmingen, en donde su padre ejercía como médico civil, Wachter descendía de una larga línea de predicadores luteranos y comenzó su carrera académica a los 16 años, en 1689, estudiando teología con Jaeger en Tübingen.[119] Después de estudiar en Leipzig, Halle, Berlín y Francfort del Oder, se embarcó en lo que resultó ser el encuentro cultural más formativo de su vida, su viaje de estudios por Holanda en 1698-1699.[120]

En Ámsterdam, Wachter descubrió y comenzó a explorar las tradiciones del misticismo judío al tiempo que entraba en un tenso y complicado diálogo con un extraño compatriota de nombre Johann Meter Spaeth (alias Moses Germanus, *ca*. 1644-1701), un católico austriaco o suabo que, habiéndose convertido primero al catolicismo, más tarde dio un giro hacia los socinianos y luego hacia los cuáqueros. Después de esto, contempló someterse al catolicismo por tercera vez, pero fue disuadido en Francfort por el líder pietista Spener.[121] Spener decididamente lo desvió de Roma pero encontró, para su consternación, que en vez de regresar al luteranismo, Spaeth abandonó el cristianismo en su conjunto. Poco después, Wachter apareció en escena en 1697, migró a Ámsterdam y se convirtió al judaísmo. En 1656 entró a la congregación de judíos portugueses de la que había sido expulsado Spinoza, con el nombre “Moses Germanus”.

Tanto en la conversación como en un tratado en latín recientemente publicado, Spaeth abjura del Nuevo Testamento, al que llama un “figmentum und pigmentum”, y

también del camino de la filosofía, repudiando expresamente a Spinoza.[122] Sin embargo, a medida que su diálogo se desenvolvía, Wachter se fue convenciendo de que Spaeth en realidad apoyaba vertientes de la cábala que en su opinión se asemejaban mucho al núcleo del pensamiento de Spinoza. Después de varias conferencias con Spaeth en las que este último repite sus objeciones al cristianismo y al spinozismo, Wachter expone sus encuentros en un libro que publicó bajo el título *Der Spinozismus in Jüdenthumb* (Ámsterdam, 1699). El propósito de Wachter era demoler a Spaeth y su defensa del judaísmo equiparándola con la cábala y la cábala con el spinozismo, para mostrar que el judaísmo en sí era spinozista y en consecuencia, ateísta.

El libro de Wachter resultó extraordinariamente influyente y fijó de forma permanente en muchas mentes una imagen de Spaeth como el perverso antagonista del cristianismo que equipara la Encarnación de Cristo y la Resurrección con las fábulas de Ovidio y se revela a sí mismo como un ferviente cabalista y spinozista.[123] Leibniz, en su *Teodicea*, repite los argumentos de Wachter de que Spaeth "aceptó los principios de Spinoza y creía que éste había renovado la antigua Kábala de los hebreos"[124] y agrega que Wachter efectivamente refuta a Spaeth y concuerda con él en que los principios fundamentales de Spinoza son los de la cábala.[125] También más allá de Alemania la tesis de Wachter fue tomada con no poco entusiasmo. Basnage, en su ampliamente influyente *Histoire des Juifs* (1706), reitera la tesis de Wachter, mientras que, en 1713, Álvarez de Toledo, en lo que posiblemente fue la primera discusión impresa sobre spinozismo en España, haciendo eco de Basnage, en forma similar afirma el "gran paralelismo entre esta visión cabalista y el Espinosismo".[126]

La mayoría de los lectores interpretaron el *Spinozismus* de Wachter como un enérgico ataque a Spaeth, el judaísmo, la cábala y el spinozismo, y lo aplaudieron calurosamente. Mas, incluso entonces, algunos detectaron un claro elemento perturbador en el intrincado argumento de Wachter, pues éste declara que el descubrimiento de Dios por parte de la humanidad se originó no con los judíos, sino que, siguiendo la "luz de la razón", con los gentiles, y en muchos contextos diferentes, siendo el concepto de Dios absolutamente racional e innato en la naturaleza humana. Más adelante se manifestó que Wachter de hecho argumentaba desde una posición deísta y naturalista y estaba considerando, implícitamente, que la Revelación era superflua. Además, mientras las polémicas tradicionales cristianas antijudías se burlan de la literatura rabínica y el Talmud, pero no del Antiguo Testamento (que es parte de la Biblia cristiana), Wachter también desprecia a Moisés y la Biblia hebrea, sugiriendo incluso que la mayor parte de "su Torah es un código egipcio pagano".[127]

Wachter niega que los judíos sean un pueblo elegido por Dios para recibir su Revelación. "La gracia universal de Dios —afirma— no se limita a una rama de la humanidad."[128] De hecho, es "completamente falso que Dios se haya revelado sólo a los

judíos y que uno no pueda conocerlo a través de la luz de la razón".[129] Es la razón, insiste, la que "desde el comienzo del mundo ha llamado a los hombres a Dios y la que aún los llama".[130] Ensalzando el poder de la "religión natural", Wachter sostiene que "la teología judía no es más antigua que Moisés, mientras que la teología pagana [de un Dios] es tan vieja como la razón humana".[131] De la misma manera que Toland unos años antes en su *Origines Judicae*, Wachter ridiculiza la *Demonstratio Evangelica* de Huet, una obra realizada para combatir la incredulidad, el naturalismo y el spinozismo por medio de demostrar la centralidad de Moisés, el antiguo judaísmo y la narrativa bíblica en la evolución espiritual del hombre. Sólo los judíos, se burla Wachter, tienen alguna razón para estar agradecidos con el obispo Huet.[132] En realidad, no fueron los gentiles quienes siguieron a los judíos en adoptar un entendimiento verdadero de Dios, sino los judíos quienes, con su cábala, pervirtieron lo que la razón y la religión natural les enseña a todos los hombres, amontonando los "errores" de Platón, Plotino, Pitágoras, Parménides y "muchos otros", hasta que finalmente llegaron a la infame blasfemia de que "el mundo es Dios".[133]

Spaeth, argumenta Wachter, simplemente había reformulado lo que los escritores cabalísticos judíos como Isaac Luria y el sefardí errante, Abraham Cohen Herrera (*ca.* 1570-1635), en su principal obra, la *Puerta del Cielo*, habían hecho décadas antes, a saber, vestir la cábala de Luria con la terminología de la filosofía occidental, especialmente del neoplatonismo.[134] Pervirtiendo las ideas griegas, dice Wachter, los judíos construyeron su depravada noción cabalista de Dios alrededor de su identificación de Dios y el mundo, precisamente la concepción central de la filosofía de Spinoza. Spaeth, en efecto, había ido más allá que Herrera al declarar que Dios y el universo constituían una y la misma sustancia, aunque sin ir tan lejos como Spinoza, quien retiene sólo los fundamentos, desnudándolos de todo el edificio superior de las categorías y el vocabulario cabalístico y reformulando la cábala en una filosofía aparentemente convincente pero en realidad incoherente.[135] Por el contrario, sostiene Wachter, la razón demuestra la existencia de un Dios independiente y por encima del mundo visible.[136]

Wachter proporciona extensas citas de la *Ética*, tanto en latín como en alemán, poniendo a disposición del público proposiciones hasta entonces nunca formuladas en lengua vernácula. Aunque considerada una denuncia de Spinoza,[137] la tercera parte del *Spinozismus* de Wachter, de 77 páginas, era al mismo tiempo una de las más completas y rotundas exposiciones de la filosofía de Spinoza sobre Dios, el hombre y la sustancia disponibles en alemán, y estaba destinada a aumentar su propagación. Wachter concluye reafirmando que la *Natura Naturans* y la *Natura Naturata* de Spinoza son una misma sustancia bajo diferentes disfraces y que precisamente aquí yace el *Spinozismus* en el judaísmo en general y en Spaeth en particular.[138] La visión cabalística-spinozista de Dios

significa que no existe la religión ni la moral en el sentido convencionalmente aceptado y que el pecado no tiene sentido. Esto implica que Dios es el autor del mal, que las guerras son conflictos que Dios incita en contra de Sí mismo, y la vileza, la ira y las agresiones entre los hombres son todas manifestaciones de odio de Dios hacia Sí mismo.[139]

La mayoría de los lectores recibieron con agrado las poderosas denuncias de Wachter de que el judaísmo, la cábala, el spinozismo y Spaeth son perniciosos y ateístas. Con todo, su supresión de la Revelación por la razón, la denigración del Antiguo Testamento y la vinculación de Spinoza con Luria, Cohen Herrera y Spaeth, todos ellos supuestamente simpatizantes del protospinozismo, levantaron en algunas zonas no sólo intranquilidad sino también sospechas respecto de las verdaderas intenciones de Wachter.[140] Sin duda, los comentarios posteriores en la literatura filosófica alemana del siglo XVIII están teñidos del conocimiento de que Wachter después desempeñó un asombroso cambio de actitud y se proclamó spinozista.[141] Era imposible dudar de que los gérmenes del posterior spinozismo de Wachter no eran ya discernibles en 1699. Reimannn más tarde señala sardónicamente que el *Spinozismus* de Wachter debería haberse titulado *Der Spinozismus in Moses Germani Judenthum und J. G. Wachteri Christenthum*.[142]

Además, inmediatamente después de la aparición del libro de Wachter, unos pocos académicos luteranos ortodoxos se sintieron lo bastante preocupados como para intervenir en defensa no sólo de los hebreos bíblicos, sino de la cábala tradicional, subrayando la considerable diferencia entre la cábala tradicional y las innovaciones introducidas por Luria y Cohen Herrera. Buddeus, entonces todavía en Halle, discute las declaraciones de Wachter en su *Defensio Cabalae Ebraeorum* (1700) e *Introductio ad Historiam Philosophiae Ebraeorum* (1702), insistiendo en que el concepto de Cohen Herrera de la emanación de todas las cosas de Dios como la única fuente del ser era un proceso estrictamente espiritual, muy diferente de lo que él llama el burdo materialismo ateísta de Spinoza.[143]

Para sorpresa de Leibniz, quien siguió todo esto con mucha atención, empezaron a circular informes durante 1701 de que Wachter estaba ahora virando hacia las concepciones de Spaeth en materia de religión, cábala y spinozismo.[144] Mantenido a flote por el éxito de su libro y respaldado inicialmente por uno de los principales asesores del Elector, Paul von Fuchs, Wachter había entrado como candidato para el puesto vacante en filosofía en la universidad prusiana de Duisburg (todavía predominantemente cartesiana). Sin embargo, para 1702, los rumores que señalaban que estaba defendiendo en privado a Spaeth, la cábala de Luria y el spinozismo habían malogrado su candidatura a Duisburg y su reputación académica. Privado de toda perspectiva de carrera académica, Wachter se estableció en Berlín y, de ahí en más, pasó su tiempo resguardado en la "excelente biblioteca" del rey de Prusia.[145] Se ganaba la vida como investigador

asalariado y latinista de la biblioteca.

Aun así, Wachter se negaba a desviarse de su camino intelectual. Fundiendo sus ideas sobre la cábala, el spinozismo y la religión revelada, escribió una obra corta titulada *Elucidarius Cabalisticus*, en 1702, que fue publicada más tarde, en 1706. Para preparar las bases para esta reevaluación de la cábala y el spinozismo, publicó primero una obra menos provocadora de 44 páginas: *Origines Juris Naturalis* (Berlín, 1704), sobre las motivaciones del hombre, los orígenes del Estado y la naturaleza del poder político, que en gran medida descansa, aunque silenciosa e inadvertidamente, en las partes menos discutibles del análisis de Spinoza sobre la sociedad y el hombre. Este tratado contiene numerosas citas textuales no reconocidas tanto de la *Ética* como especialmente del entonces menos estudiado *Tratado Político*.[146]

El *Elucidarius Cabalisticus*, que apareció con el nombre de Wachter en la portada, provocó una protesta generalizada. Desde 1706, observó Reinmann más tarde, Alemania reunía defensores de Spinoza menos abiertos que "Wachter, quien tanto en sus obras publicadas como en las no publicadas es abiertamente spinozista".[147] Habiendo denunciado la cábala, el judaísmo y el spinozismo en 1699, Wachter ahora audazmente revertía la misma tesis que tan enérgicamente había propuesto, elogiando la cábala como una tradición venerable y antigua que merecía el mayor respeto, pero que de ninguna manera debía equipararse con el Spinozismo, el cual, declaraba ahora, contrario a la suposición común, no es "ateísta".[148] Cómo podía Wachter al mismo tiempo conceder que Spinoza niega la Resurrección de Cristo y, no obstante, declarar que reconoce el cristianismo como una religión revelada divinamente, confiesa Leibniz, estaba más allá de su entendimiento.[149]

Wachter sostiene que la "religión natural" y la verdad filosófica son virtualmente idénticas y se remontan en la conciencia del hombre a los tiempos más lejanos. Sin embargo, debido a las circunstancias históricas, ambos habían sido cultivados en secreto durante mucho tiempo, ocultos de las miradas generales. Esto se debía a que la religión natural y la verdad filosófica sobrepasaban el entendimiento de la mayoría de los hombres, por lo que los "sacerdotes y profetas" encontraban que sólo ellos podían llevar a la gente común al conocimiento de Dios y la moral explotando su credulidad y candidez, y llenando sus mentes con suposiciones salvajes, "revelaciones" y milagros inventados. Los primeros cristianos, argumenta, tomaron prestado su conocimiento de la verdad de los judíos, cuyos estudiosos habían imbuido a su cábala de las enseñanzas de la religión natural, las cuales, no obstante, debían permanecer ocultas bajo la ofuscadora veneración del dogma sacerdotal y la religión oficial.

Siglos más tarde, los cabalistas cristianos, tales como Pico Della Mirandola y Reuchlin, comenzaron a descifrar la verdad contenida en la cábala. Este proceso de recuperar la verdad culmina en Spinoza, quien, de acuerdo con Wachter, meramente

descubre, depura y restablece en toda su majestuosidad filosófica los principios fundamentales de la cábala y la religión natural, reconociendo la "divinidad de Cristo y la autenticidad de la religión cristiana universal".[150] Previamente, asegura Wachter, con un saludo a Buddeus, había estado equivocado al condenar la cábala como "ateísta" y antagónica del cristianismo.[151] Durante sus conferencias con Spaeth, todavía estaba cegado por el poder del "prejuicio popular", pero aun así había estado en lo correcto respecto de las afinidades básicas entre la cábala y el spinozismo.[152] En su nueva obra, Wachter cita textualmente y se explaya sobre más de 20 proposiciones y demostraciones de la *Ética* de Spinoza y su correspondencia. Al afirmar, por ejemplo, que la *substantia cogitans* (la sustancia del pensamiento) y la *substantia extensa* (sustancia extendida) "son una y la misma cosa", se refiere a la *Ética*, Parte II, Proposición VII: "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas", y apunta la explicación de Spinoza de que esta verdad "parecen haberl[a] visto como a través de una niebla algunos hebreos, y son los que sienten que Dios, el entendimiento de Dios [*i.e.* el pensamiento] y las cosas por Él entendidas son uno y lo mismo".[153]

Finalmente, Wachter señala que el "sabio y prudente" Elector Kart Ludwig del Palatinado invitó a Spinoza a enseñar en Heidelberg, prometiéndole una irrestricta "libertad de filosofar", lo que difícilmente sería concebible si Spinoza realmente hubiera sido un ateísta opuesto al cristianismo.[154] Aquí otra vez, Wachter diferencia entre la "verdad" auténtica que es inevitablemente recóndita, sublime y desdeñada por el pueblo ordinario y las Iglesias, y la vasta masa de falsas doctrinas consideradas verdad por el pueblo, la Iglesia y el Estado. Al proyectar hacia atrás, a los tiempos antiguos, el doloroso dilema en el que él y los colegas defensores del pensamiento radical se encontraban, su necesidad de ocultar sus verdaderas posiciones de los guardianes sociales de la doctrina y la moral, Wachter había acudido al ingenioso medio de equiparar el spinozismo con la "religión verdadera" —esto es, el verdadero cristianismo y el "verdadero judaísmo" (que eran fundamentalmente lo mismo)— construyendo por este medio un frente común que abarcaba a todos aquellos que clandestinamente habían buscado la verdad a lo largo del milenio de frente a la poderosa hegemonía de lo que se creía comúnmente, tan intolerante e imperdonable como falaz y falso.

Tal fue la protesta en contra del *Elucidarius*, que a Wachter le quedó claro que estaba arriesgando su empleo y su seguridad. En consecuencia, durante el resto de su carrera escrupulosamente se abstuvo de volver a publicar nada de este tipo. Pero continuó investigando incansablemente la "verdadera" naturaleza del cristianismo, el judaísmo y el spinozismo, dejando sin publicar un extraordinario manuscrito, escrito en 1703 pero extensamente revisado en 1716-1717,[155] descrito por su editor moderno como su "más original contribución al estudio crítico de la religión".[156] Wachter parece haber sido en efecto el primero en adelantar la idea que comenzó a circular con su

manuscrito,[157] y fue más tarde retomada por Voltaire y otros, de que el cristianismo se originó en la secta judía de los esenios y que Jesús, quien "con frecuencia reprendía a los fariseos y saduceos pero nunca a los esenios",[158] era en realidad un esenio, una teoría resucitada en el siglo XX con el descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto. Sin embargo, los esenios, de acuerdo con Wachter, eran meramente un eslabón en la cadena, sus enseñanzas centrales proclamaban el amor a Dios, a la virtud y a los hombres,[159] y se remontaban a los primeros pensadores griegos, quienes fueron los primeros en vislumbrar las verdades de la "religión natural" y pasaron su inapreciable tesoro camuflado bajo diversas terminologías teológicas y filosóficas, hasta que pudo ser más efectivamente propagado a través de las técnicas cabalísticas esotéricas de los judíos y finalmente alcanzó su más completa y majestuosa expresión en Spinoza.

A principios del siglo XVIII, los deístas que repudiaban en privado las declaraciones cristianas relativas a los milagros, la divinidad de Cristo y la Revelación, y creían que el Jesús histórico había sido un importante maestro del pueblo en vez del hijo de Dios, requerían explicaciones históricas viables ante el impresionante auge del cristianismo y el inmenso apoyo a sus enseñanzas y la veneración a la Iglesia. Al declarar que Jesús pertenecía a una secta judía, un esenio, y era un maestro de la "religión natural",[160] Wachter proporcionó exactamente ese relato histórico convincente de los orígenes del cristianismo, al mismo tiempo que reducía el judaísmo y el cristianismo a retoños históricos de lo que sólo en apariencia eran tradiciones espirituales diferentes y antagónicas llamadas "cristianismo" y "judaísmo", cuando en realidad se trataban de una sola —aunque oculta— tradición de verdad que se remota a través de las épocas hasta los primeros griegos. Entre aquellos persuadidos por Wachter de la tesis de los esenios estaba Federico *el Grande*, quien le escribió a d'Alembert en octubre de 1770 para insistir en que el Jesús histórico era indudablemente un esenio, que las visiones esenias contenían mucho de las enseñanzas de Zeno y que la religión cristiana era comúnmente entendida como una mera ficción.[161]

Durante años, Wachter retuvo su modesto cargo en Berlín, a pesar de los ataques públicos sobre él, tales como la discusión presidida por Staalkopf en Greifswald en 1706. Pese a ingeniárselas para pasar por un cristiano, concluye Staalkopf, Wachter no era más que un taimado y pernicioso defensor del spinozismo.[162] Pero no fue su spinozismo lo que finalmente erradicó a Wachter de la biblioteca electoral. Lo que finalmente lo sacó de la capital prusiana en 1722 fue la resolución del nuevo monarca, Federico Guillermo I —un filistino que detestaba a los académicos y las bibliotecas— de desviar hacia sus queridos regimientos de guardias los fondos que su predecesor había prodigado a la biblioteca electoral. El rey detuvo el pago y suprimió los empleos del personal de la biblioteca. Wachter, tenaz como siempre, encontró otro empleo, esta vez en Sajonia, en la biblioteca cívica de Leipzig, en donde a duras penas se ganó la vida por el resto de sus

días en relativa tranquilidad.

5. THEODOR LUDWIG LAU (1670-1740)

Luego de Knutzen, Tschirnhaus y Wachter, el siguiente pensador radical en provocar protesta en Alemania fue Theodor Ludwig Lau.[163] Nacido y criado en Prusia del este, el padre de Lau había sido un funcionario de alto rango en la burocracia prusiana y, de joven, había estudiado en Leiden, como era común entonces entre las elites civiles nobles de habla alemana del este del Báltico. El hermano mayor de Lau, Karl Friedrich, también estudió en Holanda antes de embarcarse, a su vez, en la carrera administrativa. El mismo Lau estudió en Kaliningrado, Halle —en donde tuvo como profesores a Buddeus y a Christian Thomasius— y finalmente en Holanda, en donde pasó tres años (1695-1698) en Leiden y en La Haya, después de lo cual también visitó Inglaterra y Francia.[164]

Habiendo terminado sus estudios, Lau regresó al este del Báltico e igualmente ingresó a una carrera en administración, al servicio del duque Friedrich Wilhelm de Courland. Inteligente, agradable y con un buen manejo del francés y el latín, así como del alemán y el holandés, sus perspectivas mundanas parecían excelentes. En 1710 fue enviado a San Petersburgo en relación con una propuesta de matrimonio entre su príncipe y una princesa rusa. Por desgracia, su maestro murió prematuramente en 1711 y Lau, por alguna razón, no pudo asegurarse un empleo comparable en ninguna otra parte. Buscando una posición apropiada que se ajustara a sus cualidades y capacidades, se convirtió en una especie de vagabundo aristocrático que erraba de corte en corte por toda Alemania.

Buscando sosiego en el estudio y la escritura, en 1717, a la edad de 47 años, mientras se alojaba en Francfort del Meno, Lau publicó anónimamente un breve tratado en latín titulado *Meditaciones Philosophicae de Deo, Mundo, Homine* (Meditaciones filosóficas sobre Dios, el mundo y el hombre). Abarrotado con lo que se consideraban doctrinas impías incompatibles con la religión revelada, el texto causó un escándalo en la ciudad.[165] Los pastores luteranos protestaron ante los burgomaestres, quienes incautaron los ejemplares de las librerías y los quemaron públicamente.[166] Las investigaciones llevaron a Lau, quien fue por un corto tiempo encarcelado, luego de lo cual fue declarado un "ateísta", una influencia indeseable y expulsado de la ciudad.

Con su reputación arruinada, Lau decidió desafiar la legalidad de su expulsión y, con la esperanza de obtener un juicio favorable de la facultad de leyes, apeló a su antigua universidad en Halle.[167] Protestó su inocencia, declarando haber vestido a propósito y con más brío que nunca la máscara de un "pagano librepensador filosófico" para demostrar la verdad del cristianismo. Apeló también al más eminente de sus maestros,

Thomasius, cuyo renombre como defensor de la tolerancia no tenía parangón en la Alemania de la Alta Ilustración y quien con suficiente frecuencia había demostrado que no temía exponerse a la cólera del clero en su lucha contra la intolerancia y la superstición y en su búsqueda de una nueva cultura alemana basada en valores ilustrados. Por desgracia para Lau, Thomasius también detestaba las ideas radicales, y en especial el spinozismo, y, al examinar su texto, concluyó firmemente que las posiciones de Lau se ori-ginaban en discusiones con "ateístas" y la lectura de los "escritos del infame Spinoza".[168]

En respuesta al juicio desfavorable de Thomasius y la crítica de la facultad de leyes de Halle, en un tratado fechado el 20 de octubre de 1717, Lau nuevamente declaró que sus *Meditationes* eran un mero ejercicio filosófico, de ninguna manera diseñado para atacar el cristianismo. Haciendo alusión a que Thomasius una vez había condenado el juicio y ejecución de Vanini en Toulouse como la "más grande injusticia en el mundo", demandó que se le informara si ahora había cambiado de opinión, abandonando la noble causa de la tolerancia, y estaba planeando un nuevo "Vaninische Tragödie" en el que Lau desempeñaba el papel principal.[169] Paranoico e inclinado a verse a sí mismo como un héroe trágico filosófico, un Sócrates moderno acosado y encerrado en una lucha a vida o muerte para liberar a la humanidad de la repugnante intolerancia y el "reino de la oscuridad", Lau se vengó circulando las versiones manuscritas de su libro y preparando una segunda entrega de *Meditationes*. El nuevo texto fue hecho en parte para justificar el primero y en parte para reforzar su ruego por la tolerancia, argumentando que la "confiscación y quema de libros" por razones teológicas y filosóficas sólo podía llevar al despotismo y al triunfo del fanatismo y la superstición.[170]

Este tratado de 34 páginas extremadamente radical fue publicado de manera anónima en Francfort en 1719.[171] Hubo un segundo escándalo; de nueva cuenta los burgomaestres incautaron las copias y las destruyeron. Thomasius públicamente respaldó esta supresión, señalando que el nuevo tratado era aún más ignominiosamente irreligioso que el primero. Expulsado de Francfort, el ahora totalmente desacreditado Lau vagó de lugar en lugar buscando un nicho en donde pudiera continuar su cruzada personal por una verdadera Ilustración. Durante una década se las ingenió para ganarse una vida precaria viviendo de las traducciones, el periodismo y como bibliotecario. Cuando finalmente alcanzó su ciudad nativa de Kaliningrado, se encontró con que su reputación de "ateísta" y autor de libros prohibidos lo había precedido y le bloqueaba todos los caminos para restablecerse. Desesperado por su desgraciada situación, se sometió a una ceremonia pública de reconciliación con la Iglesia luterana en octubre de 1729, montando un espectáculo de contrición en el que abjuró de sus "errores" e "indiferentismo" ante la religión. Pero incluso este último recurso fracasó y siguió siendo rechazado de manera generalizada.[172] Después de partir para nunca retornar, Lau al parecer pasó sus últimos

años en Hamburgo; continuamente temeroso de ser desenmascarado otra vez como "ateísta" y enemigo público, vivió bajo el nombre adoptado de "Lenz" en una oscuridad indigente, quebrado en cuerpo y espíritu.

Las ideas que transmite Lau en su no complicado latín representan un naturalismo y un materialismo desinhibidos. Dios y la naturaleza son proclamados uno y el mismo, su unidad se ve limitada sólo por la distinción, tomada de Spinoza, entre *Natura Naturans* y *Natura Naturata*.[173] La "Revelación divina" consiste en Sus obras y Sus operaciones, una "Revelación" que vemos, oímos, saboreamos a nuestro alrededor y que es "certera, matemática e infalible".[174] A la naturaleza y su estudio, las diferentes ramas de la ciencia y sus hallazgos, Lau los denomina su Biblia, profetas, apóstoles y sacerdotes. Por el contrario, estima que la "Revelación" de las Escrituras es una obra del hombre, histórica, falible y "sujeta a muchos defectos".[175] Los "misterios" centrales del cristianismo deben ser hechos a un lado como una vulgar superstición y una forma de politeísmo: "multiplicar a Dios es destruir la deidad". Así como la "verdadera religión", a los ojos de Lau, es la religión "natural" o "racional", así la religión revelada es meramente un fraude y una herramienta política.

Entonces, la religión organizada no es otra cosa que un instrumento de control social, un mecanismo inmensamente poderoso alimentado por los "fraudes piadosos" tramados por Moisés, Mahoma y Confucio, así como Cristo, Lutero y Calvino, siendo el pueblo reglamentado en cuerpo y espíritu por una vasta horda de profetas, apóstoles, discípulos, santos y venerables maestros que blanden su supuesto "libro sacro".[176] La "razón" es la única medida auténtica de la verdad, proclama Lau, reduciendo así la teología a la filosofía y la ciencia. Ni la Providencia, ni los milagros son posibles. El universo ha existido eternamente y el hombre no es una dualidad, como imaginó Descartes, sino que el cuerpo y la mente son uno, una única "máquina" humana, estando el alma constituida por materia delicada. El alma no es inmortal y no hay vida en el más allá y, por tanto, no hay Cielo ni Infierno. La muerte es sólo la reunión del cuerpo (y mente) "con Dios y el mundo".[177] No existen el "bien" y el "mal" absolutos.

De acuerdo con Thomasius, Lau tomó prestados sus "peligrosos y ateístas principios" principalmente de Spinoza y los expresó "mucho más insolente y desvergonzadamente en estas pocas páginas de lo que había hecho Spinoza en sus extensos escritos".[178] De hecho, Lau por momentos expresa su radicalismo de una manera tan incisiva que recuerda a Knutzen.[179] No obstante, si bien fue su principal influencia, a Lau no le faltaba erudición y le gustaba yuxtaponer y reformular las percepciones extraídas de diversas fuentes. Un auténtico *philosophus eclecticus*, profesaba haber leído a "Aristóteles, Platón, Pitágoras, Epicuro, Descartes, Herbert de Cherbury, Hobbes, Maquiavelo, Spinoza, Beverland, La Peyrère, Boccalini, Lucrecio, Le Clerc, Montaigne,

La Mothe-le Vayer, Blount, Bayle, Huy-gens, Toland, Bruno, etc."[180] Si Spinoza aventaja por mucho al resto en la con-formación del pensamiento de Lau, esto no se debe a que él adoptara el sistema de Spinoza en todos sus detalles o a que tuviera una comprensión especialmente completa de sus agudezas, sino más bien, porque, una vez más, le servía como principio organizador, proporcionándole un marco confiable que le permitía ordenar sus pensamientos sobre filosofía, teología y ciencia dentro de un todo con sentido.

6. Schmidt y la maduración del spinozismo alemán

En opinión de Wolff, el triunfo de Newton y Locke en Gran Bretaña y Francia era un desastre absoluto, pues abría una brecha a través de la cual estaban destinados a fluir lo que Formey denomina "los detestables principios de los spinozistas". Sin embargo, en realidad el wolffismo resultó ser un conducto apenas menos provechoso por el cual la Ilustración radical se filtraba irresistiblemente en la cultura dominante europea, pues el sistema de Wolff sin duda ayudó a difundir las ideas deístas y elevó el prestigio de la filosofía y la ciencia a expensas de la teología; y si Lange y sus aliados perdieron la batalla por mantener a Prusia en un curso tradicionalista, no se puede decir que ellos, o Buddeus, estuvieran del todo equivocados en designar la filosofía de Wolff como una especie de puerta trasera del spinozismo.

Durante las décadas de 1730 y 1740, y en buena medida como consecuencia del escándalo wolffiano, el deísmo en Alemania se propagó y por primera vez se volvió integralmente vinculado al debate filosófico dominante, e incluso participó de manera directa. El progreso del deísmo y el pensamiento radical, y la creciente familiaridad del público con los conceptos deístas, era en todas partes evidente. Las repercusiones del punto culminante del furor en Inglaterra, por *Christianity as Old as the Creation* (1730) de Tindal, fueron más marcadas en Alemania que en el caso de cualquier otra controversia extranjera previa de librepensamiento. En 1734, se llevó a cabo una conferencia inaugural en la universidad de Leipzig dedicada expresamente a refutar los "errores" de Tindal;[181] y para la época en que la enciclopedia de Zedler publicó sus entradas sobre Tindal y Toland, en 1745, notablemente se le asignó más espacio a discutir sus doctrinas, en especial la de Tindal, que el que se le había adjudicado a Collins en 1733.[182] Si bien en los años 1736-1737 la Biblia de Wertheim estaba prohibida por las autoridades en todas partes de Europa central, era patente que había algunos que aplaudían e incluso se atrevían a reseñarla en términos medio favorables, entre ellos destaca Wolff Balthasar Adolf von Steinwehr (1704-1771), quien en 1727 había impartido una disertación en Wittenberg sobre el tema de la Creación de la nada, en

contra de Spinoza, pero que ahora fue severamente reprendido por la corte sajona debido a algunos comentarios que podrían interpretarse como de apoyo a Schmidt.[183] Si bien La Mettrie era detestado por el resto de la academia berlinesa, por deseo del monarca prusiano fue nombrado miembro cabal de la misma. Aunque Edelmann fue finalmente silenciado por un coro de denuncias, no lo abatieron y era obvio que tenía simpatizantes y personas que lo apoyaran en muchos lugares.

Es destacable la carrera post-wertheimiana de Johann Lorenz Schmidt. Excluido de la sociedad respetable, luchó como traductor y defensor de la Ilustración radical, y subsistió en la oscuridad bajo la jurisdicción danesa en la tolerante Altona, ilustrando la tesis de Formey de que el radicalismo filosófico es la consecuencia social y psicológica de la ambición frustrada y el resentimiento.[184] Su respuesta inicial al exilio al que lo sometieron fue defender la creciente recepción alemana de Tindal. En 1741, audazmente publicó su traducción de *Christianity as Old as Creation* al alemán, junto con una refutación superficial que sirvió como pretexto para publicarlo. Su relato de la vida de un librepensador no sólo refuerza la tendencia que hace de Tindal el mejor conocido de los deístas británicos en la Alemania de la década de 1740, sino que estuvo prologado por un tratado de 130 páginas que defendía la libertad total de pensamiento y la libertad de publicar.[185]



B. v. S.

Sittenlehre

widerleget

von

dem berühmten Weltweisen

unserer Zeit

Herrn Christian Wolf.

Aus dem Lateinischen übersetzet.

Frankfurt und Leipzig,

1744.

FIGURA XXXIV.1. *Portada de la traducción alemana de la* Ética *de Spinoza, traducida y editada por Johann Lorenz Schmidt, y publicada en 1744.*

Sin embargo, el principal trabajo de Schmidt posterior a la Biblia de Wertheim fue su

sensacional traducción de la *Ética* de Spinoza al alemán, publicada en Francfort en 1744 junto con su versión alemana de la última refutación de Wolff a Spinoza, extraída de su *Theologia Naturalis*. Esta crucial publicación apareció bajo el título *B. v. S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff* (B. v. S. *Ética* refutada por el famoso filósofo de nuestro tiempo Herr Christian Wolff) y representa tanto el primer escrito de Spinoza que apareció en alemán como la primera versión escrita de una traducción vernácula de la *Ética* en cualquier otra lengua a excepción del holandés. Se tomó especial cuidado en preparar la traducción, que es de una excelente calidad y proporciona un útil y amplio índice de 60 páginas diseñado para ayudar en la referencia cruzada entre la refutación de Wolff y el original.[186]

Existía la pregunta en ese momento, y ha existido desde entonces, de si Schmidt era realmente un spinozista o sólo un deísta wolffiano que defendía una consideración imparcial y liberal de Spinoza. Él incuestionablemente consideraba que el estudio minucioso de la confrontación de Wolff con el filósofo holandés era prioritario para cualquiera que estuviera comprometido con la filosofía.[187] Como él mismo explica en su prefacio, su intención era dar a conocer a Spinoza y que fuera más accesible al público, de modo que ya no fuera universalmente condenado como un atemorizante espectro, sino que se volviera un autor familiar fácil de estudiar.[188] Siguiendo a Wolff, sostenía que Spinoza debía primero ser comprendido y luego confrontado con argumentos sólidos, no callado a gritos con vociferaciones e insultos vacíos. La decisión de Schmidt de incluir el texto del prefacio de Jelles en la *Opera Posthuma*, con su argumento de que la filosofía de Spinoza es esencialmente cristiana, sin duda refleja su deseo de crear un puente entre la filosofía de Spinoza y lo que era generalmente aceptable para ayudar a justificar su reclamo de que este filósofo merecía una discusión seria.

Tal publicación se había vuelto posible en una Alemania que para la década de 1740 estaba cambiando manifiestamente y en donde, desde el ascenso al poder de Federico *el Grande*, había habido una definitiva relajación de la censura teológica y filosófica, si no política. El cambio de atmósfera era particularmente evidente en Berlín, en donde a principios y mediados de la década de 1740, con la reactivación de la Academia Real de las Ciencias, el debate intelectual se había vuelto excepcionalmente abierto y en donde, luego del conflicto entre el wolffismo y el newtonismo, la cuestión filosófica clave era precisamente el problema no resuelto de Spinoza. Entre 1743 y 1746, un debate casi constante, en el cual estaban primordialmente envueltos miembros hugonotes de la Academia como Jordan, Formey y el jurista Philippe Josèphe de Jariges (1706-1770), consistía en reexaminar a Spinoza desde todos los ángulos y con escrupulosidad wolffiana, aun cuando la conclusión siguió siendo que el sistema de Spinoza contenía "monstruosas con-tradicciones".[189] El artículo de Bayle sobre Spinoza fue declarado una farsa y se consideraba indispensable un estudio meticuloso del sistema de Spinoza.[190]

Otros signos de que la aparición de la *Ética* de Spinoza en una excelente versión en alemán era sintomática de un cambio más amplio en la cultura se podían observar en la extraña reacción a la compilación de Schmidt encabezada por Janus. Si bien todavía existían abundantes denuncias que acusaban a Spinoza de ser el "más terrorífico" de todos los enemigos cristianos, y a su traductor anónimo de ser un monstruoso hipócrita que introducía encubiertamente a Spinoza bajo el pretexto de promover la refutación de Wolff, otros reseñistas aceptaron cautelosamente su buena fe, asegurando que la *Ética* de Spinoza necesitaba ser estudiada de forma imparcial y con meticuloso cuidado.[191] Esto es precisamente lo que estaban haciendo algunos de los más creativos intelectos de las generaciones más jóvenes, lo cual se puede deducir del caso de Karl August Gebhardt y del desarrollo inicial de líderes de la Baja Ilustración alemana como Lessing y el filósofo judío, Moses Mendelssohn (1729-1786). Gebhardt era un viejo seguidor del sistema leibniziano-wolffiano en Sajonia, también inmerso en Spinoza, Bekker, Mandeville y Tindal, el cual tenía conexión con Edelmann y en 1743 publicó dos audaces obras semideístas acerca de lo sobrenatural que estaban al borde de propagar la religión natural y negar la existencia del Diablo. Los libros fueron impresos en Berlín por la casa de Johann Andreas Rüdiger († 1751), con "Ámsterdam" falsamente declarado en la portada.[192] Ambos fueron prohibidos e incautados de las librerías en Leipzig y Dresden.

Mendelssohn nunca gravitó tan cerca del spinozismo como Lessing; de hecho, dada su lealtad a la religión revelada y al judaísmo, no podía hacerlo. No obstante, estaba incuestionablemente fascinado, y profundamente preocupado, por la figura de Spinoza desde el inicio de su aventura filosófica a principios de la década de 1750, mucho antes de que conociera y se hiciera amigo de Lessing en 1754.[193] Las primeras discusiones filosóficas de Lessing y Mendelssohn rondaban en gran medida alrededor de Spinoza, como se refleja en la primera obra publicada de Mendelssohn, su *Philosophische Gespräche*, anónimamente publicada en Berlín en 1755, en la cual el spinozismo es el tema central. El propósito de Mendelssohn era llegar a comprender cabalmente a Spinoza, siguiendo a Arnold y Wolff y rehabilitarlo en alguna medida liberándolo del estigma de ser un consumado "ateísta", mientras reservaba su lealtad filosófica principal al sistema leibniziano-wolffiano, al que entonces consideraba la respuesta definitiva al empirismo inglés y el librepensamiento francés, y la suprema manifestación de la profundidad y el genio alemanes en filosofía.[194]

Mendelssohn argumenta que Spinoza, no Leibniz, fue el verdadero autor de la "armonía prestablecida", puesto que su idea básica ya se encuentra en la proposición de Spinoza (*Ética* II, Prop. VII) en la que señala que "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas".[195] Sin embargo, Leibniz no podía reconocer públicamente "que tomó prestada de Spinoza la parte esencial de su armonía", sostiene Mendelssohn, pues habría servido entonces como la principal base para que se

atacara su filosofía. Leibniz, señala con una ironía probablemente inconsciente, "no era sólo el más grande, sino también el más cauto filósofo".[196] Spinoza, entonces, a los ojos de Mendelssohn era el puente vital entre el cartesianismo y el wolffismo. Ciertamente, perpetró errores terribles, pero lo hizo como parte de un heroico logro filosófico. Mendelssohn juzga su destino como trágico y merecedor de gran compasión: "él fue un sacrificio por el intelecto humano, pero uno que merece ser decorado con flores", puesto que sin Spinoza "la filosofía nunca habría podido extender sus fronteras tan lejos".[197]

Es más, argumenta Mendelssohn, al malinterpretar, sobresimplificar y difamar a Spinoza, todas las generaciones de filósofos y teólogos sólo han estimulado la impiedad misma y el desdén por la Revelación que han tratado tan duramente de combatir. Los no creyentes sólo se han vuelto más obstinados, viendo la injusticia de las calumnias a las que se ha sometido a Spinoza. "Las mentes imparciales lo consideran la parte insultada y magnánimamente se ponen de su lado."[198] "De todos los adversarios de Spinoza —sostiene Mendelssohn— sólo Wolff no está sujeto a este reproche."[199] Para refutar a Spinoza, Wolff se ha atrevido a revelar su filosofía bajo su propia luz, demostrando sus fortalezas así como debilidades, con el resultado de que sólo él ha identificado sus debilidades correcta y agudamente. En efecto, el sistema leibniziano-wolffiano es la única respuesta viable a Spinoza: "cualquiera que haya leído la refutación [de Wolff] atentamente —declara— ciertamente nunca más va a estar tentado de coincidir con Spinoza".[200]

7. Johann Christian Edelmann (1698-1767)

El vocero más notable del pensamiento radical alemán de la generación que siguió a la de Stosch y Lau, y probablemente el más importante intelectualmente de todos los "spinozistas" alemanes de la Alta Ilustración, Johann Edelmann (1698-1767), fue, por extraordinario que parezca, al igual que Knutzen, el hijo de un organista. Su padre tenía una buena posición en la corte del duque sajón de Sachsen-Weissenfels, no lejos del pueblo universitario de Jena, en donde el joven Edelmann estudió, apoyó el bando antiWolffiano entre los estudiantes y estuvo fuertemente influido por un académico al que más tarde llamó "mi querido ex maestro Buddeus".[201] Edelmann fue abriéndose camino lentamente hacia las ideas radicales y nunca mostró una gran originalidad. De hecho, uno de sus innumerables detractores posteriores, el luterano *Generalsuperintendent* de Bremen, lo llamaba una mente de tercer nivel en el "Reich" de librepensadores, un escritor que tomaba prácticamente todo de su "héroe" Spinoza y otros.[202] Pero mostró un ingenio, tenacidad e ingenuidad como propagador que le permitió superar en parte la censura y tener un impacto, en toda Alemania e incluso más allá —particularmente en

Escandinavia—,[203] que excedió el de cualquier predecesor alemán. Fue también el primer escritor radical en una lengua vernácula diferente del holandés que defendió abiertamente las doctrinas y libros de Spinoza.[204]

Edelmann —al menos desde alrededor de 1740— era al igual que Lau un ecléctico radical, cuyas ideas constituían una pócima, como lo expresó con desdén un crítico conocedor, compuesta de “spinozismo, naturalismo, pitagorismo, saduceísmo, fanatismo, escepticismo e indiferentismo”.[205] Su obra indudablemente representa una *mélange* de diferentes corrientes del pensamiento.[206] Pero él no estaba buscando exhibir un gran poder intelectual, sino más bien cambiar la sociedad reformando las nociones de los hombres sobre la vida, la educación, la libertad, la política, el sexo y, sobre todo, la religión. Cuando argumenta más tarde que la religión revelada inevitablemente divide y rompe la humanidad y sólo el deísmo de la razón pura puede curar las heridas y reunirla, apuntala sus argumentos invocando y citando a Koerbagh, Knutzen, Stosch, Bekker, Van Hattem, Toland y Collins, además de Spinoza.[207]

Después de completar sus estudios en Jena, Edelmann pasó algunos años en Austria, en parte en Viena, empleado como tutor de los hijos de una de las pocas familias nobles protestantes que quedaban allí. Al dejar Austria en 1731, se volvió aprendiz de pastor luterano, pero debido a sus crecientes tendencias heterodoxas y a una confusión teológica interna, finalmente no pudo asegurar una carrera dentro de la Iglesia pública. Se estableció a mediados de la década de 1730 en el minúsculo pero excepcionalmente liberal estado gobernado por el conde Casimir de Sayn-Wittgenstein-Berleburg (1687-1741), uno de los príncipes más tolerantes de la época, en donde estableció vínculos con un grupo místico espiritualista intensamente piadoso.[208] El suceso decisivo en su desarrollo intelectual comenzó cerca de 1740, cuando se embarcó en un exhaustivo estudio del *Tratado teológico-político* de Spinoza, el texto que finalmente lo liberó de las irresolubles perplejidades teológicas en las que se sentía atrapado.

El *Tratado* convenció a Edelmann de que la Biblia no era un libro divinamente revelado y transformó casi todos los aspectos de su vida;[209] también lo inspiró a publicar sus descubrimientos en una sensacional obra de tres volúmenes titulada *Moses mit aufgedenckten Angesichte* (Moisés con el rostro descubierto), publicada en forma clandestina, probablemente en las cercanías de Francfort, a fines de 1740. En buena medida influido por Arnold, poseía una *Weltanschauung* (visión del mundo) completamente nueva, pues veía a las Escrituras meramente como un libro humano que promulgaba mandamientos de origen terrenal. Se volvió defensor incansable de la “libertad de pensamiento” y expresión totales, en este respecto también recurrió a la obra de Toland.[210] Rechazando la noción del Pecado Original, y de hecho del pecado en todo sentido, se volvió un convencido de la legitimidad de la libertad sexual y sostenía que no

hay necesidad de la institución matrimonial, mucho menos del sacramento, para sancionar la relación sexual entre el hombre y la mujer.[211]

Además de a Spinoza, Edelmann llegó a estimar particularmente los escritos de Knutzen. Ridiculizando a esos “tontos” que elogian cualquier cosa que sea rara y cara, señala que fueron precisamente los bibliófilos y *connoisseurs* ricos de la sociedad de las cortes alemanas quienes habían preservado los manuscritos de su predecesor proscrito, salvándolos para la posteridad, al igual que las “semillas secas” que un día brotarían y entregarían a sus opresores una doble co-secha de “fruta amarga” equivalente a su vergüenza y su desgracia.[212] Habiendo conseguido prestado de alguna manera un manuscrito de los escritos de Knutzen, Edelmann concibió que parte de su misión en la vida era rescatarlo junto con su legado del olvido al que habían sido consignados por las autoridades principescas y eclesiásticas. Aunque desaprobaba el rechazo anarquista de Knutzen del Estado, pues creía que, dada la naturaleza y características del hombre, el gobierno era indispensable para mantener el orden,[213] aprobaba de todo corazón el resto del programa de Knutzen, en especial su negación de la Providencia, Satanás, el Cielo y el Infierno.[214] Edelmann revivió a Knutzen como una fuerza en la cultura alemana al publicar osadamente sus tres tratados sobrevivientes, uno en latín y dos en alemán, dentro del inmenso texto de su *Moses*.

La aparición del *Moses* de Edelmann, repleto de aplausos para Knutzen, provocó una protesta generalizada en Alemania y Dinamarca. Alrededor de 24 refutaciones aparecieron publicadas, incluida una que, como parte de sus esfuerzos por refutar a Edelmann, creyó necesario reproducir los tres textos de Knutzen completos —aunque con grandes muestras de vacilación—,[215] dándoles por este medio una actualidad mayor. De ahí en adelante, en el discurso intelectual alemán, Edelmann y Knutzen se volvieron nombres prácticamente tan tristemente célebres como el de Tindal.[216] En su *Moses*, Edelmann no sólo rechaza la Divina Providencia, sino que repudia toda la “fe bíblica”, haciendo eco de Tindal y Collins (y más allá de ellos, de Meyer) al argumentar que las discrepancias y contradicciones en las Escrituras pueden resolverse por medio de la “razón” filosófica.[217] La autoridad eclesiástica es negada junto con los “misterios” cristianos, y Cristo es un hombre como cualquier otro. Dios es declarado idéntico a la naturaleza y Edelman observa que, en Alemania, de manera generalizada se consideraba que esta idea de Dios como la totalidad de lo que existe era la “más peligrosa *Atheisterey* en el mundo”.[218] “No sólo el clero, sino también la gente común —que simula entender más de lo que en realidad entiende— frunce el ceño con disgusto si alguien por casualidad les menciona el nombre de Spinoza.”[219] Esto sólo demuestra la primordial necesidad de enseñar a la gente la verdad respecto de Spinoza y el spinozismo.

Siguiendo a Wachter y Toland (en su *Origines Judicae* de 1709), Edelmann reitera el

argumento de Spinoza de que la enseñanza de Cristo y el inicio del cristianismo difieren totalmente de las enseñanzas degeneradas y completamente falsas de las Iglesias modernas. De hecho, llega a para asegurar a sus lectores que los primeros cristianos eran realmente "gute Spinozisten" (buenos spinozistas).[220] Su radicalismo no estaba de ninguna manera confinado a la religión y la filosofía. Aunque no era un teórico político, su animosidad hacia el absolutismo político abrumadoramente dominante en la Alemania de la época y sus simpatías republicanas se revelan con claridad. Concluye con algunas observaciones burlonas en relación con la elegía poética reciente de Voltaire sobre el ascenso de Federico *el Grande* al trono prusiano, a la que considera una adulación totalmente despreciable.[221]

El libro fue generalizadamente prohibido en los países de habla alemana. Incluso en la despreocupada Berleburg, el conde y sus funcionarios se sintieron impelidos a actuar: la obra fue formalmente condenada y el secretario del conde enviado a incautar los ejemplares. Luego de su muerte, en 1741, el sucesor del conde también le retiró la protección del Estado, obligándolo a partir. Luego de un periodo en que vagó inseguramente de lugar en lugar, al final encontró refugio temporal en otro principado minúsculo y excepcionalmente liberal, Neuwied, en el Rin al sur de Coblenz.[222] Aquí, en 1680 el conde Federico III (1618-1698) —un príncipe calvinista que toleró no sólo a los católicos, luteranos y judíos, sino incluso a los menonitas— había proclamado una tolerancia religiosa general, una política inspirada en parte por los deseos mercantilistas de estimular el comercio y los oficios. Sin embargo, el consistorio protestante de Neuwied agitó una vigorosa campaña local en contra de Edelmann, misma que se intensificó en 1746 luego de que publicara otra voluminosa obra abiertamente spinozista, su pronto célebre *Glaubens-Bekentniss* o confesión de fe. Aunque la portada no llevaba lugar de publicación, ni real, ni ficticio, se descubrió que el libro había sido producido clandestinamente en Neuwied. Estando ya prohibido en Hamburgo y en algunos otros lugares desde 1747, el año siguiente la Comisión Imperial del Libro de Fráncfort inició una investigación de largo alcance sobre esta publicación y la producción de Edelmann en general. En contraste con su *Moses* que, según supo la comisión, había aparecido en dos ediciones que en total sumaban 1 000 ejemplares, sólo se reportaron en circulación alrededor de 300 copias del no menos provocador *Glaubens-Bekentniss*.[223] Obligado a huir de Neuwied, Edelmann encontró para su desdicha que ahora no tenía otro recurso que arrojarse a la piedad del despreciado y detestado Federico *el Grande*, quien, por muy tirano que fuera, al menos era un librepensador.

Durante el inicio de su estancia en Berlín, en 1747, Edelmann enfrentó una campaña pública, con vistas a su expulsión de Prusia, fomentada por los cleros luterano y calvinista y, en particular, por un tal Johann Meter Süssmilch, quien en 1748 publicó una violenta denuncia de 150 páginas en la que acusa al paria y sus seguidores de considerar

“tontos a aquellos que creían en otro Dios que no fuera el que Edelmann deriva de Spinoza”.[224] Sin duda, la reaparición de Edelmann en escena, y sus ruegos por asilo, conmovieron el sentido del humor un tanto perverso de Federico, quien tuvo así una oportunidad de desplegar al mismo tiempo su disgusto por todos los bandos. Dado que la capital de Prusia —como supuestamente dijo— ya contenía una gran cantidad de tontos, él no veía por qué no admitir a Edelmann también. No obstante, estipuló que, si bien se podía quedar indefinidamente en Prusia, según el placer real, estaba condicionado a no volver a publicar y a permanecer en completo silencio. Federico cultivaba cuidadosamente su reputación de tolerante e ilustrado y no tenía objeciones personales a las ideas de Edelmann sobre filosofía, religión y sexo, al menos fuera de las esferas educativas y públicas. Lo que no estaba dispuesto a permitir eran sus tendencias antimonárquicas, así como la propagación de las ideas radicales gene-ralizadamente entre la gente común: “el vulgo —como característicamente lo expresa— no merece ser ilustrado”.[225]

Así es como a Edelmann se le permitió vivir en Berlín. Sin embargo, la condena a sus escritos era prácticamente universal en todos los estados alemanes. En Francfort, la Comisión Imperial del Libro puso en marcha su supresión general y persuadió a los burgomaestres de mantener un perfil alto, es decir, quemar públicamente las obras. El 9 de mayo de 1750, 70 guardias y ocho tambores se formaron alrededor de una pila cuadrada de madera. A la vista de toda la magistratura y el gobierno de la ciudad, se leyó la condena de la Comisión a las publicaciones de Edelmann y las doctrinas radicales ante la multitud reunida. Escribir y pu-blicar libros blasfemos e impíos estaba estrictamente prohibido, se le recordó al pueblo, y el espectáculo presente estaba destinado a servir como ejemplo a otros. Después de la fanfarria, se prendió la hoguera y cerca de 1 000 ejemplares confiscados de varios de sus escritos fueron a dar a las llamas.[226]

Con todo, en alguna medida, la quema de libros en Francfort también fue una especie de victoria para el movimiento intelectual radical clandestino, y no menos para Edelmann. Una quema de libros ceremonial dedicada exclusivamente a un autor es, después de todo, una forma de reconocimiento público y, en Francfort, presidida por la Comisión Imperial del Libro, representa un evento más nacional que local. Aún así, silenciado y efectivamente intimidado, Edelmann ya no desempeñó ningún papel en la vida intelectual alemana. Años después, Moses Mendelssohn recuerda haberse reunido con el fugitivo en Berlín, “quien tenía que vivir aquí bajo un nombre falso”, y señala que “no había una figura más miserable que la suya cuando tímidamente se escurría por el salón temeroso de ser reconocido”.[227] Sin embargo, Edelmann no había sido completamente derrotado. Después de todo, había provocado una conmoción más amplia y sostenida que la de Knutzen, Stosch, Wachter o Lau, y había proclamado el nombre de Spinoza y sus doctrinas con una tenacidad e impacto que penetró

irreversiblemente en la conciencia pública; expresamente, contribuyó a un amplio giro hacia el deísmo en la década de 1740, un proceso que después nunca pudo ser revertido.

XXXV. EL IMPACTO RADICAL EN ITALIA

1. Giambattista Vico (1668-1744)

Vico y Doria con frecuencia han sido caracterizados como "antimodernos" y no es difícil ver por qué. El cartesianismo inició el ataque a las ideas establecidas y la tradición en Italia en las dos últimas décadas del siglo XVII. Pero habiendo adoptado primero las ideas cartesianas, al igual que el resto de la camarilla filosófica napolitana de la época, los dos filósofos posteriormente abjuraron del cartesianismo, Vico durante la primera década del nuevo siglo y Doria bastante después. En la *Sabiduría primitiva de los italianos* (1710), Vico rechaza rotundamente las ideas de Descartes sobre la sustancia, la mente, la materia y el movimiento.[1] Más tarde, en la década de 1730, a medida que las ideas de Locke penetraban en Italia, Doria se volvió el líder opositor de la nueva filosofía empirista allí, mientras su colega erudito, si bien menos extrovertido en este sentido, tampoco tenía nada positivo que decir sobre Locke o el *Lochisti*.[2] Vico además era un enérgico defensor de la monarquía absoluta. No sólo declaraba que "la monarquía es la forma de gobierno mejor adaptada a la naturaleza humana cuando la razón está plenamente desarrollada", sino que al parecer fruncía el ceño ante la Revolución Gloriosa, pues consideraba que la monarquía de principios del siglo XVIII en Inglaterra estaba estancada o retardada, al igual que la de Polonia, aunque son países que, "si no se obstruye el curso natural de las instituciones civiles humanas […], llegarán a ser monarquías perfectas".[3]

Con todo, desdeñar los sistemas de Descartes, Locke y Newton no necesariamente significaba un signo de antimodernidad en la Alta Ilustración. Superficialmente, Vico podía a veces sonar como un tradicionalista, con sus comentarios severos sobre Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y Bayle.[4] Pero, como se ha mostrado, hay muchas paradojas en sus refutaciones a estos escritores de quienes, en realidad, extrae buena cantidad de cosas.[5] Al igual que Doria, Vico los conoce a todos en profundidad, lo mismo que a Bacon, Grocio y Le Clerc, una forma de compromiso intelectual que es en sí mismo, se diga lo que se diga de Vico, enteramente moderno.[6] De hecho, hay razones para considerar toda la empresa de Vico, su lucha por descubrir la verdadera naturaleza de la moral, la ley, las instituciones y la política, y la manera en que éstas iban evolucionando a través de las épocas, no sólo como profundamente moderna, sino también como una respuesta en esencia radical a los dilemas espirituales y filosóficos que enfrentaban a los *literari* italianos de su época, aunque hoy —en contraste con la última etapa del siglo XVIII— esto normalmente se niega.[7]

El argumento para clasificar a Vico como "antimoderno" o tradicionalista descansa

primordialmente en sus supuestas preocupaciones teológicas, en par-ticular la “caída del hombre” y la debilidad inherente y limitadas capacidades del mismo, y en especial su continua afirmación de la “Divina Providencia” como la principal fuerza que da forma a la historia.[8] Si uno cree que Vico emplea estos términos en un sentido tradicional cristiano, entonces, los ataques que sufrió a finales del siglo XVIII por parte de Finetti y otros que lo consideraban un radical impío y “ateísta” que trataba de disfrazar sus ideas ateístas y pervertir la doctrina cristiana de la Providencia introduciendo un nuevo concepto revolucionario del funcionamiento natural de la historia sin la intervención de Dios, Cristo o la Iglesia cristiana[9] y sin ninguna participación sobrenatural, no sólo no tienen bases, sino que son descabellados. La preocupación de Vico por los patrones y etapas de la historia pueden verse, entonces, como una sólida defensa de la autoridad, la ley y la tradición, así como de la monarquía absoluta, en contra de las corrosivas consecuencias de Descartes, Spinoza, Locke, Bayle y otros “modernos”.

Pero existe otra lectura más convincente de la *magnum opus* de Vico, la *Scienza Nuova*, cuya primera edición apareció en 1725 y la tercera y definitiva, poco después de su muerte, en 1744; a saber, que es un esfuerzo por argumentar que los pueblos, comunidades e individuos moldean sus identidades y afirman sus propias metas de manera inconsciente, siendo las leyes y las instituciones perfiladas por los impulsos irracionales en el hombre, mismos que están guiados por una “Divina Providencia” que, en realidad, no es cristiana ni tiene connotaciones sobrenaturales. Desde esta lectura, los elementos clave en cualquier comunidad o sociedad —la religión, el matrimonio, la propiedad y el gobierno— no son concebidos o establecidos racionalmente, sino que evolucionan “estrictamente ordenados por la Providencia de Dios que maneja el curso de la historia de forma idéntica para cada nación”, sin ningún suceso teológico ni nuevo evangelio que altere o afecte el patrón básico del desarrollo humano.[10]

La posición de que Vico es un pensador conservador que apoya los esfuerzos de la Iglesia y los príncipes en contra de las ideas modernas y, más que nada, del radicalismo filosófico, depende crucialmente de la interpretación de Vico de la “Divina Providencia” en un sentido cristiano, para lo cual es difícil encontrar evidencia convincente. Desde luego, hay un elemento de oscuridad intencional en su argumentación. Vico pertenecía a un círculo filosófico agudamente consciente de la necesidad de presentar sus ideas bajo una determinada luz. Entonces, al protestar por las reseñas hostiles a su *Scienza Nuova* en el *Acta Eruditorum* de Leipzig, en 1727, Vico dice que se estaba desacreditando su obra para adaptarla a los gustos de la Iglesia católica, “como si el basarse en la Providencia divina no fuese propio de toda religión cristiana, es más, de toda religión, con lo que se autoacusa o de epicúreo o de spinozista, y en lugar de una acusación, da la más bella alabanza, que es ser piadoso, al autor”.[11] Públicamente, Vico no tenía otra opción que denunciar la metafísica de Spinoza como capaz de liderar “mentes frágiles

[…] al ateísmo" y su método geométrico como fundamentalmente defectuoso; al mismo tiempo, estaba buscando genuinamente un camino alternativo a la necesidad absoluta y eterna de Spinoza.[12] Pero (como respecto de Maquiavelo) tales juicios en apariencia desacreditadores no podían tomarse en serio.

Spinoza, desde luego, también habla de la "Providencia de Dios", pero indignó a los lectores contemporáneos al impartir un significado especial al término, vinculándolo con su insistencia en que los decretos de Dios son inalterables y siguen un orden fijo, y Dios no tiene libertad o poder para contradecirse a sí mismo al intervenir para cambiar el orden natural de las cosas. Entonces, la "Providencia" en Spinoza significa la imposibilidad de cualquier intervención milagrosa o sobrenatural "contraria a la naturaleza".[13] No obstante, es difícil ver que el uso de Vico sea diferente en lo fundamental, incluso aunque esté formulado de manera más discreta, salvo porque Vico claramente se niega a conceder que el hombre es un individuo plenamente determinado en sus acciones. Es más, en su pensamiento, el hombre está condicionado por situaciones y circunstancias sociales. El principal título de grandeza de Vico como pensador yace precisamente en su visión profundamente novel de la historia como una secuencia de estadios en el desarrollo de los pueblos, un proceso en el cual éstos evolucionan a través de una serie de fases culturales, institucionales y políticas que siguen un orden fijo y están funcionalmente relacionadas aunque no sean idénticas. Lo providencial en la visión de Vico del proceso histórico es que éste es universal y se da dentro de un marco natural, inmutable. Nada puede estar más lejos de la demostración de Bossuet del juego de la Providencia en la historia.

Además, en Vico la distinción entre la historia sagrada y la profana, entre la historia cristiana y no cristiana, desaparece totalmente y se asigna una similitud fundamental, compatibilidad y validez moral a todas las sociedades en todos los estadios del desarrollo humano. De aquí que, pese a alguna retórica ocasional en contrario, Cristo el Redentor, el surgimiento de la Iglesia cristiana y la autoridad eclesiástica son de hecho despojadas de significado funcional en la animación de la historia humana. En primera instancia, casi el ejemplo supremo de la "Providencia divina" en acción de Vico es la estabilidad y durabilidad sin paralelo durante tantos siglos del Imperio Romano. Lo que es tan impresionante de la antigua Roma, sostiene Vico, es su éxito en sintetizar las leyes y las instituciones de "origen divino" con una concepción racional de justicia basada en un derecho universal, el cual "se observa por igual en todas las naciones".[14] Pero esta grandeza sin rival de Roma con base en la "Divina Providencia", declara Vico, era providencial no en un sentido teológico, sino meramente en el sentido de que los hombres entendían a las instituciones romanas como imbuidas de voluntad divina. Entonces, afirma Vico, ni los epicúreos que consideraban que Dios era exclusivamente material, "ni los estoicos, que en este sentido eran los spinozistas de su época y veían en

Dios una mente infinita sujeta al destino, en un cuerpo infinito, eran capaces de concebir apropiadamente, no digamos defender, las leyes, las instituciones y la política". Spinoza, declara Vico, "habla de la república como si fuera una sociedad de comerciantes", incapaz de comprender los impulsos irracionales, miedos, ideales, etc., que tanto intervienen en la conducta humana.[15]

Éste es un alegato sobresaliente, dado que es primordialmente Spinoza quien trata de explicar las instituciones fundacionales, en especial la religión organizada, como productos de impulsos, miedos e ideales irracionales. Vico elogia a Cicerón por negarse a discutir las leyes con un epicúreo, "a menos que el primero reconozca la existencia de la Divina Providencia". Pero después concluye que tanto el epicureismo como el estoicismo, al que alinea cercanamente con el spi-nozismo, eran enteramente incompatibles con la esencia de "la jurisprudencia romana que toma a la Divina Providencia como su primer principio".[16] Seguramente, Vico estaba diciendo aquí que las repúblicas son más estables y aguantan más allí donde se cree que las leyes y las instituciones del Estado están autorizadas y gobernadas por la "Divina Providencia". La implicación debe ser que esto es una "Divina Providencia ajustada a las creencias y nociones de la gente común, en este caso de los romanos paganos, y por tanto no es una Providencia imbuida de significación cristiana o inspirada por ideales religiosos que cualquier pensador moderno podría defender.

En otro pasaje revelador, mientras cuestiona a Hobbes, Vico declara que él no pudo comprender el principio de que la religión es el único instrumento poderoso mediante el cual un pueblo salvaje y primitivo "puede ser llevado de su estado salvaje a la humanidad".[17] Entonces afirma que "este axioma establece que la Divina Providencia inició el proceso por el cual los feroces y violentos" recibieron por primera vez las leyes y las instituciones en una sociedad establecida, y fueron "reducidos" a la obediencia "por medio del terror a esta divinidad imaginada". Esto claramente sigue la teoría de Spinoza del origen de la religión revelada, aun cuando Vico no estuviera aludiendo conscientemente a él (como yo asumo que está) cuando agrega que la religión cristiana "no meramente ordena justicia sino caridad hacia toda la humanidad".[18] Aquí, de nueva cuenta la retórica de la "Divina Providencia" de Vico revela que lo que está realmente implicado es una secularización radical de la historia, en donde la religión organizada, si bien no es exactamente el instrumento deliberado de administración social y política que veían Maquiavelo y Spinoza, sí es una fuerza conducente inconsciente que apuntalaba las leyes y las instituciones.[19]

Al final de su *Scienza Nuova*, Vico otra vez refuta a Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, insistiendo (al igual que Doria) en que para contar con una filosofía más confiable y sabia deberíamos regresar al "divino Platón, quien muestra que la Providencia dirige las instituciones humanas".[20] Otra vez aplaude a Cicerón, quien —pese a ser un firme

ateísta y escéptico— se negaba a discutir las leyes con epicúreos que negaban que la "Providencia" gobernara las instituciones humanas. La familia, la propiedad y la ley, argumenta Vico, no pueden estar basadas en ninguna otra cosa más que la religión, dado que en nuestros tiempos modernos, la era de las monarquías, "la religión debe estar resguardada por los príncipes: si los pueblos pierden la religión, no les queda nada que les permita vivir en sociedad, ningún escudo de defensa ni medio de consejo, ni base de apoyo, ni siquiera una forma por la cual puedan existir en el mundo".[21] En el contexto, esto sólo podía leerse con un significado: que la religión en la que creía el pueblo, ya fuera el cristianismo o cualquier otra, sustenta a la "Divina Providencia", la cual cumple funciones sociales y políticas vitales en las mentes de la gente común.

De acuerdo con Vico, el escepticismo de Bayle es totalmente inútil y las "máximas razonadas de los filósofos concernientes a la virtud", de uso limitado. Le reprocha a los "príncipes" de la teoría de la ley natural —Grocio, Selden y Pufendorf— que "yerran todos juntos" al confiar demasiado en "los hombres ilustrados por el pleno desarrollo de la razón natural, de la cual surgieron los filósofos y meditaron la idea perfecta de justicia". Pero Vico no está atacando las declaraciones auténticas del pleno desarrollo de la razón natural ni la tendencia general del pensamiento moderno; simplemente está advirtiendo en contra de su aplicación inapropiada en la esfera de la ley y las instituciones, en donde la razón no puede imponerse unilateralmente sin la debida consideración a la tradición, las creencias y la "divina Providencia". En última instancia, la *Scienza Nuova* de Vico es un pronunciamiento sobre la realidad y el dilema humanos que, lejos de ser básicamente "teológico" en carácter, sirve irrevocablemente como vínculo entre la teología y la historia, así como la política. En esta lectura, Vico intenta aportar una corrección a Spinoza, cuyas ideas sobre la naturaleza humana, el bien común, el origen de la sociedad y la religión organizada acepta en buena medida; y contribuye con una visión austera del hombre, Dios y la verdad al demostrar que la verdad de los filósofos nunca puede ser la verdad del pueblo y debe permanecer segregada, excluida de la esfera de lo comúnmente sostenido y las nociones aprobadas en público que sostienen las instituciones, las leyes y el gobierno.

Incluso aquellos comentaristas modernos que insisten en que Vico era un filósofo que se oponía al naturalismo y al spinozismo están obligados a conceder que Spinoza ejerció una influencia significativa en muchas de sus formulaciones clave, en su método filosófico crítico (también considerablemente influido por Le Clerc), en su filosofía ética y, finalmente, en particular en su planteamiento de la interacción de la religión y la sociedad.[22] La evidencia de esto es incuestionable. Las alusiones y paralelismos son simplemente demasiado numerosos para ser ignorados. El paralelismo entre la declaración de Spinoza —que el Pentateuco no es una revelación divina sino que fue escrito muchos siglos después de Moisés empleando alegorías, fábulas y reportes de

milagros adecuados a la credulidad de la gente para enseñar la obediencia a la ley y la autoridad— y el argumento de Vico, expuesto en gran detalle, de que las épicas de Homero son una acumulación de sabiduría poética primitiva colectiva, un fondo de ideas expresado bajo la forma de un mito con la intención de apuntalar las instituciones básicas de la sociedad, se ha hecho notar con frecuencia.[23] El tratamiento de Vico de los orígenes de la razón moderna, y la formación de los conceptos humanos más en general, es de hecho uno de los elementos clave de su filosofía. Especialmente merecedora de atención es su percepción de las ideas humanas como algo que surge en un orden natural determinado por las necesidades e impulsos del cuerpo y la condición humanas. En las etapas arcaicas y heroicas del desarrollo, el hombre necesitaba y tenía los mismos conceptos básicos que tuvo después, pero los expresaba en términos de sabiduría poética, fábulas, mitos y revelaciones.[24] Sólo después surgieron estas ideas en una forma más ordenada a la luz de la razón pura. Entonces, para Vico, como para Spinoza, el intelecto se origina del sentido primitivo y así sostiene su doctrina de que los poetas arcaicos "eran el sentido y los filósofos el intelecto de la razón humana".[25]

Los lectores filosóficamente cultos podían ver que Vico, discreta pero explícitamente, reconocía su deuda con Spinoza —sin mencionar su nombre— por medio de la paráfrasis, en una sección que enfatiza la estrecha interacción entre la mente y el cuerpo, Proposición VII de la Parte II de la *Ética*. Mientras Spinoza sostiene que "El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas", la formulación de Vico originalmente dice: "el orden de las ideas humanas debe proceder de acuerdo con el orden de las cosas humanas", pero en la tercera edición, corrige y queda "el orden de las ideas debe proceder de acuerdo con el orden de las cosas".[26] Además, Vico no sólo adopta la epistemología de Spinoza junto con la metodología de su crítica de la Biblia y su visión del origen y las funciones sociales de la religión, sino que es claramente un pensador radical. Si bien no era republicano ni demócrata, la defensa de Vico de la monarquía "ilustrada" sin duda está vinculada a un vigoroso igualitarismo social. De hecho, dentro de todo el corpus del pensamiento radical de la Alta Ilustración, ningún otro pensador produjo una crítica tan devastadora de la nobleza como Vico.

La Providencia de Vico de hecho no es otra cosa que el proceso histórico que gradualmente guía a la humanidad, del barbarismo a un estado más ordenado y establecido y a una sociedad basada en la razón. La gente actúa impulsada por motivos egoístas, pero esto no inhibe el proceso histórico más amplio. Por ejemplo, "las actuales órdenes de nobles abusan con su libertad arrogante de los plebeyos", pero con el tiempo, precisamente a través de la explotación que ejercen, ellos mismos "estarán obligados a someterse a las leyes que establece la libertad popular".[27] La nobleza, en el esquema de Vico, surge durante la época heroica e implica la dominación de la sociedad y la propiedad a través de la violencia pura y la explotación. Pero con el tiempo "y un

desarrollo mucho mayor de las mentes humanas, la gente común finalmente se volverá desconfiada de los reclamos de heroísmo y comenzará a concebir que su naturaleza humana es igual a la de los nobles".[28] Con esto comienza el principio de la igualdad, y la Providencia, como lo expresa Vico, "permitió" una lucha de la que el pueblo surge como soberano. Además, una vez que el poder de los nobles declina, ya no puede ser revivido. "Pues los plebeyos, una vez que se saben iguales en naturaleza a los hombres, naturalmente no se someterán a seguir siendo inferiores en derechos civiles; y ellos adquieren la igualdad en la república o bajo las monarquías."[29] Pero la Providencia, insiste Vico, controla que los regímenes populares, con su debilidad inherente, rápidamente degeneren en una "anarquía o una libertad irrestricta de los pueblos libres que es la peor de las tiranías". Entonces, las grandes monarquías surgen de la libertad misma, esto es, "la Providencia ordena que la forma misma del estado monárquico debe limitar la voluntad de los monarcas, pese a su soberanía ilimitada". "Pues sin esta satisfacción universal y contento de los pueblos", argumenta Vico, sin diferenciarse de lo que afirma Spinoza en su *Tratado teológico-político*, "los estados monárquicos no son duraderos ni seguros".[30] Por su naturaleza, las monarquías "buscan que todos sus súbditos sean iguales" y "el poderoso sea humilde, de modo de mantener a las masas seguras y libres de sus opresiones".[31]

Durante la época heroica prevalece una desigualdad drástica en la distribución de la tierra y la riqueza, la cual se basa en parte en la violencia, pero igualmente o más en la credulidad y la ignorancia, pues tanto nobles como siervos creen que su sistema social está ordenado por los dioses.[32] El hecho de que para Vico "la monarquía es la forma de gobierno que mejor se adapta a la naturaleza humana cuando la razón está plenamente desarrollada",[33] implica que el progreso de la razón humana involucra un proceso relacionado de lucha social y política. De ahí que la violencia social, incluida la revolución, no es buena ni mala en sí misma, sino sólo el inevitable acompañamiento del desarrollo histórico.[34] Antes de emitir juicios sobre los tumultos populares, uno primero debe determinar de qué se tratan. Pues si su propósito es derrocar a la tiranía y las pretensiones de la aristocracia, Vico parece inferir claramente que la revolución es buena. De ahí que la "Divina Providencia" de Vico suministre lo que ha sido adecuadamente llamado "un derecho natural a la insurrección", que surge de la inevitable búsqueda suprema de autoliberación de la opresión y la explotación propia del hombre.[35]

2. Paolo Mattia Doria (1662-1746)

Así como Vico no era un "antimoderno" sino un radical, lo mismo parece ser verdad de

su aliado y amigo, Paolo Mattia Doria. La antipatía de Doria hacia Descartes, Locke y Newton, su inclinación hacia Platón y su posición de que las virtudes sociales y políticas alcanzaron un nivel más elevado en la Grecia clásica que en la Europa del siglo XVIII han llevado a que sea considerado un excéntrico fuera de tono con su propio tiempo. Con todo, sólo se necesita considerar sus plegarias por una reforma cultural, política y social, su defensa del derecho de las mujeres a participar en la vida intelectual, su desprecio por los príncipes y su minuciosa comprensión de las filosofías que rivalizaban por la hegemonía en la Italia de principios del siglo XVIII para apreciar su relevancia en la floreciente Ilustración y su derecho a reclamar el título de *philosophe*.

Habiendo sido una figura central entre los *letterati* napolitanos durante las primeras tres décadas del siglo, durante las dos primeras todavía un cartesiano y un *Malebranchiste*,[36] a partir de alrededor de 1730, Doria se encontró cada vez más marginado debido a su irremisible antagonismo con Descartes, Malebranche y Locke; este último incluso lo denunció como un demiepicúreo y heraldo del spinozismo.[37] Doria también fue altamente crítico de Muratori, Conti y Maffei. A medida que se multiplicaban sus oponentes, los rumores que lo relacionaban con la heterodoxia se volvían más abundantes. Él mismo describe cómo los informes se propagaron entre gente "que era incapaz de comprender incluso la parte más fácil de la doctrina de Platón y en consecuencia confundía a Platón con el impío Benedetto, y declara que mi filosofía es similar a la de Spinoza".[38] Entonces, dice implicando que a sus enemigos les gustaría verlo sufrir el mismo destino, él se ve desprestigiado por las masas ignorantes de Nápoles que lo llaman "spinozista", precisamente como Demócrito tildó a Sócrates de sofista en la antigua Atenas. Estos empeños por persuadir a los napolitanos de que "la enseñanza de Platón, un discípulo de Sócrates, y las de Spinoza son una y la misma cosa" giraban sobre el hecho de que tanto Platón como Spinoza sostenían que "sólo hay una sustancia". "Pero lo que la plebe no es capaz de entender, o pretende que no lo es —sostiene Doria—, es que Spinoza sólo reconoce una sustancia material infinita, precisamente lo que enseñó Demócrito, y ésta es la razón por la que Spinoza priva a Dios de inteligencia, Providencia y todos los atributos de la perfección, exactamente como Demócrito y Epicuro le niegan a Él los mismos atributos."[39]

Platón, en contraste, "reconoce una sustancia infinita puramente espiritual e inmaterial que crea a través de su amor, bondad e inteligencia y conserva al universo por medio de su eterna e infinita Providencia". En pocas palabras, mientras que "Spinoza es el autor de la secta de los *deisti*", que proclama una sustancia infinita a la que llama Dios y de ningún modo difiere de los *Epicurei* y los ateístas dado que éstos privan a Dios de Su inteligencia y Providencia, Platón "instituye una religión bastante parecida a nuestra sagrada religión cristiana".[40]

Uno de los principales oponentes de Doria fue el discípulo de Caloprese, Francesco

Maria Spinelli, príncipe de Scalea, quien en la década de 1730 estaba en el primer plano de lo que en Italia todavía era un potente bloque cartesiano. En su *Riflessioni* (Nápoles, 1733), Spinelli no sólo refuta con vehemencia la "calumnia" de Doria de que el cartesianismo es inherentemente propenso a evolucionar hacia el spinozismo, sino que repite en forma impresa el alegato de que el mismo Doria es un criptospinozista que acusa a otros para desviar las sospechas de sí mismo, que para entonces circulaban en Nápoles desde hacía más de una década.[41] No sólo Descartes es inocente frente a las acusaciones de Doria, argumenta Spinelli, sino que es el único de los pensadores que reúne el armamento necesario "en contra de la maligna víbora", como podemos observar del hecho de que sólo los cartesianos han luchado seria y efectivamente contra Spinoza, entre ellos, Lamy, Régis, Wittichius y, sobre todo, "mi maestro Gregorio Caloprese quien […] lidia con este autor de tal manera, revelando sus infinitas contradicciones, que no le deja una piedra sobre la cual pararse".[42] Además, desde Descartes, los cartesianos "han tomado las armas no sólo contra Spinoza sino contra todo el deísmo".[43] El desafío de Spinelli y la consiguiente *scandalosa disputa* volvían a Doria vulnerable, obligándolo a defenderse públicamente en relación con el cartesianismo, el spinozismo y el platonismo, en parte porque cuando era un pensador joven, antes de 1709, había escrito algunos diálogos innegablemente spinozistas en un manuscrito, una copia del cual había estado en posesión de Caloprese y había pasado más tarde a manos de Spinelli. Doria reconoció haberlo escrito, pero insistía en que eran indiscreciones juveniles que ahora desconocía y por las que había pasado brevemente durante su lectura de Descartes.[44] Estuvo de acuerdo en que había numerosos cartesianos honestos y temerosos de Dios y que el cartesianismo no era de ninguna manera equivalente al spinozismo. Su punto era que había peligros inevitables en el sistema de Descartes capaces de llevar a algunos al spinozismo y que el cartesianismo era la ruta por la cual el mismo Spinoza había llegado a sus execrables herejías.[45]

Spinelli proclamaba que la doctrina de las dos sustancias de Descartes era fundamentalmente opuesta a la metafísica de la sustancia única de Spinoza: de modo que, "lo que Spinoza establece como la base de su secta, Renato lo rechaza enteramente como una quimera".[46] Doria rebatió enfatizando la debilidad de la concepción cartesiana de la Creación en el tiempo y el espacio en la Sixth Meditation y otras partes.[47] Mientras que Descartes era sin duda un católico fiel, su relato de la Creación es tan incoherente que "si seguimos la doctrina de Renato no deberíamos creer en la Creación en el tiempo y a partir de la nada, porque él nos exhorta a considerar que nada es verdad si carecemos de una idea clara y precisa de esto".[48] Peor aún, el relato cartesiano de la Creación, al igual que su confuso concepto de sustancia, invita a la empresa spinozista, que se alimenta de los defectos del cartesianismo para "demostrar que la Creación en el tiempo

y de la nada por parte de Dios es imposible”.[49]

Los dos antagonistas coinciden en que la cuestión central en la filosofía de los inicios del siglo XVIII era cómo derrotar a los *Epicurei* y *Spinosisti*.[50] No obstante, mientras se burla de la doctrina de las dos sustancias de Spinelli, Doria ofrece su filosofía neoplatónica sostenida por argumentos que estaban destinados a fortalecer la sospecha de las perturbadoras afinidades entre su neoplatonismo y el spinozismo. Si Doria es un católico fiel que cree que la llegada de Cristo es el suceso decisivo en la historia, ¿por qué declara continuamente que Europa, en lo que se refiere a la mayoría de las virtudes y la cultura en general, había retrocedido lamentablemente desde la Grecia clásica?[51] Doria declaró haber rescatado a la Providencia, la inteligencia y la Voluntad de Dios de los *Spinosisti*, pero estaba lejos de ser evidente que el Dios de Platón y Doria fuera diferente de la totalidad del universo. Cuando Doria (y para este tema, Vico) afirma que la “Providenza di Dio” es lo mismo que el orden perfectamente infinito de las cosas, uno difícilmente podría dejar de sospechar que ambos pensadores están subsumiendo la Providencia a las leyes inalterables de la naturaleza.[52] Cómo quedaban a salvo los milagros, se frustraba el intento *Spinosisti* de equiparar la “Voluntad de Dios” con la Inteligencia y la Compasión de Dios y se proclamaba a Dios un ser perfecto cuya voluntad es “eterna ed immutabile” estaba lejos de ser claro.

Spinelli no era del todo justo en declarar que en la ética al igual que en la metafísica los *Spinosisti* adoptarían sin reservas la enseñanza de Doria. Pues había algunas diferencias sólidas entre Doria y Spinoza, en particular en su enfática insistencia neoplatónica en la inmortalidad del alma y la oportunidad que ésta brinda para la recompensa y el castigo en el más allá y su consecuente desestimación del determinismo moral de Spinoza.[53] Doria sostiene que las éticas de Epicuro y Spinoza socavan la virtud y la espiritualidad-pública en la república, y desalientan el valor militar y el amor por la gloria al inducir a los hombres a valorar sólo sus propias preocupaciones y placeres personales.[54] Pero las objeciones a Spinoza sobre bases como éstas evidentemente fueron incapaces de darle confianza al lector respecto de Doria.

En su última obra, las *Lettere e ragionamenti* (1741) de tres volúmenes, Doria reitera su neoplatonismo en contra de Descartes, Spinoza y Locke, y ahora también agrega a Voltaire a su lista de *bêtes noires*. Voltaire, dice, está muy sobrestimado.[55] Sus *Lettres philosophiques* pueden haber tenido un impacto en el mundo, pero Doria se niega a asegurar que su newtonismo y defensa de Locke ayudan de alguna manera a defender la Providencia, los misterios cristianos o la inmortalidad del alma en contra de Spinoza, quien, una vez más, es identificado como el fundador del deísmo moderno y lo que, según Doria, es lo mismo: el nuevo ateísmo filosófico.[56] Dadas su propias críticas previas sobre el tema, es curioso encontrarlo censurando a Voltaire por defender la creencia en la

inmortalidad del alma sobre la base de que la sociedad la necesita aunque sólo sea para regular la conducta del hombre, y que declare que un argumento semejante reduce la religión a la política y así rebaje a Voltaire virtualmente al repugnante nivel de Spinoza, Hobbes y Maquiavelo.[57] Platón, afirma, se opone totalmente a semejante actitud débil, y una vez más es Platón quien ofrece el mejor armamento en contra de Spinoza. El cartesianismo, gracias a Dios, está ahora en total decadencia, pero, cuidado, lamenta, "nuestros italianos se han vuelto en todo serviles imitadores de las naciones extranjeras".[58] Los italianos finalmente habían descartado a Descartes, pero ahora estaban adoptando servilmente a Newton y Locke en su lugar.[59]

Durante 1741 Doria también realizó el borrador de su última obra mayor, *Idea for a Perfect Republic*, que parece haber sido una desafiante combinación de política y filosofía. Cada vez más cuestionado, y consciente de que su libro era capaz de provocar una mayor oposición que los anteriores, Doria decidió no publicarlo en vida. Poco antes de su muerte, en 1746, anunció que dejaba sus manuscritos sin publicar, incluyendo este nuevo texto, en la biblioteca de San Angelo, en Nido, en donde los lectores interesados podían consultarlos. La mayoría permaneció sin publicar hasta el siglo XX. Pero él dejó algún dinero en su testamento específicamente para financiar la publicación de su *Idea*. Sin embargo, en 1753, cuando el texto se estaba preparando para su impresión, el impresor fue arrestado y los ejemplares manuscritos incautados por la policía. Circulaban rumores sobre el supuesto contenido impío de la obra que alarmaron a las autoridades seculares y eclesiásticas.

Doria nunca había ocultado sus preferencias por la república sobre la monarquía. De joven, siendo un enemigo de Luis XIV y admirador de la República Holandesa, había publicado *La Vita Civile* (1706), una obra de pensamiento político basada en el principio hobbesiano-spinozista de que la conducta humana siempre está motivada por el impulso de "conservazione di si stesso" (conservación del ser). Al igual que Vico, Doria no aprobaba la democracia por ser inherentemente inestable y proclive a conducir directamente a la dictadura y la tiranía.[60] La antigua Atenas, siendo democrática, estaba fatalmente contaminada a los ojos de Doria. En cambio, ensalzaba la "perfección de la república espartana", esto es, una república aristocrática que cultivaba el valor y el servicio público.[61] En su nueva obra, Doria desarrolló más su tesis de que la monarquía es fundamentalmente defectuosa y no es capaz de estimular la virtud genuina. Desde su punto de vista, ésta también degenera naturalmente en la tiranía. Además, llanamente revela su antipatía por la autoridad eclesiástica y la influencia educativa de los jesuitas y reformula su neoplatonismo de una manera que estaba destinada a reavivar las sospechas de spinozismo.

El censor público de libros (*revisore*) del gobierno Borbón al parecer objetó particularmente el rechazo de Doria a la doctrina de la Iglesia de la eterna condena de

aquellos que no se habían salvado,[62] y consideró que el libro era capaz de minar el matrimonio al insinuar que las relaciones extramaritales no son pecaminosas. También consideró inaceptables sus observaciones críticas sobre el celibato sacerdotal y las actitudes hacia la educación. El régimen decidió que la obra debía ser suprimida *in toto*. Ésta fue debidamente condenada en una ceremonia pública al 13 de marzo de 1753 y consignada a las llamas por el ejecutor público. A la imagen de Doria como un radical, un enemigo de la Iglesia y la monarquía y un criptospinozista se le dio, de esta manera, la imprimátur de alta autoridad.

3. Pietro Giannone (1676-1748)

Durante su exilio en Viena, Giannone había disfrutado de un acceso privilegiado a los esplendores bibliográficos de la biblioteca del príncipe Eugenio y había transitado en la literatura del pensamiento radical desde Spinoza hasta las últimas producciones de Toland.[63] Para 1726, el historiador exiliado era conocido por haberse embarcado en un penetrante estudio de Spinoza, en el que estuvo tomando notas de la *Ética* y del *Tratado teológico-político*, así como de las *Letters*, que continuó a lo largo de los años e influyó profundamente en su desarrollo posterior como vocero de la Alta Ilustración.[64] Inicialmente, había anticipado que su exilio en Austria sería breve. Pero la posición cada vez más reaccionaria del régimen en Nápoles hacia finales de la década de 1720 y principios de la de 1730 poco a poco fue socavando sus esperanzas y, a partir de 1731, Giannone se abocó a los intensivos estudios que prepararon el camino para su obra mayor de crítica de la Biblia, su *Triregno*.[65] Además de la literatura radical y autores tales como Le Clerc y Vico, estudió cuidadosamente los libros bíblicos y a Homero.[66]

Mientras tanto, desde la seguridad comparativa de Viena, Giannone también continuó su batalla unipersonal —marcadamente intensificada desde el ascenso del papa Benedicto XIII (en funciones entre 1724-1730)— contra el Papado y la Inquisición por su *Civil History of Naples*. La publicación en Roma (con "Colonia" falsamente indicada en la portada) a finales de 1728 de un tratado difamatorio que abiertamente declaraba que Giannone era un rebelde en contra del Papa y la Iglesia, y criticaba sus proposiciones "impías", "herejes" y "escandalosas", fue respondida con una brusca réplica, cuyo tono cáustico, casi voltaireano, también en sus ataques a la supremacía papal, sólo agravó las cosas. La Inquisición romana, habiendo escuchado a finales de 1731 que Giannone estaba planeando reimprimir su *Civil History* en Holanda, instruyó al nuncio papal en Bruselas para que contactara a las autoridades de la Iglesia católica holandesa con la intención de impedir por todos los medios "la impresión de la obra allí".[67]

Aunque permaneció sin publicar en su tiempo, y de hecho hasta 1895 pese a que lo

escribió en gran medida entre 1731 y 1734,[68] el *Triregno* fue sin duda el libro más importante de Giannone y ha sido descrito como "una de las obras más significativas de la cultura europea de la primera mitad del siglo XVIII".[69] Se trata de una odisea de la mente filosófica y teológica de amplio alcance que refleja la amplitud de lectura que Giannone había adquirido en Viena. Al igual que Doria, Giannone ataca devastadoramente a Descartes y Malebranche, fustigando su doctrina de las dos sustancias, su explicación del alma humana y la debilidad de la teoría cartesiana de la Creación.[70] Si uno piensa siguiendo lógicamente las proposiciones de Descartes, insiste, la extensión y el pensamiento se vuelven meras modificaciones de la sustancia y de allí uno llega a la imposibilidad de separar la sustancia general de la "sustancia divina" y debe reconocer que "Dios mismo es sustancia, la naturaleza y la esencia de todas las cosas", una doctrina que no sólo es la tesis de Spinoza, sino en general también la de Malebranche.[71] Ésta, informan Strabo y otras fuentes clásicas, era también la visión de Moisés y es la razón, dice aludiendo al *Origines Judicae* (1709) de Toland, de que algunos sostengan en oposición a nuestros teólogos que Moisés era realmente un panteísta o Spinozista.[72]

En la Parte I, Giannone en efecto rechaza la autoría divina del Pentateuco. En su largo examen crítico de los libros sobre la Biblia, refiriéndose a Hobbes y La Peyrère ocasionalmente pero descansando sobre todo en Spinoza y Toland,[73] Giannone no acepta que Moisés haya escrito los Cinco Libros, ni tampoco el argumento de que el contenido moral de las Escrituras demuestra su inspiración divina. Spinoza, señala, al mismo tiempo que demuestra que la *divinità* de los Cinco Libros no puede probarse a partir de los milagros que relata o las profecías que contiene, "dice que la única prueba es que en ellos se enseña la virtud genuina".[74] Pero nadie puede tomar esto seriamente como una confirmación del origen divino del Pentateuco, comenta Giannone, puesto que los egipcios, griegos, romanos y otros dicen lo mismo de los textos de sus filósofos.

Crucial para el radicalismo de Giannone es su posición sobre la inmortalidad del alma. Toland declaraba que la noción de inmortalidad del alma era originalmente desconocida para los hebreos y se derivaba de las sociedades gentiles, en especial de los egipcios.[75] Esta idea fue rápidamente adoptada por Giannone, quien encuentra que la doctrina de la inmortalidad del alma, sostenida por los fariseos pero descartada por los saduceos —quienes en este respecto como en otros estaban más cerca de los primeros israelitas y la tradición bíblica— no tiene base bíblica alguna u otra legitimación.[76] Así, descarta la doctrina por considerarla una noción falsa y vulgar adoptada sin reservas sólo en siglos comparativamente recientes.[77] Una vez establecido esto, procede en rápidos pasos a demoler las enseñanzas cristianas sobre el Purgatorio, el Cielo y el Infierno.

No menos radical es el intento de Giannone de socavar y desacreditar los reclamos de

supremacía de la Iglesia católica. Marcado por un tono general de hostilidad hacia el Papado, la autoridad eclesiástica y los Padres de la Iglesia, así como los profetas bíblicos, Giannone argumenta que las circunstancias políticas, en especial la conversión de Constantino *el Grande* y la imposición del cristianismo como religión imperial en el siglo IV, convirtieron a la Iglesia en una institución suprema políticamente, pero no espiritualmente en cuestiones de fe y creencia. Los obispos y la jerarquía de la Iglesia recibieron no sólo privilegios, poder y riqueza, sino magníficas vestiduras y adornos para que fueran "considerados más augustos y respetados por el pueblo".[78] De ahí que "la Iglesia comenzara a asumir otra forma diferente de aquella que habían dejado Cristo y los apóstoles".[79] Otras adiciones falsas posteriores, consideradas sin valor por Giannone, incluían el culto a las imágenes y reliquias, y doctrinas tales como la Eucaristía, la confesión, la penitencia y el Purgatorio.

Todas estas y otras posiciones abiertamente radicales, tales como la actitud libertina hacia las relaciones sexuales que hacen eco de Doria al declarar que las relaciones sexuales extramaritales no son un pecado,[80] sugieren que el libro nunca fue pensado para su publicación, sino solamente para el uso privado o la circulación clandestina en manuscrito; dado que Giannone todavía no había perdido de ninguna manera la esperanza de rehabilitarse y recuperar su antiguo estatus e influencia en Nápoles. La reconquista española del virreinato en 1734 simultáneamente revivió sus esperanzas y descartó su permanencia en la corte vienesa, ahora el principal enemigo del príncipe reinante en Nápoles.[81] En septiembre de 1734, partió a Venecia que, dado el eclipse de Nápoles, estaba emergiendo como el centro más animado de debate intelectual en Italia y en donde sus amigos lo apremiaban a producir la largamente esperada nueva edición de su *Civil History*. No obstante, a pesar de la atmósfera mucho más libre prevaleciente allí desde el comienzo del nuevo siglo, Venecia resultó una elección audaz, tal vez temeraria. Al alojarse cerca de San Marcos, un sitio famoso, aborrecido por numerosos y poderosos elementos de la sociedad italiana, rápidamente cayó bajo la vigilancia de la Inquisición y los jesuitas que actuaban bajo las órdenes de Roma. Durante 1735, "cada vez que yo entraba a la plaza de San Marcos", recuerda más tarde, "ellos tenían personas allí que observaban todas mis intervenciones y movimientos".[82] Sin embargo, aliados tales como Antonio Conti lo urgían enérgicamente a quedarse y además disfrutaba altamente de la compañía de los hombres eruditos e iluminados con los que se encontraba, en particular con el círculo de Conti.[83] Mientras tanto, su acercamiento al nuevo régimen napolitano a través del embajador español produjo sólo la desalentadora noticia de que no había ninguna perspectiva de que alguna vez regresara a Nápoles.[84]

Los esfuerzos de los espías de la Inquisición eran de hecho signos de un contragolpe pendiente en Venecia en contra de la Ilustración radical en general. Como parte de esto, Giannone fue arrestado por los "Inquisidores del Estado" veneciano en septiembre de

1735, a requerimiento del Papado, pues las autoridades papales estaban ansiosas, entre otras cosas, por evitar una nueva edición de la *Civil History*. Giannone fue declarado una influencia indeseable por las autoridades venecianas y deportado sumariamente en un barco. Se lo depositó sin ninguna ceremonia junto con sus libros y posesiones cerca de Ferrara, del lado papal del río que marca la frontera con los Estados Papales. Pero la suerte aún no lo había abandonado. La comunicación del nuncio de Venecia que alertaba a la Inquisición de Ferrara llegó demasiado tarde para atraparlo y alcanzó una efímera seguridad de Módena; los inquisidores también fueron demasiado lentos en interceptar su rápida huida hacia el norte. En busca de un refugio seguro cerca de Italia, se estableció en Ginebra, pero ése fue el fin de su nueva fortuna. A principios de 1736, mientras hacía una visita clandestina del otro lado de la frontera, fue delatado a los soldados de la monarquía saboyana y hecho prisionero en Turín.[85] El nuevo rey, Carlos Manuel (gobernante entre 1730-1773), quien detestaba todo aquello que defendía Giannone, no quiso liberarlo ni tampoco enviarlo a juicio a Roma. El destino trágico de Giannone fue languidecer en una prisión de Turín por el resto de su vida. Dado que se le permitía poseer libros, pluma y papel, su único solaz fue la investigación académica y la escritura.

El resultado, dirigido en alguna medida tal vez a procurarle el perdón o liberación condicional por medio de mostrar contrición y abjurar de sus antiguos principios, fue una retirada sustancial de su antiguo radicalismo hacia una actitud respetuosa hacia la religión revelada y la Iglesia y lo que ha sido llamado un “deísmo católico”. Escribió varias obras más teológica e históricamente críticas y en todas exudaba una tranquila deferencia hacia las autoridades. Esto no significó ninguna diferencia para su desdichado destino. Después de permanecer más de 20 años encarcelado en la ciudadela de Turín por uno de los regímenes más despóticos y reaccionarios de la época, un bastión de la oposición al deísmo y la filosofía irreligiosa, Giannone murió en su celda a la edad de 72 años el 17 de marzo de 1748, un mártir solitario, al igual que Koerbagh y Walten, de las ideas radicales.

4. El pensamiento radical en Venecia

La expulsión de Giannone y Grimaldi de Nápoles y la supresión de sus obras allí, combinadas con las enérgicas medidas conservadoras tomadas en Roma y Saboya y la lenta recuperación en la Toscana de las severidades del reino de Cosimo III, crearon una situación en la cual Venecia y Padua, su pueblo universitario satélite, emergieron como el principal foco del debate y las ideas radicales en Italia desde finales de la década de 1720. Pero aquí también había represión. Todos en ese tiempo asumían de manera manifiesta que había una conexión cercana entre la deportación de Giannone y el posterior

endurecimiento en Venecia frente a los que tenían posiciones radicales, como se puede ver en una carta escrita por el erudito veneciano, Apostolo Zeno, en septiembre de 1735, en la cual describe el arresto de Giannone, señalando que el "partido de sus admiradores y partisanos, se siente desconcertado y abatido […] toda la gente decente aquí está alborozada"; además, apunta Zeno, "con este suceso, circulan rumores sobre otras personas que profesan opiniones modernas y nuevas filosofías".[86] De hecho, ya se había comenzado a investigar sobre las opiniones de varios personajes sospechosos, entre ellos Antonio Conti, el líder del círculo radical filosófico de Venecia.

Antonio Conti (1667-1749), quien había estado con frecuencia en compañía de Giannone durante la estancia de este último en Venecia, pasó muchos años en el extranjero, en Europa del norte, e hizo un extenso estudio de la filosofía, la ciencia y la teoría científica contemporáneas en Europa. De hecho es uno de los personajes más impresionantes de la Alta Ilustración italiana. Un miembro de la nobleza veneciana que de joven se volvió sacerdote y se afilió a los oratorianos, los dejó en 1708 decidido a dedicarse de ahí en más al estudio de la filosofía. En Padua se hizo discípulo de Fardella y durante algunos años fue un ardiente cartesiano y simpatizante de Malebranche. En 1713, por "amor a la filosofía", se mu-dó a París para continuar sus estudios y reunirse con el venerable Malebranche, pero después de varios encuentros con el gran pensador, encontró que sus dificultades con las "volontés générales" de este último permanecían sin resolverse.[87] Se volvió entonces hacia Leibniz, con quien inició correspondencia, e incluso hacia Newton. En abril de 1715 cruzó el canal para reunirse con Newton en persona y con otros *érudits* en Londres, y ocho meses más tarde, por recomendación de Newton, fue elegido socio de la Royal Society.[88] En Inglaterra se quedó tres años —interrumpidos por visitas a Holanda y Alemania en 1716— y, además de las discusiones con Newton y Clarke, se reunió con 's-Gravesande y se volvió amigo de Des Maizeaux.

Con todo, Conti no estaba más convencido de Newton y Clarke de lo que había estado de Malebranche o Leibniz y, en marzo de 1718, regresó a París en donde se quedó hasta finales de 1726 y se volvió una figura familiar de los salones parisinos, estableciendo vínculos cercanos con Fontenelle, Dorthous de Mairan y Fréret. También se hizo amigo de Montesquieu, a quien más tarde le mostró Venecia durante su estancia allí en 1728.[89] Después de regresar a Italia en 1726, fue ampliamente reconocido como "un gran filósofo", pero alguien con opiniones altamente sospechosas.[90] En diciembre de 1726, le informó a su aliado más cercano en Venecia, el biólogo y uno de los editores de la *Giornale* veneciana, Antonio Vallisnieri, que tanto en Inglaterra como en Francia la mayoría de los eruditos eran ahora deístas altamente escépticos de las Escrituras.[91]

Profundamente influido por Galileo, Conti, al igual que Vallisnieri, era un mecanicista extremo que había llegado a rechazar todas las tendencias de la corriente moderada de la Ilustración. Estaba tan intrigado por la armonía preestablecida de Leibniz como lo estaba

por el concepto newtoniano de una fuerza divina difundida por todo el universo y constantemente en operación, pero no podía encontrar bases filosóficas concluyentes para preferir una a la otra o asumir que la fuerza intrínseca en todos los cuerpos no es un movimiento inherente a la materia, el "sistema de naturalezas plásticas en el sentido de Strato y Spinoza", como lo llama.[92] A lo largo de toda su carrera, su permanente preocupación fue la cuestión de la fuerza motora en los cuerpos y en la generación de las cosas vivientes. Para 1728 cuando mucho, Conti había llegado a reconocer el origen de la vida en el movimiento inherente a toda la materia y en la capacidad de una sola sustancia para evolucionar y recrearse a sí misma.[93]

Otro tema duradero era el origen de las ideas del hombre. Examinó cuidadosamente la filosofía de Locke pero también la rechazó con firmeza, pues creía que Locke había caído en el error de confundir las ideas primitivas con ideas "simples", cuando las sensaciones originales de las cualidades primarias de las cosas, tales como tamaño, textura, forma, temperatura, etc., eran algo muy diferente de la simple abstracción inferida por la mente a través de un proceso intelectual de reflexión.[94] Mientras tanto, la misma negación a aceptar una Divina Providencia fuera de la naturaleza como principio organizador en la filosofía que lo llevó a rechazar a Newton, lo convirtió, después de su regreso a Italia, en un entusiasta admirador de la nueva manera de contemplar la Providencia e interpretar la historia de Vico.[95]

En la privacidad de su círculo íntimo, Conti y Vallisnieri desarrollaron una filosofía y una posición científica en consciente oposición con el providencialismo newtoniano y el "argumento del diseño".[96] Burlándose de las máquinas sin alma de Descartes, en una carta a Conti en 1727, Vallisnieri afirmó que "todos los cuerpos orgánicos que han nacido, que crecen […] tienen un alma como nosotros y no sería un pecado mortal en la filosofía creer que todas las plantas tienen una".[97] Pero en la temeraria atmósfera de la década de 1730 también era inevitable que Conti fuera identificado como el líder de una corriente filosófica subterránea vista por muchos con intensa sospecha. Poco antes de la deportación de Giannone, y de su propio encuentro con la Inquisición en septiembre de 1735, él y Conti se involucraron en una serie de largas discusiones filosóficas, hasta tarde en la noche, en las que uno de los temas principales era la mortalidad o inmortalidad del alma.[98] El 11 de agosto de 1735, un mes antes de la expulsión de Giannone, Conti fue denunciado secretamente a la Inquisición por dos sacerdotes venecianos, uno, confesor de las monjas, San Rocco, quien pudo testificar sus expresiones impías en las conversaciones.[99] Sus indiscreciones incluían decir que las Escrituras consistían en "fábulas fatuas" y eran una "historia secular" que uno debería leer como lee a "Cicerón o Livy", desestimando los misterios cristianos, la "libertad de la voluntad" y la inmortalidad del alma y declarando que el universo es eterno y el movimiento es inherente a la

materia.[100] Gracias a la intervención de amigos dentro de la nobleza veneciana, no hubo ningún juicio formal por "ateísmo" y Conti fue perdonado con una seria reprimenda.

La deportación de Giannone y la denuncia de Conti fueron suficiente para lanzar una capa de miedo y arrojar a todo el círculo de los *spiriti forti* veneciano a la confusión. Estos sucesos también llevaron una urgencia agregada a la cuestión de Spinoza y el spinozismo en las mentes de todo el sistema intelectual veneciano: conservador, moderado y radical.[101] Ya en la década de 1690, Fardella había proclamado la indispensabilidad de la Nueva Filosofía como el armamento intelectual de la Iglesia y la fe en la lucha contra los "seguidores de Epicuro" y, no menos, como la principal salvaguarda de la creencia en la "inmortalidad del alma".[102] Sin embargo, para mediados de la década de 1730, nada podía ser más claro que el hecho de que el círculo filosófico radical de Venecia se burlaba de Descartes, rechazaba la inmortalidad del alma y aceptaba la inherencia del movimiento en la materia y la autogeneración de los cuerpos. El progreso futuro, la sobrevivencia misma de la corriente moderada de la Ilustración en la República Veneciana, así como la respetabilidad del estudio de las nuevas filosofías y los descubrimientos científicos que emanaban de países protestantes como Inglaterra, Alemania y los Países Bajos, dependían, como lo subrayó más tarde Maffei, de que se segregara de una manera mucho más enérgica y combativa el pensamiento moderado de la tendencia radical.[103]

Una impresionante manifestación de esta mayor relevancia del desafío spinozista dentro de la cultura veneciana después de 1735, y de los esfuerzos por llevarla a la luz y destruirla filosóficamente, fue una oración pública sobre Spinoza impartida en Padua en 1737 y publicada el año siguiente por el profesor en metafísica, Bonaventura Lucchi. Lucchi ofrece un relato detallado de la vida y obras de Spinoza, mencionando una serie de refutaciones de sus ideas, entre ellas el artículo en el *Dictionnaire* de Bayle, y poniendo una espléndida atención en varias proposiciones clave de la *Ética*, entre otras, la Proposición XV del Libro I a la que cita textualmente: "quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest" (todo lo que es, es en Dios; y nada puede ser ni concebirse sin Dios).[104] De forma significativa, dada la controversia posterior en el Veneto en la década de 1740 sobre la magia y los espíritus, en la que Maffei desempeñó un papel destacado, Lucchi también denuncia (mientras al mismo tiempo destaca) la negación radical de Spinoza de Satanás, los demonios, los fantasmas, los espectros y todos los poderes sobrenaturales.[105]

El drama de septiembre de 1735 había pasado, pero el sentimiento de que Venecia estaba siendo asediada por un nuevo ateísmo no. En su magistral *Theologia Christiana Dogmatico-Moralis* de 12 volúmenes (Roma, 1749-1751), una de las obras más imponentes de un académico veneciano de la época en términos de solidez y dimensiones, Concina distingue a Spinoza como el principal inspirador de los *spiritus*

fortes (esprits forts) y cita a Huet, Le Vassor, Buddeus y Nieuwentijt por sus poderosas refutaciones a su pensamiento.[106] Posteriormente, Concina vuelve a llamar la atención sobre Spinoza, esta vez de forma más extensa, en su impresionante defensa de dos volúmenes de la religión revelada publicada en Venecia en 1754. Ésta es de hecho una obra de lo más reveladora para entender la cultura veneciana y de toda Europa de mediados del siglo XVIII. Un fraile dominicano de gran austeridad y simpatías jansenistas, detestado por los jesuitas y declarado enemigo de Maffei, aunque no de la filosofía moderna en general, Concina disfrutaba de una formidable reputación como líder apologista católico en Venecia, Roma y toda Italia.[107] Él escribió la obra, explica en el prefacio, a instancias del Papa Benedicto XIV (en funciones entre 1740-1758), cuya política era ampliar e intensificar la contraofensiva de la Iglesia en contra de la *incredulità* en Italia y toda Europa.

Especialmente notable es la valoración de Concina del estado espiritual de Europa en esta coyuntura, cuando la Alta Ilustración estaba evolucionando hacia la Baja Ilustración. Un punto clave es que en la historia inicial de la Iglesia, hasta el nuevo siglo, la principal preocupación de las autoridades eclesiásticas había sido combatir a los mahometanos, judíos e idólatras. Ahora todo esto pertenecía al pasado, pues había dado paso a una nueva era de la Iglesia en la cual el principal enemigo era enteramente nuevo y, en algunos aspectos, más peligroso que cualquier predecesor.[108] "Los deístas y *spirit forti* de nuestros días —escribió— son incomparablemente más ciegos, más obstinados y más malignos que los judíos mismos."[109]

Concina, aunque inflexiblemente católico, concuerda con el teólogo protestante marginal, Jean Le Clerc —cuyo libro sobre la incredulidad elogia calurosamente—,[110] en que la *incredulità* era ahora el tema central en el debate intelectual europeo: "no sólo es posible sino que también es innegablemente una verdad de facto que existe no uno, no diez, no cien, sino innumerables hombres que se llaman a sí mismos ateos, deístas, materialistas, naturalistas e *indifferenti*", y que creen que los hombres son sólo "máquinas materiales cuya función concuerda con las leyes del *mechanismo*" y todas "sus acciones y movimientos sensuales de enojo, avaricia, orgullo y ambición carecen de maldad" y que los hombres actúan "con igual inocencia cuando rezan y cuando cometen adulterio, cuando dan limosna como cuando cometen un asesinato".[111] Tales "errores monstruosos" no sólo destruyen las almas de aquellos que los propugnan, sino que amenazan con la destrucción de la sociedad en general.

En consecuencia, en toda Europa, el esplendor y la verdad de la religión revelada están atrapados en una lucha total, universal e incesante contra los ateístas, los deístas y los materialistas, quienes con su "maligno sarcasmo" y con libros sacrílegos en contra de los misterios cristianos sagrados buscan derrocar la fe y propagar su venenosa impiedad por doquier.[112] Como las armas de esta nueva guerra eran más filosóficas que teológicas,

Concina elogia a Locke por defender los milagros y aplaude a Moniglia por aprovechar el empirismo lockeano para la defensa de la autoridad y la fe.[113] La *Reasonableness of Christianity* de Locke, de hecho, desempeña un papel pivote en la estrategia defensiva de Concina: la verdad de la resurrección no puede ser negada y "los milagros realizados públicamente por Jesucristo demuestran patentemente su divinidad y la verdad de su religión revelada".[114] La prueba de los testigos es decisiva aquí y más aún puesto que los apóstoles eran todos judíos que entonces abandonaron su judaísmo por la nueva fe.[115]

"La *incredulità* en nuestro tiempo —proclama Concina— no es un fantasma de la mente sino una pestilencia real", evidente en un grado mayor o menor "en muchos lugares".[116] París era obviamente uno y cita la orden general del arzobispo monseñor Christophe de Beaumont, publicada el 29 de enero de 1752, en la que condena el "terrorífico progreso hecho cada día por ese orgulloso y osado filósofo".[117] Con todo, no es en Francia sino en Inglaterra y Holanda en donde surgen las primeras fuentes de *incredulità,* y no es en Francia, sino en Inglaterra, Holanda y la Alemania protestante donde se imprimen los libros más impíos.[118] Nada podía ser más real, más claro o más importante que este cambio radical que ha ocurrido en la vida europea. Pero ¿quién o qué es responsable de esta plaga de *incredulità*? Tal vez el rasgo más notable del análisis de dos volúmenes que hace Concina de este fenómeno de alcance europeo sea que, si bien figuran los *philosophes* franceses de su tiempo como Voltaire, Diderot, La Mettrie, estos dos úlimos aparecen sólo de manera superficial,[119] mientras que Voltaire es apenas menos marginal.[120] Sin duda, dentro de la concepción de Concina del gran drama teológico filosófico de la época, los *philosophes* contemporáneos franceses eran en todos los sentidos secundarios. A él le parecía, a principios de la década de 1750, que simplemente no eran un factor central en la guerra intelectual que describe. Bayle, por el contrario, es un responsable clave, habiéndose aplicado él mismo, ora de manera abierta, ora enmascarada, "a expandir y ampliar el número de ateístas en muchos lugares en sus pestilentes libros y en especial en aquel llamado *Pensées diverses*".[121] Otro agente del radicalismo muy extensamente denunciado es el marques d'Argens. Otros que han contribuido a negar la libertad humana y nos convierten en máquinas amorales son Saint Evremond, Toland, Collins y Mandeville. De hecho, Concina se refiere a los *Evremondisti* y *Tolandisti* como elementos nada insignificantes de la ecuación.[122]

Con todo, incluso éstos son claramente secundarios. La columna vertebral de la *incredulità* que infestaba Europa, de acuerdo con nuestro dominico, era la filosofía de un pensador en particular que dominaba abrumadoramente tanto el análisis como el contenido del libro de Concina. De hecho, aquí una vez más, como en muchos otros ejemplos, Spinoza es el pivote estratégico alrededor del cual gira toda la batalla. Puede ser cierto, señala Concina, que de "cada mil *spiriti forti* apenas cinco han leído las

oscuras obras de Spinoza o Hobbes o los otros [*i.e.* Toland, Collins, etc.]",[123] pero la pestilencia se cuela de estos pocos al resto. Si los milagros son los "primeros pilares" de la religión revelada, Spinoza es quien lanza el más grave ataque sobre los milagros al declarar que las "leyes naturales son necesariamente decretos de Dios" y que "estos decretos son inmutables porque Dios es inmutable" y, en consecuencia, "los milagros son imposibles".[124] Esta monstruosa *Divinità Spinosiana*, afirma Concina, es una reavivación de la filosofía panteísta antigua de Epicteto y Strato.[125] La Profecía es otro pilar de la religión revelada y, una vez más, es Spinoza con su nueva crítica de la Biblia quien llega más lejos en minar la creencia en la profecía con su argumento de que la profecía bíblica es meramente "imaginación".[126]

En cuanto a la tesis de Spinoza de que Moisés no es el verdadero autor del Pentateuco y que el texto fue compilado por Ezra, esto demuestra, declara Concina, que este "no creyente no tenía vergüenza en divulgar las más pútridas y ridículas mentiras".[127] Moisés, insiste, sí escribió el Pentateuco. Si los deístas modernos declaran que la Resurrección no sucedió, es el judío Spinoza, cuando escribe a Oldenburg, quien en primer lugar niega su posibilidad al declarar blasfemamente que "esta resurrección era espiritual o mística, no real".[128] Además de la religión, la moral es esencial a la sociedad, pero aquí otra vez Spinoza es el maestro de los *spiriti forti*, el filósofo que les enseña que no hay un "bien" o un "mal" absolutos. Si los deístas modernos niegan la libertad humana argumentando que las acciones del hombre están determinadas, fueron Spinoza y Saint-Evremond quienes intentaron convertir a los hombres, no en animales, sino en "máquinas conducidas por el movimiento interno".[129] Finalmente, si Spinoza exhorta a los impíos a enfrentar la muerte con tranquilidad de corazón, ésta es una pretensión vil, una charada que ni el mismo Spinoza, desesperadamente agitado, pudo conseguir.[130] Finalmente, Spinoza va a desaparecer y la ola de ateísmo moderno y deísmo retrocederán inevitablemente. Los hombres modernos quieren decidir qué es verdad sobre la base de los hechos. Entonces, "la conversión del mundo a la fe de Jesucristo confirma su divinidad, las profecías y los milagros".[131]

Spinoza ofrece filosofía a la humanidad, pero ¿en qué consisten sus doctrinas? El suyo no es un nuevo sistema —en ese sentido Bayle estaba en lo correcto—, sino sólo el reciclado de doctrinas de varios filósofos antiguos.[132] En su segundo volumen, Concina ataca los fundamentos del sistema de Spinoza, al igual que Lucchi, citando textualmente varias proposiciones clave,[133] entre ellas la ahora famosa y con frecuencia repetida Proposición IV, Parte I: "praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia" y la Proposición XXXIII que señala que el orden de las ideas y las cosas es el mismo.[134] Demostrando lo que según él son contradicciones fatales en el sistema de Spinoza, Concina argumenta que "la confusión, oscuridad, aridez y, en una palabra, estupidez de

Spinoza" son innegables.[135] Más aún, además de los errores en el razonamiento de Spinoza, el pensador moderno tiene pruebas adicionales a la mano. Así, es irracional negar la inmortalidad del alma, puesto que no sólo la Iglesia cristiana, sino también los mahometanos, los judíos, los paganos y los japoneses la afirman, junto con "los futuros castigos preparados para los impíos y las recompensas destinadas a los virtuosos".[136] Con todo, si potencialmente la filosofía moderna puede en forma total, si bien no fácilmente, derrotar a Spinoza, Concina alimenta considerables dudas en relación con todas las versiones disponibles de la corriente moderada de la Ilustración. Malebranche está ahora demasiado desacreditado como para ser útil. El "celebrado filósofo" Locke es maravillosamente útil para los milagros y la resurrección, pero su epistemología puede llevar a consecuencias no deseadas. Concina tiene una actitud bastante positiva, como muchos en Venecia, hacia Leibniz y Wolff, pero aquí nuevamente ve insuperables dificultades.[137] Aunque esto también sirve a su propósito, pues en última instancia no es en la filosofía, sino en la fe que el hombre encuentra su salvación.

XXXVI. LOS MANUSCRITOS FILOSÓFICOS CLANDESTINOS

1. Categorías

La difusión de la literatura filosófica prohibida en manuscritos, en su mayor parte en francés, favoreció enormemente la difusión del pensamiento radical en la Europa de finales del siglo XVII y principios del XVIII. Desde luego, la filosofía clandestina que circulaba en manuscrito en sí misma no era nueva. Como fenómeno cultural europeo, se remonta al menos a la época de Bodin y Giordano Bruno, y posiblemente antes. Con todo, hubo una decisiva ampliación e intensificación de tal actividad desde la década de 1680, en que comenzó a cumplir una función crucial en el avance de las ideas prohibidas que duraría más de medio siglo; hasta que la relajación en la censura respecto de los temas filosóficos y teológicos, en especial en Prusia y (menos notoriamente) en Francia, pero también en Suiza, Dinamarca y otros estados desde alrededor de 1740, hizo que la propagación de este tipo de manuscritos fuera menos relevante, si no del todo obsoleta, puesto que se expandieron las oportunidades de difusión de versiones impresas clandestinas.

Mientras que el manuscrito clandestino más ampliamente conocido, el *Traité des Trois Imposteurs (o La Vie et l'Esprit de Mr. Benoît de Spinosa)*, fue impreso en forma secreta en La Haya en 1719, esta primera edición sólo pudo venderse subrepticiamente en pequeños números y es evidente que siguió siendo más rara que las versiones manuscritas. En 1731, Lenglet Dufresnoy, un experto en todo lo concerniente a la literatura clandestina, publicó furtivamente en "Bruxelles" (Ámsterdam) una colección de textos spinozistas que incluía el *Essay* de Boulainvilliers junto con varias refutaciones. Pero no fue sino hasta 1743 que apareció allí sin disfraz o cualquier intento de falsa refutación la primera colección impresa de textos filosóficos clandestinos que antes habían circulado en manuscrito. Esta publicación, un hito en la historia de la Ilustración, aunque producida anónimamente y con Ámsterdam como lugar de publicación, de hecho apareció en París editada al parecer por Du Marsais.[1] Titulada *Nouvelles Libertés de penser*, está compuesta por cinco textos, incluido el *Traité de la Liberté* de Fontenelle que data de la década de 1680 y es conocido por haber circulado en París en el año 1700, cuando los ejemplares fueron públicamente condenados y quemados por orden del Parlamento.[2] También contiene el propio rechazo mordaz de Du Marsais al filosofar tradicional en *Le Philosophe*, escrito a principios de la década de 1720.[3] Después de 1750, los *clandestina* publicados se volvieron más frecuentes y gradualmente desplazaron a los manuscritos. De ahí que, lo que podría ser denominado como la era

clásica de los manuscritos filosóficos clandestinos, la época en que superaban la literatura clandestina impresa como una fuerza en la cultura europea, se extendiera desde la década de 1680 hasta alrededor de 1750. Durante este periodo, los manuscritos prohibidos constituyeron el principal método de propagar el pensamiento radical en Europa, estableciendo los fundamentos intelectuales y abriendo el camino psicológica y culturalmente a la avalancha impresa de *philosophes* radicales como La Mettrie, Diderot, Helvétius y D'Holbach.

Un número apreciable de manuscritos filosóficos clandestinos producidos y copiados entre las décadas de 1680 y 1750 sobreviven en archivos y bibliotecas de toda Europa, en especial en Francia, los Países Bajos y Alemania, pero también en Escandinavia, Gran Bretaña, Europa del centro y este e Italia. No sólo fue este resultado generado por muchos autores diferentes que profesaban filosofías divergentes en estilos variados, sino que también había una marcada tendencia a reunir collages, interpolando, tomando prestado y mezclando ingredientes de diversos autores y tradiciones en un solo texto. Así, *l'Âme matérielle*, aparentemente una negación coherente de la inmortalidad del alma escrita poco después de 1724, aunque una rareza conocida en un solo ejemplar sobreviviente, es una *mélange* de extractos de —entre otros— Bayle, Moréri, Malebranche, Le Clerc y Lahontan.[4] Sin duda, la proliferación posterior a 1680 de tales escritos era, como lo expresó un académico, "un fenómeno de una extraordinaria complejidad".[5] Con todo, estos textos revolucionarios que atacaban la autoridad, la religión, la tradición y el despotismo pueden ser agrupados en familias, clasificadas en términos generales de acuerdo con sus fuentes y planteamientos. De hecho, es esencial hacerlo si se busca un retrato tolerablemente coherente del carácter y la procedencia de los impulsos intelectuales que alimentaban la Ilustración radical.

Aquellos que compraban, leían y discutían esta literatura subterránea eran nobles —en especial cortesanos, oficiales del ejército, diplomáticos o funcionarios— mezclados con un puñado de médicos y otras personas muy cultas de estatus mediano y unos pocos escritores profesionales y editores. Además de coleccionistas ricos y aristócratas, había conocedores de medios relativamente modestos que amasaban colecciones impresionantemente amplias, tales como el noble menor de Provenza, Benoît de Maillet (1656-1738), un diplomático de bajo nivel de la Corona francesa, quien no sólo coleccionaba textos clandestinos sino que, estimulado por Fontenelle, decano del mundo filosófico clandestino francés, escribió el *Telliamed*, que exponía una teoría rudimentaria de la evolución en la que argumentaba que la vida se había formado en y desde el océano; esta obra circuló en manuscrito desde los inicios de la década de 1730 hasta que se publicó clandestinamente en París en 1748, aunque la versión impresa carece de algunos de los pasajes más audaces del original. Este texto revela que Maillet fue un simpatizante de la filosofía clandestina spinozista de Fontenelle y un naturalista

panteísta.[6] Lo mismo puede decirse de un conocedor de primer nivel de la Alemania de principios del siglo XVIII, Peter Friedrich Arpe (1682-1740), quien asiduamente acumulaba textos prohibidos en Hamburgo, Kiel y Copenhague, y, mientras participaba en el congreso por la paz de Utrecht en 1713 en Holanda, sirvió como funcionario menor al servicio de Dinamarca.

Conocedores socialmente más elevados incluían, desde luego, al príncipe Eugenio en Viena y a su ayuda de cámara, el barón Hohendorf, quien, además del *Traité des Trois Imposteurs* adquirió ejemplares del *Symbolum Sapientiae*, el más destacado de los escritos clandestinos alemanes, y el *Essay de métaphysique* de Boulainvilliers.[7] No obstante, el más infatigable coleccionista aristócrata en Europa del norte a partir de la década de 1720 fue probablemente el conde Otto Thott, de Copenhague. Un lugar destacado en la impresionante colección clandestina de Thott, que probablemente no tenía parangón en toda Europa, ocupaban los múltiples ejemplares del *Traité* y las *Meditationes philosophicae* de Lau.[8] En Dresden, Johann August Ponickau, descendiente de una de las aproximadamente seis familias más destacadas del electorado sajón, amasó una famosa biblioteca en las décadas de 1740 y 1750 que incluía numerosos manuscritos prohibidos, entre éstos ejemplares del *Traité* y del *Symbolum sapientiae*, los cuales hoy día permanecen en la biblioteca de la Universidad de Halle.[9] El más célebre de todos, Federico *el Grande*, adquirió el gusto por esta literatura cuando joven, muchos años antes de ascender al trono de Prusia.[10]

Siendo raros, costosos e ilegales, tales manuscritos se guardaban en secreto fuera de la vista. Circulaban furtivamente y con no poca frecuencia pasaban de un lado al otro ocultos en valijas diplomáticas. En las ciudades capitales y los grandes centros comerciales, tales como Ámsterdam y Hamburgo, cambiaban de manos bajo el mostrador y circulaban especialmente entre pequeños grupos de iniciados que se conocían y se tenían confianza. Ocasionalmente, los títulos (conocidos sólo por los entendidos) podían ser promocionados discretamente, como en 1743, cuando el editor hugonote de Ámsterdam, Pierre Portier (1704-1754) produjo un catálogo de libros a la venta en su librería entre los que se encontraban varios manuscritos, como el *Examen* de Du Marsais y el *Del'Examen de la religion* de Lévesque de Burigny.[11] Los motivos para escribir tales textos, a diferencia de los moti-vos para traficarlos, podían abarcar la sed por ser famoso entre estos enrarecidos círculos cosmopolitas, pero difícilmente incluían el deseo de obtener ganancias. Tales escritos, originados en un nuevo tipo de celo o militancia espiritual, se dirigían conscientemente a socavar las estructuras prevalecientes de fe, autoridad y tradición que se consideraban represoras del espíritu humano. Como indica el diccionario más completo de "ateístas" publicado durante la Revolución Francesa respecto de Du Marsais, él fue uno de los que durante 50 años "trabajaron en

el silencio en la emancipación del espíritu humano".[12]

Los más destacados escritores de textos filosóficos clandestinos eran en su mayoría hombres cuyo compromiso con la filosofía ilícita permanecía oculto de las autoridades y el público en general, aunque disfrutaban de una apreciable reputación como eruditos en otros campos. Esto era cierto de Fontenelle y Boulainvilliers y también de Du Marsais, quien fue registrado en los documentos policiales de París de 1749 como "un gran gramático", un bien conocido erudito y "un ateo", pero no como el autor de textos prohibidos.[13] En forma similar, Lévesque de Burigny era ampliamente conocido como un *habitué* de los salones y un eminente erudito clásico, mientras que Nicolas Fréret, un amigo del conde radical veneciano, fue un clasicista intencionalmente renombrado. Otro practicante destacado del oficio, Jean-Baptiste de Mirabaud (1675-1760), un antiguo oficial del ejército convertido en erudito, pertenecía al círculo que giraba alrededor del duque de Noailles y Boulainvilliers y, en 1742, sucedió a Houtteville como secretario de la Académie Française.[14] Los dos círculos más importantes dedicados a esta actividad tras bambalinas tenían su base en París y en Holanda, pero también había otros colaboradores más aislados en otras partes.

Esta materia de lectura filosófica ilícita penetraba fácilmente las camarillas de mente transgresora de las cortes de la alta sociedad, los círculos diplomáticos selectos, los salones de París y otros similares. La infiltración de semejante ma-terial tampoco pasó inadvertida entre las cortes, y los eclesiásticos resolvieron defender la autoridad, la tradición y la piedad. En 1734, el abad Jean-Baptiste Moliner, un destacado predicador francés, denunció públicamente la creciente filtración de manuscritos filosóficos prohibidos, concretamente, *De l'Examen de la religion*, atribuido por los eruditos modernos a Lévesque de Burigny. En su opinión, tales escritos no sólo eran más escandalosos, sino también más peligrosos que las obras publicadas de forma anónima como las *Lettres philosophiques*, pues, habiéndose producido con el propósito de que circularan ilícitamente sólo en manuscrito, no hacían ningún esfuerzo por velar o moderar sus ataques a la moral y la religión.[15] El abad Houtteville llamó la atención en 1740 sobre la penetración de textos tan flagrantemente anticristianos como *Colloque Heptoplomères* de Bodin y los tratados de Orobio de Castro en los "círculos" más de moda de París.[16]

La policía de París, aunque consciente de que Du Marsais era un ateo filosófico, al parecer no fue capaz de conectarlo con la difusión de los manuscritos clandestinos. Sin embargo, para las décadas de 1730 y 1740, si no antes, la policía estaba cada vez más preocupada por la propagación de esta nueva forma de sedición. Varios copistas y traficantes de manuscritos prohibidos fueron arrestados y encarcelados, entre ellos un tal Jacques Guillier, enviado a la Bastilla en 1747 por distribuir "manuscritos contrarios a la religión y a las buenas costumbres".[17] Antiguo valet de un noble, Guillier abastecía

material tanto filosófico como pornográfico y confesó bajo interrogatorio vender el *Examen de la religion* y el *Traité des Trois Imposteurs*, de Du Marsais y la *Opinions des Anciens sur la nature de l'Âme*, de Mirabaud, además del obsceno *Jean Foutre puni*, aunque negó haber traficado la igualmente escandalosa *Paris foutant*.[18] Cuando se le preguntó en dónde se había procurado los originales para preparar sus copias, Guillier nombró a un oficial menor retirado del ejército, un amigo muerto que antes residía en Les Invalides.

Guillier había estado distribuyendo copias del *Traité* a un precio caro, a seis *livres* la pieza.[19] Para traficar dicha literatura, uno necesitaba estar vestido a la moda, ser muy letrado y tener acceso a las residencias nobles —o de hecho ser uno mismo noble—. Normalmente, los nobles que se respetaran desdeñarían cualquier tipo de comercio en pequeña escala, pero podrían muy bien verse tentados si se sentían presionados financieramente. Así, un joven noble, el Sieur Dupré de Richemont, denunciado por hacer copias de un manuscrito "contre la religion", fue redado por la policía de París en junio de 1749. La policía encontró al joven noble "en cama con una niña" y bajo su colchón una "prodigiosa cantidad" de notas manuscritas de su propia mano, con frecuencia extractos de los diccionarios de Bayle y Moréri, ambas fuentes primarias de los *philosophes* clandestinos. Aunque el manuscrito particular en cuestión no se descubrió, la policía desenterró suficiente evidencia de contactos con traficantes de libros prohibidos en París y Rouen como para enviar a Richemont a la Bastilla por unos meses, considerando que era necesario combatir estos "autores a medias y parar la licencia de folletos anónimos que inundan al público".[20]

Se pueden clasificar cuatro categorías de *clandestina* como esencialmente marginales respecto del núcleo filosófico de la Ilustración radical, aunque no de su progreso en el sentido más amplio. Esto obviamente incluye el nada desdeñable grupo de textos renacentistas mucho más viejos y fuentes, como Pomponazzi, Bodin, Bruno y Vanini, que datan de finales del siglo XVI y principios del XVII, los cuales sin duda circulaban en forma más amplia y eran más ávidamente coleccionados y leídos en este periodo que nunca antes, pero no se puede decir que hayan dado forma significativa a la posición radical de la época. Su tono arcaico, su filosofía obsoleta y maneras a veces supersticiosas de observar el mundo eran muy diferentes de aquellas de la era posterior a la década de 1680. En segundo lugar, había un grupo de al menos seis o siete manuscritos originalmente judíos, en particular escritos de Orobio de Castro, traducidos al francés y adaptados (en varias ocasiones por Lévesque de Burigny y Saint-Hyacinthe), trasquilados de sus rasgos específicamente judíos, y que a partir de las décadas de 1720 y 1730 también se pusieron a trabajar para minar la confianza en la tradición, la autoridad y el cristianismo.[21] En tercer lugar, también en la frontera de la Ilustración radical, si es que no completamente fuera, había varios tratados, tales como el *Difficultés*

sur la religion proposées au P. Malebranche (que se pensaba que era de Robert Challe), que afirmaban que la Divina Providencia era una fuerza sobrenatural, e imponían la adoración divina y la separación de cuerpo y alma, así como el libre albedrío.[22] Challe, mientras que rechaza el cristianismo, es igualmente categórico en atacar a los spinozistas como "espíritus fuertes y obstinados, esclavos de parroquia, espirituales y sutiles", y en vez de reconocer a un Primer Impulsor, admite sólo "una fuerza cambiante, que pone toda la materia en movimiento, movimiento del que toda la máquina del mundo se ha formado".[23]

En cuarto y último lugar, entre las categorías menores marginales a la genealogía filosófica de la Ilustración radical estaban las decenas, más o menos, de manuscritos que provenían de los deístas ingleses. La verdad es que éstos estaban mucho más de acuerdo con el tono y clima mental del pensamiento radical continental contemporáneo que los *clandestina* de finales del Renacimiento o los manuscritos judíos. Pero el número notablemente pequeño de tales textos traducidos al francés antes de 1740 y la impresionante penuria de copias sobrevivientes del periodo anterior a 1750 son una prueba importante de que las fuentes e ideas inglesas no estaban, como con frecuencia se ha declarado, entre los principales impulsos que dieron forma y formularon la filosofía radical clandestina que tan decisiva y poderosamente influyó en Europa antes de Voltaire.

Una lectura concienzuda del principal cuerpo de textos filosóficos escritos entre 1680 y 1750 prueba, más allá de cualquier cuestionamiento, que el núcleo intelectual de la Ilustración radical poseía un alto grado de coherencia intelectual y era predominantemente francés, holandés y alemán en su origen. La extensión e interconexión de las dos categorías principales y más cruciales eran prueba irrefutable de esto. Primero y principal, están los escritos expresamente spinozistas, tales como el ubicuo *Traité des Trois Imposteurs (o L'Esprit de Spinosa)* y los dos principales tratados clandestinos de Boulainvilliers, su *Essay* y *Abrégé*, complementados por un número de escritos abiertamente spinozistas mucho más raros, como el *Exposition du systéme de Benoit Spinosa contre les objections de Régis*[24] y un grupo de traducciones francesas de la *Ética* de Spinoza que circulaba en parte o en su totalidad en manuscrito.[25] También había otras que se inclinaban a tomar directamente extractos de Spinoza como el *Symbolum Sapientiae*,[26] las *Opinions des Anciens sur la nature de l'âme* de Mirabaud,[27] y la *Religion Chrétienne analysée*, con frecuencia atribuida a Du Marsais pero probablemente no suyo en realidad.[28]

La Religion Chrétienne analysée, uno de los escasos —media docena más o menos — textos filosóficos clandestinos más difundidos y tristemente célebres escritos con posterioridad a 1680 (véase el cuadro XXXVI.1), no puede ser contundentemente atribuida a ningún autor ni fechada con precisión. Tampoco hay nada que indique si la obra fue compuesta en Francia o en Holanda. Todo lo que se puede decir con certeza es que fue

escrita poco después de 1722, siendo una de sus preocupaciones combatir la *magnum opus* de Houtteville de 1722,[29] y que allí se refiere a Spinoza repetidamente como su primera fuente de inspiración. Se le asegura al lector que su *Tratado*, recomendado bajo su título francés, *Des Cérémonies superstitieuses des juifs*, es la mejor herramienta para aprender el arte de la hermenéutica bíblica.[30] Se acusa a las Escrituras de estar llenas de contradicciones y a la autoridad del Nuevo Testamento de no ser más real o cierta que el Viejo.[31] Al igual que Spinoza, este autor considera que la moral cristiana es política y socialmente útil, pero anula la autoridad espiritual de todas las Iglesias y los Padres de la Iglesia, argumentando que Cristo en ninguna parte enseña la creencia casi universal pero totalmente falsa de los "misterios" cristianos —y que ni la divinidad de Cristo, ni la Reencarnación, la Trinidad, la Inmaculada Concepción o la Re-surrección tienen base o razón en las Escrituras—.[32] El tratado concluye con una discusión de los antiguos oráculos y pone en evidencia la extensión y la naturaleza de la credulidad popular y los engaños sacerdotales en el mundo antiguo, refiriéndose a Van Dale y Fontenelle.[33] El *Traité*, y muchos otros de esta primera y principal categoría de textos que pueden ser clasificados en lo general como "spinozistas", también dedica un espacio considerable a discutir los antiguos oráculos y a condenar la creencia en los demonios, los espíritus, la brujería, la adivinación y el Diablo, invocando a Van Dale y Fontenelle.

CUADRO XXXVI.1. *Los manuscritos filosóficos clandestinos más importantes de la Alta Ilustración (1680-1750)*

	Título	*Presunto autor*	*Fecha aproximada*	*Copias catalogadas*
1	*Traité des Trois Imposteurs* (*L'Esprit de Spinosa*)	Lucas (¿Vroesen?), Revisado por Levier, Aymon y Rousset de Missy	1690	*ca.* 200
2	*Colloque Heptoplomères*	Bodin	1580	105
3	*Examen de la Religion*	Du Marsais	1705	53
4	*Mémoire des Pensées et Sentiments*	Meslier		35
5	*Opinions des Anciens sur la Nature de l'Âme*	Mirabaud	1730	32
6	*Meditationes Philosophicae*	Lau	1717	31
7	*La religion Chrétienne analysée*	¿?	1723	28
8	*Essay de Métaphysique*	Boulainvilliers	1705	24
9	*Traité des Préventions divines* (*Prevenciones divinas*)	Orobio de Castro	1665	24
10	*Pantheisticon*	Toland	¿1720?	24
11	*Lettre de Thrasybule à Leucippe*	Fréret	1725	22
12	*Symbolum Sapientiae*	¿Wachter?	¿1700?	18
13	*Examen Critique du Nouveau Testament*	Mirabaud	1708	18
14	*Abrégé de l'histoire universelle*	Boulainvilliers	1700-1707	15
15	*Telliamed*	Malliet	1730	15
16	*Concordia Rationis et Fidei*	Stosch	1692	14
17	*Lettre d'Hippocrate à Dammagète*	Boulainvilliers	1695	14
18	*Spaccio Della Bestia Trionfante*	Bruno	1584	11
19	*La Divinité de Jésus-Christ détruite*	Orobio de Castro	1675	11
20	*Doutes sur la religion proposés à MM. Les Docteurs de Sorbonne*	¿?	1710	10
21	*De l'Examen de la religion*	Lévesque de Burigny	1730	8
22	*Examen critique des apologistas de la religion Chrétienne*	Lévesque de Burigny	1735	8

FUENTES: Benítez, "Matériaux", pp. 501-531; Benítez, *Face cachée*, pp. 22-54; Landucci, "Introduction", pp. 9, 11, 14, 23; Schwarzbach, "Critique Biblique", pp. 69-86; Cotoni, *L'Exégèse*, pp. 91-92; Brogi, *Il Cerchio dell'Universo*, pp. 14, 16, 105-106; McKenna, "Recherches", pp. 3-14; Mori, "Du Marsais philosophe clandestin", pp. 172-189; Schröder, Ursprünge, pp. 404-526.

El *Symbolum Sapientiae* —también conocido como el *Cymbalum Mundi* (no

confundirlo con el texto del siglo XVI de Bonaventure des Periers que tiene el mismo título)— nunca fue publicado, sino que circuló bastante ampliamente en manuscrito en latín, en especial en Alemania y Escandinavia.[34] Se sabe que existió una versión manuscrita en lengua alemana, pero no sobrevivieron copias conocidas. Según la evidencia interna, su autor era claramente alemán y está fechado entre la década de 1680 y la de 1690, y es muy probable que haya sido al menos retocado, si es que no originalmente escrito, por Wachter.[35] Las copias manuscritas están fechadas "Eleutheropoli, 1678" (o en ocasiones "1668" o "1688") aunque aparentemente todas las copias sobrevivientes fueron hechas durante el siglo XVIII. La obra muestra frecuentes pasajes tomados textualmente del *Tratado teológico-político*, además de referencias a Le Clerc, estas últimas probablemente añadidas luego de la redacción original del texto. Éste adjudica todo lo malo en la vida humana a los sacerdotes y los reyes, proclamando que la religión revelada y la "superstición" son una y la misma cosa. El *Symbolum* insiste en que un "hombre sabio no puede ser religioso porque la religión es la madre y procuradora del error".[36] El texto bíblico está lleno de contradicciones. Los milagros son imposibles. El estilo del Nuevo Testamento es "atroz" *(vitiosissimus)*. La religión organizada es retratada casi exclusivamente como un instrumento de control social y político, siendo su propósito infundir la "obediencia".[37]

Una segunda categoría relevante, cuyos ejemplos más importantes son el ampliamente difundido *Examen de la religion* de Du Marsais, el *Le Philosophe* del mismo autor y el *De l'Examen de la religion* de Lévesque de Burigny, está caracterizada por sus fuertes afinidades filosóficas con el primer grupo, pues rechaza la Revelación y la profecía y declara que el hombre es un fenómeno exclusivamente "natural"[38], y que el "bien" y el "mal" no son conceptos absolutos sino relativos; define a Dios (particularmente en Du Marsais) como incapaz de las hazañas, la creatividad y los efectos "que son formalmente contrarios a su naturaleza y a sus tributos";[39] y finalmente, niega que la teología tenga algún lugar relacionado con la filosofía. De igual manera, estos textos argumentan que la teología no es ni puede ser nunca el camino a la salvación, sino que es sólo una herramienta política y social que siempre se ha usado para enceguecer y esclavizar a la gente. Como en Spinoza, los milagros se declaran imposibles y aquellos cuya existencia se alega, se adjudican invariablemente al fraude sacerdotal o a causas y efectos físicos. El texto bíblico en sí es denigrado, en particular como "repleto de contradicciones".[40] Además, la ley civil, sancionada para sostener el interés común, es la única autoridad legítima.[41] En pocas palabras, insisten en que la "verdadera religión" no puede estar basada en "misterios" o lo que *De l'Examen* llama "el abuso de la razón que cree sin motivos razonables",[42] sino que debe, por el contrario, basarse en la razón: "la razón pura nos da una idea mucho más digna de Dios que la

religión cristiana".[43]

Sin embargo, este grupo, si bien claramente estaba arraigado en Fontenelle, Bayle, Boulainvilliers y una lectura altamente crítica de Malebranche, no contiene pasajes tomados de Spinoza, no lo invoca ni hace uso explícito de la doctrina de la sustancia única. De ahí que los textos no sean estrictamente spinozistas en el mismo sentido que la primera categoría principal. Con todo, debe admitirse que este grupo estrechamente relacionado con el anterior, la segunda categoría principal de los *clandestina* de los inicios de la Ilustración radical, encapsula casi el mismo corpus de doctrina que la primera, y este alto grado de convergencia intelectual se deriva sobre todo de la ubicua influencia de Fontenelle, Boulainvilliers, Du Marsais, Fréret y Lévesque de Burigny. *De l'Examen* de Lévesque ha sido descrito como "hyper-cartésien" y uno de hecho podría verse tentado a categorizar todo este último grupo como "cartesiano radical", en vez de específicamente spinozista, pero semejante terminología, al mismo tiempo que diferencia a la segunda categoría de la primera principal y subraya su influencia de origen fundamentalmente francés, tiende a confundir y sobrevalorar, al menos por implicación, la influencia del ridiculizado Malebranche, así como a un Descartes atacado por Du Marsais, por ejemplo, cuando propone que sólo creía en lo que podía ver, mientras que deliberada pero injustificablemente cerraba sus ojos en asuntos de metafísica, teología y religión.[44] Por consiguiente, dado que estos escritos no contenían ningún rastro de la dualidad de espíritu y materia de Descartes, sino que subrayaban la unidad del cuerpo y la mente, parece mejor evitar clasificarlos como "cartesianos" en ningún sentido.

En este respecto, un rasgo sorprendente, en particular de la escritura de Du Marsais, es su despliegue del empirismo de Locke dentro de un materialismo racionalista antirreligioso, pues insiste en "que todos nuestros conocimientos nos vienen de los sentidos" y el verdadero filósofo sólo basa sus principios "en la uniformidad de las impresiones sensibles", pero al mismo tiempo equipara categóricamente el "pensamiento" con los "sentidos" como parte de la misma "sustancia";[45] y a partir de ahí procede principalmente sobre la base de "la raison pure", negando firmemente el "libre albedrío" y mucho más, sin preocuparse por la epistemología de Locke y sus esfuerzos por racionalizar el cristianismo.[46] Un procedimiento similar se sigue en *l'Âme matérielle*, también producto de la década de 1720, un collage en el que se ridiculiza la dicotomía de la sustancia de Descartes, la separación del cuerpo y la mente, y a Locke sólo se lo invoca con el propósito de ayudar a socavar la vieja ortodoxia, o "superstición" como se la denomina aquí, de que "la materia no puede sentir".[47] Claramente, el único propósito de introducir a Locke en este contexto es spinozista, a saber, reforzar el argumento de que el pensamiento y la materia son la misma sustancia.[48]

Los argumentos del *Examen* de Du Marsais, un texto compuesto alrededor de 1705,[49] pueden alinearse en lo general con un punto de vista spinozista, pero carecen

totalmente de la digna calma filosófica de Spinoza, adoptando en su lugar, como muchos de estos textos, una retórica virulenta y beligerante. Así, se considera que los textos bíblicos están llenos de imperfecciones y "errores de copistas que han trastocado el sentido de muchos pasajes".[50] El hebreo de las Escrituras está "lleno de equívocos".[51] De la misma manera, la profecía bíblica es descrita como el fruto de una "imaginación vívida", pero más severamente que en Spinoza. "La imaginación vívida", argumenta Du Marsais, es más prevaleciente en Asia y África que en Europa, lo cual explica, da a entender, por qué Jerusalén inspira un número tan prodigioso de profetas. No hay ninguna noción, concluye, por muy bizarra que sea, que una imaginación sobreexcitada no pueda producir.[52] En un sentido, además, el reduccionismo implacable de Du Marsais pro-duce una diferencia concreta: mientras que *La Religion Chretiénne analysée*, por ejemplo, sigue a Spinoza en reconocer la utilidad social y política de la religión revelada y su papel en imbuir "obediencia", Du Marsais declara que el cristianismo "no es necesario para la sociedad civil", que refrena la mala conducta en menos personas de las que se supone, que obstaculiza el progreso del conocimiento humano y las ciencias y que, al despreciar las riquezas mundanas, "destruye enteramente el comercio que es el alma de la sociedad".[53]

Muchos bibliófilos y *érudits* condenaban y detestaban las ideas radicales, o eso decían, pero con frecuencia se involucraban en el absorbente juego de tratar de identificar y localizar textos ilícitos y sus enigmáticos autores y fuentes. Como una forma de burla a su público, cuando se copiaban o imprimían ilegalmente estos escritos, muchas veces salían alegremente adornados con fechas falsas y atribuciones ficticias a autores y lugares. El *Examen de la Religion* de Du Marsais, escrito mientras Luis XIV todavía reinaba, fue primero impreso en secreto en Ámsterdam, en 1745, se le adjudicó a "Saint-Evremond" y supuestamente se publicó en las oficinas centrales francesas jesuitas de "Trévoux". Cuando discute esta escandalosa publicación, una revista de Leipzig conjetura que se trata de una nueva edición de una obra suprimida, el *Découverte de la vérité et le monde détrompé à l'égard de la philosophie et de la religion*, de "Veridicus Nassaviensis", publicado en La Haya en 1745. Este último, un feroz ataque a la religión revelada y a la Biblia, que denuncia a Moisés como un impostor y señala que Descartes, Newton y Clarke estaban confundidos, fue enérgicamente suprimido por los Estados de Holanda y casi todos los 950 ejemplares de la edición se quemaron en público.[54] Los Estados exitosamente eliminaron el *Examen* también. Sin embargo, apareció una segunda edición clandestina en 1747, de acuerdo con Rousset de Missy, en Potsdam.[55] Muy probablemente, ésta fue la edición leída por La Mettrie, entonces en Berlín, que lo fortaleció en su convicción de que el "bien" y el "mal" no eran absolutos, y la mala conciencia o el remordimiento se derivaban puramente de la educación y el condicionamiento.[56] En Holanda, Francia y Alemania, los *cognoscenti* adjudicaban el

Examen alternativamente a Fontenelle, Boulainvilliers, Mirabaud, Lévesque de Burigny, d'Argens y Voltaire, además de a Du Marsais, aunque al parecer ninguno se tomó en serio la adjudicación a "Saint-Evremond".[57] Cuando la prensa de Hamburgo repitió los rumores que señalaban que el autor real era un hugonote de pésima reputación llamado La Serre, antes un copista que trabajaba para Rousset de Missy y que fue ejecutado en la fortaleza de Maastricht por espiar al servicio de los franceses, el incorregible Edelmann publicó una indignante carta abierta en la que denuncia que estos informes son un despreciable complot para desacreditar el librepensamiento.[58]

Incluso antes de que Federico *el Grande* ascendiera al trono de Prusia en 1740, Berlín y Potsdam se habían unido a La Haya, Ámsterdam, París y Rouen como los principales centros de producción de literatura filosófica clandestina. Uno de los *congnoscenti* más destacados de Berlín era el antiguo pastor hugonota y ahora deísta (o al menos profeso sociniano) Charles Étienne Jordan (1700-1745), quien en 1736 se volvió el secretario literario del príncipe de la Corona. Como erudito inmerso en Bayle y la literatura deísta, aunque declaraba ser un moderado que sostenía la Creación, el "argumento del diseño" y la Divina Providencia, en 1725, Jordan comenzó un intercambio epistolar con el burgomaestre Zacharias von Uffenbach de Francfort del Meno sobre su capacidad como coleccionista destacado de *libri prohibiti*, ofreciéndose a ayudarlo a localizar y procurarse ejemplares raros que faltaban en la afamada colección del burgomaestre a cambio de duplicados superfluos para las necesidades de Uffenbach. De esta manera, Jordan obtuvo de Francfort copias manuscritas de las *Meditationes* de Lau y del *Colloque* de Bodin, así como el *État de l'homme*, de Beverland.[59] Pero mientras Jordan orgullosamente exhibía a puertas cerradas su habilidad en este campo, y también en compañía del príncipe de la Corona, hacia afuera todavía adhería firmemente a la fe en una deidad providencial. Cuando se justificaba ante Von Uffenbach, Jordan insistía en que su propósito al coleccionar *clandestina* filosófica no era propagarlos, ni las ideas que contenían, ni tampoco tenía intenciones de refutarlas. Era por pura curiosidad intelectual más que porque lo incitara cualquier otra cosa.[60]

2. *L'Esprit de Spinosa*

El análisis de la literatura filosófica clandestina europea respalda totalmente lo que indican todas las otras pruebas en relación con las fuentes y los orígenes intelectuales de la Ilustración radical. Mientras que los italianos, los judíos, los británicos y lo que podría denominarse las fuentes nativas francesas desempeñaron un papel sustancial en los márgenes, el tema central, el bloque principal de las ideas radicales se deriva predominantemente del ambiente radical holandés, el mundo de Spinoza y el spinozismo.

No hay, además, mejor ejemplo de esta realidad histórica fundamental que el más ampliamente difundido de todos los manuscritos ilícitos, el *Traité des Trois Imposteurs* o, como llegó a llamárselo en forma alternativa, *L'Esprit de Spinosa*. Filosóficamente, el texto tiene menor importancia y menos originalidad, pues es poco más que una cruda vulgarización de Spinoza complementada con un collage de material adicional extraído de varios escritores. Pero nada de esto le quita su apreciable significación histórica como herramienta propagandística de la Ilustración radical, al ser el más ubicuo e influyente de los manuscritos clandestinos filosóficos de toda Europa, desde Estocolmo a San Petersburgo y de Portugal a Hungría.[61] Vehemente en tono, constituye una auténtica declaración de guerra a todas las estructuras existentes de autoridad, fe y tradición, lo que demuestra que para la década de 1680 ya existía una franja intelectual europea que se constituía como blanco de los ataques del fanatismo imperturbablemente revolucionario, dogmático e intolerante. Sin embargo, mientras que su tono violento y beligerante evidentemente atraía a algunos, sin duda consternaba a muchos más. Como el erudito alemán Mosheim señaló, el *Traité* supera infinitamente en profanidad ateísta incluso a aquellas obras de Spinoza que se consideraban las más perniciosas".[62]

El catálogo publicado más completo de las copias sobrevivientes enlista 172 en francés (aunque, de hecho, se han rastreado más), además de un pequeño número de traducciones contemporáneas al latín, el alemán, el inglés y el italiano.[63] Por consiguiente, el *Traité* sobrevive cerca de cuatro veces más que el texto filosófico ilícito más ampliamente difundido entre los escritos de entre 1650 y 1750, a saber, el *Examen* de Du Marsais (véase el cuadro XXXVI.1). Su único rival real en popularidad era el *Colloque Heptoplomères*, una obra que se filtró mucho más abundantemente después de 1700 que con anterioridad a esa fecha, pero que fue escrita más de un siglo antes y está repleta de lo que los *esprits forts* de 1700 deben haber considerado como indicaciones totalmente anticuadas y absurdas de creencias en las fuerzas sobrenaturales, tales como los demonios y las brujas.[64] Además, y nuevamente al igual que el *Colloque* de Bodin, el *Traité* se propagó geográficamente mucho más que los otros *clandestina*.

Fechar el *Traité* ha supuesto desde hace tiempo un problema espinoso. Los primeros capítulos se apoyan fuertemente en la traducción francesa del *Tratado teológico-político* publicado en 1678 y también en la *Ética* (1678). De modo que no puede ser anterior, aunque causó mucha confusión en el siglo XVIII y más adelante debido al hecho de que una obra en latín, igualmente titulada *De Tribus Impostoribus* pero muy diferente en contenido, había sido conocida mucho tiempo atrás.[65] Hay varias referencias a un *Traité des Trois Imposteurs*, que probablemente sea *L'Esprit de Spinosa*, en la década de 1700 y la acotación en el ataque de Oudaen a Van Dale (véase atrás, p. 457) podría ser un indicio de que el texto ya era conocido en Holanda en la década de 1680. Sin embargo, mientras que es posible sugerir tentativamente una fecha anterior a 1680, es muy poco

probable que haya sido escrito con posterioridad a 1690.[66] De cualquier modo, es seguro que el *Traité* tuvo poca circulación antes de 1711-1712. Algunas copias sobrevivientes están fechadas o pueden ser fechadas con precisión. Prácticamente, todas pertenecen a la primera mitad del siglo XVIII, pero ninguna porta una fecha anterior a 1706.

El principal autor del texto, de acuerdo con Prosper Marchand y Meter Friedrich Arpe, ambos grandes conocedores (y al menos uno, una autoridad moderna destacada), era Johan Vroesen († 1725), un diplomático y funcionario de una familia regente antiorangista de Róterdam que había servido en Francia y hablaba un excelente francés.[67] Sin embargo, otros eruditos son escépticos respecto de esta adjudicación y consideran más probable que haya sido escrito por un hugonote spinozista residente en Holanda, así como el personaje que declara Levier que declaró haberlo escrito, a saber, el autor de *La Vie de Spinosa*, Jean-Maximilien Lucas.[68] La probabilidad de que fuera en efecto Lucas quien compusiera *La Vie* y *L'Esprit* de Spinoza, quizá ya alrededor de 1680, es además fortalecida marginalmente por el hecho de que Lucas es citado como autor en algunas copias sobrevivientes de *L'Esprit*.[69] La evidencia para la edición y difusión del texto subsiguiente muestra que éste había sido trabajado por un círculo hugonote radical en La Haya que giraba en torno a la figura de Charles Levier († 1734),[70] un activo editor y una figura central en el irreverente club filosófico de cenas titulado la orden de los Chevaliers de la Jubiliation, que existió en La Haya en 1710, y en la cual él era el "arlequín y bufón" del club, siendo el grabador Bernard su "ilustrador" y Marchand su secretario.[71] De acuerdo con el hermano del editor Caspar Fritsch, quien en 1737 le pasó esta información a Marchand, Levier tomó prestada una copia del manuscrito del *Traité* de un amigo de Locke, el erudito cuáquero inglés Benjamín Furly, en Róterdam en 1711, y con él hizo copias que posteriormente revisó y elaboró.

Supuestamente en este tiempo se anexó la *Vie de Spinosa* de Jean-Maximilien Lucas como prefacio, mientras el mismo Levier preparaba el catálogo de las obras de Spinoza, en el que enlistaba además los escritos publicados de la *Apologie*, en la cual Spinoza "justifica su alejamiento de la sinagoga", y su tratado sobre el arco iris "que arrojó al fuego", una bibliografía que apareció en la versión impresa que Levier publicó clandestinamente en La Haya en 1719. De acuerdo con Marchand, también fue Levier y sus cómplices quienes insertaron los pasajes tomados de Charron y Naudé, así como un nuevo capítulo corto sobre el primer rey romano, Numa Pompilio. En este proceso de expandir retocando, y luego propagar clandestinamente el texto de Lucas, se sabe que Levier fue asistido por el inescrupuloso Jean Aymon y por Jean Rousset de Missy (1686-1762), un hugonote criado en los Países Bajos que tradujo el *Discourse of Freethinking* de Collins al francés en 1713-1714 y más tarde los tratados políticos de Locke, un *habitué* del mundo editorial y periodístico de Holanda y amigo de Marchand.[72]

El *Traité* en su forma final es un collage de cosas extraídas de Spinoza, Hobbes, Charron, Naudé, La Mothe le Vayer y Vanini diestramente entrelazadas por Levier, Rousset y Aymon en una unidad dinámica y coherente. Los dos primeros capítulos, que instituyen la escena y establecen los principios filosóficos en los cuales se basa la obra, están tomados directamente de Spinoza. El primer capítulo, titulado, al igual que la primera parte de la *Ética*, "De Dieu", hace eco del *Tratado* cuando sostiene que la naturaleza de Dios sólo puede ser conocida filosóficamente y no a partir de la Revelación o la profecía y que los profetas bíblicos no tienen más acceso a la verdad divina que el resto de los hombres, sino "más imaginación", habiendo encontrado a Dios sólo en sus sueños y visiones, obsesiones que no tienen validez para otros.[73] Pero la gente común, hundida en la ignorancia y la superstición, no entiende nada de esto y se deja engañar y explotar sistemáticamente por los astutos teólogos y sacerdotes. "Si los hombres fueran capaces de comprender —como lo expresa la versión inglesa del *Traité*— a qué abismo terrorífico los ha arrojado su ansiedad de conocimiento, indudablemente pronto se sacudirían del yugo que les han impuesto estos tiranos corruptos."[74]

El segundo capítulo considera las razones que inducen a los hombres a imaginar un ser supremo invisible, que "llamamos comúnmente Dios", que creó el universo. Basándose en el apéndice a la Parte I de la *Ética*, explica la propensión del hombre a creer en seres y fuerzas sobrenaturales en términos de sus miedos y esperanzas, y en especial a partir de su ansiedad acerca de si hay un poder o poderes superiores que pueden hacerles daño o ayudarlos.[75] De ahí que las nociones del hombre de dioses vengativos o magnánimos, espíritus o demonios son literalmente fantasmas, productos de su imaginación que se invocan en la adversidad para explicar el sufrimiento, la decepción y la privación y, en la prosperidad, la buena fortuna.[76] Siguiendo a Spinoza (y al resto de lo que se convertiría en el principal cuerpo de textos filosóficos clandestinos), el *Traité* procede a desmantelar las ideas de las leyes otorgadas divinamente, la naturaleza absoluta del "bien" y el "mal" y el libre albedrío.[77]

Sin embargo, una vez que el marco filosófico queda establecido en los primeros capítulos, el *Traité* ya no se deriva directamente de Spinoza. El material posterior es tomado de escritores que representan tradiciones filosóficas muy diferentes,[78] una circunstancia que ha llevado a la tesis repetida con frecuencia de que el *Traité* es realmente ecléctico, más que representativo de una visión filosófica particular. Empero, los préstamos de Hobbes, Naudé y otros en realidad son usados sólo para ilustrar los argumentos spinozistas y no influyen sustancialmente en los principios no providenciales, materialistas, deterministas y sistemáticamente mecanicistas sobre los cuales la obra está rigurosamente basada. Por ejemplo, Hobbes es utilizado, entre otras cosas, para apoyar el violento ataque a las creencias en los espíritus y los demonios. Pero las declaraciones del *Traité* de que no existe el Diablo y que todos los espíritus que han atemorizado a la

humanidad a través de los milenios no son otra cosa que "fantasmas que no existen más que en la imaginación" trascienden todo lo sostenido por Hobbes o incluso por cualquier otra fuente utilizada con excepción de Van Dale y Spinoza.[79] El propósito fundamental del *Traité* es nada menos que convencer a los lectores "de que no hay en la naturaleza cosas tales como Dios o el Diablo o el Alma o el Cielo o el Infierno del modo en que se los describen" y que los "teólogos, es decir, esos hombres que exhiben y difunden ridículas fábulas por verdades sagradas divinamente reveladas son todos ellos, a excepción de unos pocos, asnos ignorantes […] personas de principios abominables que maliciosamente abusan y se imponen sobre el crédulo populacho".[80] Éste no era ni remotamente el mensaje de Hobbes (aun cuando en privado pudiera haber estado de acuerdo con algunas partes) y todavía menos era el grito de batalla de intelectuales libertinos como Charron o Naudé. Tampoco ninguno de estos últimos intentaba destruir la presunción de los teólogos de que "la mayor parte por mucho de la humanidad, a la que osadamente denominan vulgares laicos, sólo era capaz de quimeras o que ellos no deberían nutrirse con ninguna otra comida más que esta insípida verdad de ellos, en la que no se encuentra nada más que tonterías, vaciedad y sinsentido, sin una sola pizca de verdad o sabiduría".[81] Sólo los spinozistas sustentaban este esquema. Fue evidentemente en los años 1711-1712, cuando Levier y Rousset de Missy finalizaron el texto, que se adoptó el nombre alternativo del *Traité*, *L'Esprit de Spinosa*, un cambio que, junto con el catálogo de Levier de las obras de Spinoza y la biografía de Lucas, probablemente fue diseñado para estrechar la asociación entre Spinoza y el deísmo militante del *Traité*.[82]

Probablemente también había alguna conexión entre la nueva fase en la vida del *Traité*, de 1712, y el encuentro diplomático europeo de Utrecht sostenido para negociar y terminar la Guerra de Sucesión española (1702-1713). El príncipe Eugenio y su ayuda de campo, el barón Hohendorf, participaron en las conversaciones, como también otro conocedor destacado de la literatura clandestina, Peter Friedrich Arpe, quien pasó los años 1712-1714 en el séquito del enviado danés en Holanda. Se piensa que Arpe no poseía una copia del *Traité* o incluso que no lo conocía antes de 1712 y que debe haber obtenido su copia por esas fechas, que fue también el momento en que se estableció una conexión con la casa editorial de Fritsch y Böhm, impresores ese mismo año de su *Apologia pro Vanino* en "Cosmópolis" (*i.e.* Róterdam).[83] El Barón Hohendorf, que entonces usaba La Haya como su base para misiones diplomáticas secretas a París y Londres, se casó en una familia noble y adquirió una casa de campo cerca de Bergen-op-Zoom, en donde concentró buena parte de su biblioteca. Un lote sustancial de copias del *Traité* evidentemente fue preparado en Holanda en 1712, a veces encuadernadas junto con copias del *Essay* de Boulainvilliers.[84] Otras copias se realizaron con posterioridad a la Paz de Utrecht a partir de una versión perteneciente al príncipe Eugenio, pero con el permiso de Hohendorf y bajo su cuidado. Éstas llevan inscrito "permittente Dno. Barone

de Hohendorf descripsi hunc codicem ex autographo bibliothecae Serenissimi Principis Eugenii a Sabaudia, Anno…" (por permiso del lord barón de Hohendorf, he copiado este manuscrito del original perteneciente a la biblioteca del serenísimo príncipe Eugenio de Saboya, en el año…).[85] Algunas veces, como fue el caso de la traducción "fielmente inglesa" de la Biblioteca Británica,[86] no se aporta ninguna fecha. En otras, se da una fecha pero, evidentemente, siempre dentro del estrecho margen de 1716-1718.[87] Marchand atestigua haber visto personalmente tres copias manuscritas del *Traité*, una de las cuales llevaba esta leyenda, fechada en 1717.

En 1712, el *Traité* todavía era relativamente desconocido, un fenómeno marginal. No obstante, en 1716 un astuto truco publicitario le dio notoriedad uni-versal de una sola vez. En ese año, alguien activo del círculo spinozista de Levier en La Haya publicó bajo las misteriosas iniciales J. L. R. una réplica de 21 páginas a una disertación sobre el tratado de los "Tres impostores", del *érudit* francés La Monnoye.[88] Este último, categórica, pero como los hechos pronto probarían, prematuramente, desechó todos los rumores sobre la existencia de un tratado como el *Traité*. La obra de La Monnoye apareció en 1712, en una colección miscelánea de cuatro volúmenes titulada *Menagiana* que ilustraba la erudición de un viejo francés, Gilles Ménage (1613-1692).[89] La Monnoye señaló que durante siglos habían circulado por Europa relatos de la existencia de un tratado que denunciaba a Moisés, Jesús y Mahoma como impostores. Pero tal obra nunca había sido vista por ningún miembro viviente de la República de las Letras y en ninguna parte se discutía, refutaba o prohibía. En consecuencia, no había ninguna razón adecuada para creer que era algo más que una fábula.[90]

La *Réponse* anónima a La Monnoye electrificó la escena literaria internacional al contradecir rotundamente estas declaraciones, su autor (posiblemente Rousset de Missy o el mismo Levier) declaró no sólo haber tenido ante sus ojos el manuscrito en cuestión, sino tenerlo abierto enfrente de él en su estudio mientras escribía. Al ofrecer una descripción ficticia completa de cómo había adquirido de un oficial alemán en Francfort, supuestamente en 1706, lo que él denominaba una traducción francesa de un texto latino antiguo, explicó los contenidos del manuscrito con algún detalle concreto, asegurando a sus lectores que éste adelanta "una idea bastante acorde con el sistema de los panteístas", esto es, los spinozistas sostienen que Dios es sustancia extendida "y por consiguiente eterna e infinita".[91] Este ataque spinozista supremo a la religión revelada existía entonces. La consternación que provocó el artículo se intensificó aún más por el comentario deliberadamente provocador concluyente del autor anónimo: que el texto estaba ya listo para la publicación, aunque, por varias razones, cabía la posibilidad de que no apareciera.

Entre los que quedaron estupefactos por esta noticia estaba Leibniz, quien en marzo de 1716 escribió a Veyssière de la Croze, un experto en deísmo, spinozismo y ateísmo en Berlín, informándole que el misterioso replicante a La Monnoye no era otro que Peter

Friedrich Arpe, quien, sin embargo, se supo más tarde, no podría haber sido J. L. R., puesto que éste no escribía en francés.[92] En la primavera de 1717 cundía el pánico en Dresden y Leipzig debido los rumores de que allí estaban circulando ilícitamente copias de estos "Tres impostores" spinozistas. Las autoridades de la censura buscaron concienzudamente en las librerías.[93] Más consternación causó la mal aconsejada reimpresión en francés de la réplica a La Monnoye, el mismo año, en una revista de Leipzig editada por el bibliotecario e historiador silesiano Johann Gottlieb Krause (1684-1736), uno de los eruditos más destacados de Sajonia y además otro reconocido conocedor de la literatura clandestina, quien de hecho había recorrido lo suyo tratando de sacar a la superficie una copia del *Traité*. Para su dolor, Krause no sólo tenía el mayor abasto, 538 copias, de su revista incautadas por las ahora claramente nerviosas autoridades sajonas, sino que fue sujeto a la investigación oficial y recibió un daño considerable a su reputación y sus esperanzas académicas.[94]

En 1719 Levier y un editor colega en La Haya, Thomas Johnson, "lleno de irreligión", como lo expresa Marchand, imprimió (más que publicó) *La Vie et l'Esprit* como un pequeño volumen en octavos de 208 páginas, sin mencionar impresor ni lugar de publicación.[95] En su *avertissement* los editores declararon haber producido sólo unos pocos ejemplares, de modo que la obra sería apenas más rara de lo que hubiera sido de haber permanecido como manuscrito, una táctica principalmente ideada con la intención de no poner en peligro a los impresores.[96] Levier agregó el sardónico y —de acuerdo con Marchand— vil pretexto de que la obra estaba siendo publicada en beneficio de aquellos eruditos que fueran tan agudos que pudieran refutarla, dado que la inmensa impiedad de este "escrito monstruoso" sin duda provocaría poderosas réplicas y la "inversión total del sistema de Spinoza, sobre el cual se fundan los sofismas de sus discípulos".[97] Por "discípulos", Levier se refería a Jean-Maximilien Lucas.[98] Marchand más tarde confirmó que Levier vendió muy pocos ejemplares y que en su lecho de muerte, en 1734, instruyó a sus familiares para que destruyeran lo que quedaba de sus reservas cuidadosamente escondidas.[99] Trescientos ejemplares fueron debidamente entregados a su antiguo amigo y asociado Marchand, y quemados.

3. Despotismo, Islam y la politización de la "superstición"

Un rasgo notable del *Traité des Trois Imposteurs*, el *Symbolum Sapientiae* y otros textos clandestinos radicales de los dos grupos principales es la denuncia de la opresión política y el despotismo como los aliados universales y concomitantes de la religión revelada y la "superstición". El *Traité*, al igual que el *Symbolum Sapientiae*, es de hecho una obra

sumamente política, así como filosófica. De igual manera, otros textos subrayan el vínculo entre la fe supersticiosa y la tiranía, y la necesidad de oponerse al despotismo para que los hombres puedan ser libres.

El breve capítulo nuevo que Levier insertó en el texto del *Traité* (capítulo VI en la edición de 1719) está dedicado a considerar cómo el legendario Numa Pompilio se las arregló, con destreza y sigilo, para establecer el principio de la monarquía entre los romanos cuando ellos empezaron a cansarse de la norma consultiva del senado. Numa comprendió que la manera más efectiva de establecer la autoridad absoluta sobre "hombres ignorantes, burdos y supersticiosos", tales como los primeros habitantes romanos, era inspirar en ellos "el temor más grande de los dioses" tanto como fuera posible.[100] No obstante, Numa percibía que para tener éxito era necesaria alguna flagrante ficción o "milagro" que impusiera respeto total a la incrédula e ignorante mente romana. Se demostró que era fácil convencer a la gente, ya irremediablemente adicta a la adivinación y los oráculos, de que las leyes y las instituciones tiránicas a las que los obligaban a someterse habían sido dictadas desde el "Cielo". Con el paso de los siglos, agrega Levier, la credulidad romana se incrementó más y más, de la mano con el crecimiento de la opresión política, hasta que finalmente sus mentes estaban tan envueltas con la superstición crédula que la noción de un nacimiento virginal las envolvió, "nada increíble para gentes que admiten como verdades divinamente reveladas una infinidad de cosas totalmente absurdas y contradictorias".[101]

Este capítulo insertado ejemplifica la técnica, también usada con frecuencia en otros textos clandestinos, de ilustrar las ideas filosóficas radicales con ejemplos vívidos de la historia. La idea de que la religión revelada es esencialmente un recurso político se remonta a Maquiavelo y es reelaborada por Spinoza. El argumento de que los antiguos oráculos eran en esencial una red de engaños sacerdotales se remonta a Van Dale y Fontenelle. Pero la historia de Numa Pompilio dramatiza el mensaje contenido en tales ideas al mostrar cómo las revelaciones y los milagros pueden ser usados por un gobernante en alianza con la clase sacerdotal para aplastar la libertad humana. Las "révélation et prophéties" habían sido constantemente utilizadas a lo largo de las épocas, sostiene el *Traité*, alternativamente para asombrar, atemorizar y regocijar a los pueblos y por este medio manipularlos para propósitos políticos ocultos.

El resultado inevitable es la opresión y el despotismo. No puede uno alcanzar la liberación política sin estar resuelto a "combattre la superstition" y defender "la pure vérité", y la filosofía es una herramienta indispensable para la emancipación, sin la cual uno no puede ser un "esprit libre".[102] Aquí, como en otros aspectos, el *Symbolum Sapientiae* se acerca al *Traité* en su militancia.[103] Con un celo igualmente implacable, el *Symbolum* insiste en que "la religión y la superstición eran por naturaleza idóneos para tener a la gente común bajo el yugo y mantenerla en el trabajo, la sujeción y la

obediencia".[104] Cuanto más opresivo un sistema de gobierno, argumenta este texto, más hombres son corrompidos y depravados por el error y la superstición.[105] De hecho, la dominación política y la usurpación son la única y sola fuente de todo error y superstición.

Varios textos subrayan el carácter y los orígenes supuestamente asiáticos de la religión revelada y sus profetas, en un intento por estrechar la asociación entre las mentes occidentales de Asia y el despotismo. "¿Qué es pues Jesucristo?", pregunta retóricamente un texto de mediados del siglo XVIII, "un oriental, un asiático, un judío, es decir una imaginación viva".[106] Un pronunciamiento culminante de esta visión se encuentra en un manuscrito de Nicolas-Antoine Boulanger († 1759) que probablemente fue escrito alrededor de 1750 y publicado más tarde, en Génova en 1761, bajo el título "Recherches sur l'origine du despotisme oriental" [Investigaciones sobre el origen del despotismo oriental].[107] Este texto argumenta que la violencia y la agresión humanas, por muy malignas que sean, son por sí mismas inadecuadas para sostener la hegemonía general de la tiranía y el poder absoluto evidentes en todas partes del mundo. La explicación de cómo y por qué la opresión está tan difundida yace en que está arraigada en la sociedad humana mental, más que físicamente, y que sus fundamentos esenciales son la ignorancia, la credulidad y la superstición: "El despotismo es un error y una sucesión de errores del género humano; no es pues en la física, ni en ningún sistema filosófico donde hay que buscar su origen".[108] Boulanger se niega a atribuir la diferencia esencial entre la historia política de Europa y la de Asia principalmente a causas como el clima. Mientras que la historia nos muestra una "Europa siempre valiente y siempre celosa de su libertad", ella también despliega "por el contrario, una Asia esclava y afeminada en todos los tiempos".[109] Pero ésta es la consecuencia de la idolatría, la superstición, una educación lamentable y el condicionamiento cultural.

La Ilustración radical, como se ha apuntado, tiene una visión curiosamente esquizoide del Islam y Mahoma. Por un lado, desde finales del siglo XVII y culminando con la *Vie de Mahomed* de Boulainvilliers ("Londres", 1730), una obra ampliamente difundida por toda Europa —y reeditada en inglés (Londres, 1731) e italiano (Venecia, 1744)—, el Islam es visto positivamente, incluso con entusiasmo, como un forma purificada de religión revelada, despojada de muchas imperfecciones del judaísmo y el cristianismo y, por tanto, satisfactoriamente semejante al deísmo.[110] Por el otro, el Islam es considerado con más frecuencia con hostilidad y desprecio como una religión extremadamente supersticiosa y primitiva, al igual que el judaísmo y el cristianismo y no menos capaz, si no es que más, de promover el despotismo. Por su parte, d'Argens, en sus varias obras, parece reflejar alternativamente ambas actitudes.[111]

Sin embargo, el principal bloque de manuscritos clandestinos de literatura filosófica

(*i.e.* spinozista), pese a la influencia considerable de Boulainvilliers, claramente comparte esta última actitud.[112] El mismo Spinoza en sus cartas describe a Mahoma como "acertado y lucrativo" y al Islam como incluso mejor equipado que la Iglesia Católica Romana "para la coerción espiritual de los hombres y el engaño del vulgo", y en consecuencia, como la más unificada y coherente de todas las religiones reveladas.[113] D'Argens en sus *Lettres jueifs*, al describir la supuesta desolación cultural e ignorancia prevaleciente en Argelia y Túnez, compara el gobierno de los estados bárbaros con los de Roma bajo el gobierno de Calígula, Nerón y Diocleciano[114] y habla del perjuicio de que los musulmanes "hubieran llevado las ciencias y las Bellas Artes".[115] Los manuscritos clandestinos hacen eco principalmente de esta actitud despectiva hacia el Islam que invariablemente vincula la superstición y el despotismo con la esclavitud del espíritu humano. El *Symbolum Sapientiae* desdeña sin vacilar del Corán, considerándolo no menos absurdo y contradictorio que el Viejo y el Nuevo Testamentos.[116] De acuerdo con el *Traité*, Mahoma no era de ninguna manera menos hábil en inventar revelaciones, visiones y milagros, y manipular las pasiones de la gente, que Moisés o Jesús.[117]

Con todo, tampoco el *Traité* ni los otros manuscritos clandestinos iban mucho más allá de trazar una ecuación general entre el despotismo y la superstición. La Ilustración radical buscaba demoler las bases de la revelación, la autoridad y la tradición, mientras al mismo tiempo minaba conscientemente la legitimidad de la monarquía y la aristocracia. La meta final de estos esfuerzos, su misma *raison d'être*, era emancipar a la sociedad y el individuo de los lazos engañosos de la autoridad y, al hacerlo, reinstaurar la libertad humana. Esta "libertad" era considerada política así como intelectual, moral y sexual y, en ocasiones, los escritores de textos clandestinos, como Boulanger,[118] por ejemplo, revelaban poderosas simpatías y tendencias republicanas. La "filosofía" de Spinoza, apunta Boulainvilliers, significa que la monarquía no descansa en una base de derecho, sino puramente sobre el temor "o la superstición", y es especialmente sobre la última que descansan los fundadores de las monarquías.[119] No obstante, mientras que la literatura filosófica ilícita destaca, elabora e intensifica inflexiblemente las consecuencias del spinozismo para la religión y la moral, al final no logra hacer algo de una extensión comparable en lo que respecta a la vida política.

XXXVII. DE LA METTRIE A DIDEROT

1. MATERIALISMO

Los dos autores que a mediados del siglo XVIII sintetizaron con mayor eficacia el pensamiento radical de principios de la Ilustración fueron franceses: La Mettrie y el famoso editor de la *Encyclopédie*, Diderot. En sus escritos publicados se restablece poderosamente una tradición de pensamiento que se remonta a un siglo, hasta 1650, y se considera uno de los puntales de la Ilustración europea en su conjunto. Ambos escritores, en especial Diderot, también agregaron algunos toques originales propios, pero las ideas esenciales que conformaban su radicalismo fueron aquellas de la tradición de finales del siglo XVII y principios del XVIII, que alcanzaron su punto culminante en su obra.

Nadie proclamó más poderosamente la imposibilidad de acoplar la salvación individual de la religión con la reubicación de la redención personal en este mundo que Julián Offray de la Mettrie (1709-1751). Un médico de clase media, nacido y criado en Bretaña, su punto de partida en el mundo de la academia fue el estudio de medicina. Para continuar sus estudios en esa disciplina viajó a Holanda de joven, a la edad de 24, y se formó inicialmente en su carrera como escritor y *philosophe* estudiando con Boerhaave, el más famoso médico de la época en Europa.[1] Después de dos años de estudiar en Leiden (1733-1734), La Mettrie regresó a Francia y comenzó a traducir y editar los escritos de Boerhaave, empezando con su tratado sobre enfermedades venéreas que apareció bajo el título *Système de M. H. Boerhaave sur les maladies vénériennes* (París, 1735). Entre las muchas otras ediciones de las obras de Boerhaave que produjo durante los siguientes 15 años se encuentran la edición de su manual de química y una traducción completa de sus *Institutiones medicae* (1708) bajo el título *Institutions de médicine de M. Herman Boerhaave* (París, 1743-1750).

Si La Mettrie adquirió su gusto por la filosofía en Holanda, como muchos otros antes que él, es incierto. Pero hay claras indicaciones de que su empresa filosófica comenzó con su evaluación de los comentarios sobre el alma humana de otro discípulo de Boerhaave, Albretch von Haller, un calvinista —y más tarde un pilar de la corriente moderada de la Ilustración en Suiza— que editó una importante colección de anotaciones sobre las *Institutiones* del maestro.[2] Boerhaave había sido, desde la primera década del siglo, un anticartesiano y enfático empirista, pero también fue pupilo y apasionado admirador de De Volder, de quien aparentemente había abrevado buena parte de su criptospinozismo.[3] El renombre de Boerhaave descansaba en la doble base de su enseñanza inspiradora y su sistema botánico-químico-médico, la filosofía mecanicista más consistente de la enfermedad, el cuerpo humano y la medicina vista hasta entonces,

que incluía la concepción de los estados mentales del hombre como íntimamente relacionados con su condición física. Haller, por el contrario, se retiró a una concepción estrictamente ortodoxa de la dualidad de cuerpo y alma. Boerhaave, acusado más de una vez públicamente de ser "spinozista", evitó discutir tales asuntos en la letra impresa, pero La Mettrie sin duda tenía alguna justificación cuando declaró que la interpretación que hace Haller de la posición de Boerhaave respecto de la relación cuerpo y alma estaba distorsionada. Para refutar a Halle presentó su concepción materialista y radical del alma en su primera obra sustancialmente filosófica, la *Histoire naturelle de l'âme*, que publicó en La Haya en 1745.[4] Grandes secciones de ésta están sacadas directamente de Boerhaave y Haller, pero La Mettrie vuelve más explícita la tendencia materialista implícita en el pensamiento de Boerhaave, al sugerir que había declarado correctamente que el hombre se asemeja a un "autómata", o a una "nave [arrastrada] por la corriente de las aguas" que, debido a su construcción, puede capotear las olas, pero es impulsado indiscriminadamente hacia esta o aquella dirección por el movimiento externo, las olas y las corrientes.[5] En su obra, Boerhaave es una vez más elogiado hasta los cielos mientras que Spinoza es convencionalmente denunciado como "Monstruo de incredulidad".[6] "Mi ilustre maestro [Boerhaave] fue sin réplica un perfecto deísta" insiste La Mettrie, y nadie fue nunca "menos spinozista" que él desde que reconoció la mano de Dios en todo.[7]

Pese a su simpatía hacia la físico-teología y el desprecio por Spinoza, la obra levantó la protesta en Francia, debido a sus principios materialistas fácilmente discernibles y el determinismo implicado. En París, los ejemplares fueron incautados de las librerías por la policía y, debido al escándalo, La Mettrie mismo fue despojado de su puesto como médico de un regimiento y obligado a dejar Francia. Se retiró a los Países Bajos, primero a Middleburg y luego a Leiden, en donde escribió su obra más famosa, *l'Homme machina*, publicada en forma anónima en Leiden en 1747. Allí, La Mettrie intenta explicar la naturaleza del hombre y su comportamiento en términos puramente materialistas, declarando que la experiencia médica prueba que los diferentes estados del alma siempre están vinculados a los del cuerpo. Su sistema materialista se asienta en el argumento radical de que la materia tiene movimiento propio y es sensible, y que su sensibilidad es el origen del pensamiento.[8] "Establecido el menor principio de movimiento, los cuerpos animados tendrán todo lo que se necesita para moverse, sentir, pensar, arrepentirse y, por último, para actuar en lo físico y en lo moral que depende de éste."[9]

En su *Histoire naturelle de l'âme*, La Mettrie observa que "hoy en día el sistema cartesiano no es más que una novela filosófica; el mundo entero se vuelve newtoniano", pero luego señala (haciendo eco de d'Argens) que los filósofos vienen y se van como las palabras o las opiniones y que él esperaba que Newton también se eclipsara antes de que pasara mucho tiempo, si es que no se había eclipsado ya.[10] En *Hombre máquina*, La

Mettrie comenta más extensamente el tema de la gran batalla filosófica en proceso en Europa. Criticando a Descartes y a su discípulo oratoriano, Malebranche, por pasados de moda e insostenibles, califica las mónadas leibnizianas como "hipótesis ininteligible"[11] y, lo que es más controvertido, rechaza la teología-física, el newtonismo y el "argumento del diseño"; por último, describe las "obras de los Fénelon, de los Nieuwentijd, de los Abadie, de los Derham, de los Raïs, etcétera" como verborrea aburrida de devotos pero nada convincentes publicistas más capaces de fomentar que de refutar el ateísmo.[12] Una acumulación de ejemplos que demuestran que los cuerpos animados tienen una maravillosa complejidad perfectamente adaptada para las funciones corporales, cuando se consideran bajo la luz de la lógica, no es prueba de un hacedor divino. La obra culmina con un llamado inapelable de La Mettrie a que se reconozca que el hombre es una máquina y que sólo existe una sustancia: "y que en todo el universo no existe más que una sola sustancia diversamente modificada".[13] Con esto, La Mettrie firmemente le dio su aprobación al monismo del cuerpo y el alma de Spinoza.

El furor que recibió *Hombre máquina* y su supresión formal por parte de los Estados obligaron al autor y al editor a huir de Holanda. La Mettrie buscó asilo en la corte del rey librepensador prusiano, Federico *el Grande*, en donde pasó los restantes tres años de su corta vida ocupado en la elaboración de sus teorías anti-newtonianas, antilockeanas y antileibnizianas, aprovechando la predilección que disfrutaba del monarca prusiano. En Berlín, pese a ser un personaje detestado y haber sido acusado públicamente, y un notorio glotón y hedonista, se volvió una figura de cierto prestigio y se codeaba con Voltaire, d'Argens y Maupertius. Para disgusto de casi toda la Academia Real prusiana, Federico, quien personalmente escribió el *éloge* que su secretario leyó en voz alta en esa ocasión, les requirió en julio de 1748 que adoptaran a La Mettrie como un miembro absoluto de su cuerpo.[14] Sus libros, aunque producidos clandestina o semiclandestinamente, se vendían bien y le ganaron una reputación en Europa.[15] Sus últimos escritos, *l'Homme-plante* (1748), *Système d'Epicure* (1750) y *Anti-Senèque, ou le souverain bien* (1750), además de sus *Oeuvres philosophiques* reunidas (la última con la declaración "à Londres" en la portada), fueron publicados en Berlín o en la vecina Potsdam. En noviembre de 1751, para regocijo de sus enemigos, murió repentinamente, según los informes por comer en exceso y por una intoxicación que le produjo un paté de trufas en mal estado.

Su posición filosófica final quedó expresada en su *Discurso preliminar*, de 78 páginas, escrito en 1750 como prefacio a sus *Oeuvres philosophiques*. Aquí, La Mettrie admite que la filosofía, como él la entiende, es una teoría en todo opuesta a lo que convencionalmente se considera la religión y la moral. Contrario a todo lo que se creía en general, el pensamiento radical no es una práctica perjudicial, sino que "sólo puede estrecharlos y fortalecerlos cada vez más".[16] Esto se debe a que la moral, al igual que las

leyes, se origina exclusivamente en la esfera política, según la Mettrie, sin tener una base sobrenatural ni en el decreto divino, de modo que la legislación y no la fe constituye la verdadera base de la moral y el orden social.[17] Por tanto, es imposible, exhorta haciendo eco de Voltaire, que la filosofía pudiera dañar a la sociedad o a cualquier individuo. En respuesta a la pregunta de Bayle, aunque modificándola, de si podía concebirse una sociedad de ateístas, afirma que "una sociedad de filósofos ateos se mantendría muy bien […] además creo que se mantendría más fácilmente que una sociedad de devotos".[18] El público no debería imaginar que él, La Mettrie, es un enemigo de la moral sólo porque escribe "libremente lo que pienso […] No soy más spinozista por haber escrito el *Hombre-máquina* y expuesto el *Sistema de Epicuro*", que maligno por haber escrito satíricamente en contra de la charlatanería de sus colegas médicos franceses.[19]

Aunque en varias ocasiones La Mettrie deja entrever que es un "Spinosiste",[20] en otras desautoriza expresamente este título. Su visión de Spinoza, se ha sugerido, creció positivamente a medida que se fue volviendo más radical, después de 1745, y conforme su opinión de Locke se volvía menos favorable.[21] Con todo, mientras que no mostró mucho interés en la filosofía de Hobbes,[22] sus referencias a Spinoza siempre fueron en gran medida acusatorias y deliberadamente ambivalentes, incluso burlonas, y deben verse como parte de un diálogo con sus innumerables críticos, algunos de los cuales lo denunciaban rutinariamente como "spinozista".[23] Sin embargo, al parecer, pese a todas sus referencias a Spinoza y el spinozismo en circunstancias cruciales, éstas sólo obedecen a un efecto retórico y está lejos de quedar claro que alguna vez lo haya estudiado seriamente o haya hecho más uso de sus escritos del que hace de Hobbes. Nunca cita a Spinoza directamente y todas sus comentarios en torno a él son muy generales o extremadamente vagos, como cuando señala que "según Spinoza […] el hombre es un verdadero autómata".[24] La comparación del hombre con un "reloj" o un barco sin piloto está de hecho tomada de la crítica de Saint-Hyacinthe a Spinoza.[25] La observación de La Mettrie de que Malebranche es un "spinozista sin saberlo" y otras alusiones como ésa también se derivan de Saint-Hyacinthe y otros deístas que lo precedieron.[26] Por muy extraño que parezca, La Mettrie aparentemente no tenía ningún conocimiento directo de Spinoza, y por tanto el espectro que conjura no es el Spinoza real o sus escritos, sino el "Spinoza" público que se había vuelto una fijación tan profunda en la sociedad en la que vivió.

A veces se ha afirmado que La Mettrie fue el radical y el materialista más extremo del siglo XVIII.[27] En un sentido esto es correcto; no obstante, también es verdad que, en una medida aún mayor que Voltaire, toma todo de otros, es un copiador y plagiario que reproduce obras e ideas pasadas, un gran sintetizador del medio siglo anterior, aunque él construye una tendencia diferente, más radical, de la Alta Ilustración. La Mettrie, uno

casi podría decir, fue el Voltaire de la tradición radical. Se pueden identificar siete ideas organizadoras fundamentales en su pensamiento, todas en gran medida derivadas de un corpus de “spinozismo” degradado y simplificado que penetraba cada vez más en Francia y los Países Bajos. Primero, La Mettrie comparte con Spinoza, Boulainvilliers y todos los pensadores radicales que aceptaban la doctrina de la sustancia única, la idea de que el universo opera bajo una sola serie de reglas gobernadas por la “Naturaleza”, y que no hay una segunda esfera reservada de causa y efecto más allá del reino de la racionalidad matemática y, por lo tanto, ninguna dimensión espiritual separada, como Descartes, Leibniz, Newton y Locke, todos de diferente manera sostienen.[28] De aquí se sigue que el origen del pensamiento yace en el sentido y la sensibilidad y por ende es innato en la materia.[29] Tercero, el rechazo del “argumento del diseño” y la Divina Providencia, a su vez, encierra la teoría de la generación espontánea de la vida a partir del movimiento innato en la materia.[30]

Cuarto, como en Spinoza, Boulainvilliers, Collins y Conti, la “Naturaleza” en La Mettrie es concebida como una única cadena infinita de consecuencias inevitables mecánicamente determinadas, en donde el hombre tan sólo es otro eslabón en la cadena. En consecuencia, todo lo que sucede, sucede de acuerdo con las leyes inalterables de la “Naturaleza”. El libre albedrío, por tanto, es imposible y todos estamos determinados a actuar como ellas lo dictan, “Maquinalmente llevados a nuestro propio bien”, como lo expresa La Mettrie, gobernados por la naturaleza como un “péndulo en las manos de un relojero”.[31] Quinto, La Mettrie comparte con Spinoza y la tradición spinozista la idea de que no hay un “bien” y un “mal” absolutos ni originales. Nada es absolutamente bueno o malo, justo o injusto; sólo la sociedad a través de las leyes y la educación puede generar la virtud y la justicia y lo hace en beneficio de sus miembros.[32] Sin duda, a Spinoza le hubiera disgustado la vulgarización que hace La Mettrie de su teoría ética y el matiz de voluptuosidad que le imprime; sin embargo, la idea básica de que todos actúan inevitablemente para conservarse y avanzar y que sólo la intervención política, la legislación y la acción policiaca pueden generar lo que es correcto y lo que no e instituir un modelo de conducta disciplinada en la sociedad en pos del interés de todos es esencialmente la misma.

Sexto, existe la idea, derivada de Maquiavelo pero sistematizada por primera vez por Spinoza, de que la religión organizada no es otra cosa que un recurso social y político institucionalizado para servir al bienestar de los hombres y que su verdadera naturaleza y funciones deben ser entendidas particularmente por hombres de Estado y filósofos. En un grado tal vez aún mayor que algunos otros radicales como Van den Enden, Koerbagh, Knutzen y Edelmann, e incluso tal vez que Spinoza, La Mettrie parece haber concluido que la mayoría de la gente siempre va a ser ignorante, supersticiosa y bárbara y, por lo tanto, internamente guiada por lo irracional. Por consiguiente, él también le atribuye a la

religión organizada una utilidad continua, en especial para enseñar la “obediencia”.[33] Séptimo y último, para salvaguardar las vidas, actividades y escritos de filósofos, hombres de Estado pensantes y otros susceptibles a la razón, es de una enorme importancia que la sociedad sostenga una total e intacta libertad de pensamiento y tolerancia, una tolerancia que se base menos en las variedades permitidas de fe y prácticas religiosas, y una libertad para expresar y debatir argumentos intelectuales y puntos de vista, en otras palabras, la “libertas philosophandi” de Spinoza.

2. Diderot

La Mettrie revela la esencia de la tradición radical y la reinstaura de manera tan osada que se margina a sí mismo casi enteramente. Fuera de Federico *el Grande* en Berlín, estaba más allá de los límites de la respetabilidad y sus escritos no podían citarse ni mencionarse su nombre excepto con propósitos de rotunda denuncia. De hecho, no sólo se hizo odiar por sus colegas médicos, teólogos y la corriente moderada de la Ilustración, sino incluso en alguna medida por los deístas no providenciales y por los fatalistas que creían que una franqueza tan desinhibida únicamente podía dañar la causa de la “ilustración” del hombre. La mayoría de los *philosophes* creía que la emancipación de la sociedad y el individuo sólo se podía alcanzar por medio de un acercamiento gradual, filosófica y educativamente flexible.[34] Entre aquellos que se alejaron de la audacia y el extremismo de La Mettrie se encontraba el joven Denis Diderot (1713-1784).

Diderot leyó y se empapó de una buena cantidad de filósofos y científicos de finales del siglo XVII y principios del XVIII; también tradujo y editó a Shaftesbury y en la primera etapa de su odisea filosófica sobresalió o al menos se proyectó, siguiendo a Voltaire y otros, como un deísta confeso que defendía la Divina Providencia y la inmortalidad del alma.[35] El primer Shaftesbury de la *Inquiry concerning Virtue* (1699), la obra que Diderot sacó en francés en 1745, trataba de construir un deísmo que pudiera contrarrestar eficazmente el fatalismo y el naturalismo, y reforzara la creencia en la Divina Providencia y la inmortalidad del alma. La propia perspectiva de Diderot en su primera obra original, *Pensamientos filosóficos*, publicada en junio de 1746, era intencionalmente ambigua, aunque estaba diseñada para ser leída como expresamente deísta. Concuerda con Bayle en que “la superstición es más injuriosa para Dios que el ateísmo”,[36] pero parece afirmar la existencia de un Ser Supremo, Dios, que diseñó y creó la naturaleza y decretó la inmortalidad del alma. Se trataba de una obra claramente anticristiana, que no le dejaba ningún papel legítimo a la Iglesia y, en consecuencia, fue condenada por el Parlement y quemada públicamente en París el 7 de julio. Sin embargo, también parece insistir en que el deísmo providencial tiene toda la fuerza de una

psicoteología y del "argumento del diseño" detrás y, por lo tanto, triunfa no sólo sobre la superstición del pasado y la enseñanza de las Iglesias, sino también sobre el ateísmo: "Sólo el deísta puede enfrentarse al ateo".[37]

Sin reclamar necesariamente el título de "ateísta", pues no era —no más que Spinoza— un ateísta profeso en sentido estricto, La Mettrie, con su deísmo no providencial radical, se sintió confrontado por las declaraciones de Diderot de que la ciencia natural respalda el "argumento del diseño", y en su *Hombre máquina* lo ataca expresamente sobre este tema. Cuando Diderot insiste en que es la ciencia experimental y las obras de Newton, Musschenbroek, Hartsoeker y Nieuwentijt las que proporcionan "las pruebas satisfactorias de la existencia de un ser soberanamente inteligente", La Mettrie replica que la evidencia del microscopio y el telescopio, consideradas apropiadamente, no prueba nada de este tipo.[38]

Sin embargo, el Shaftesbury posterior giró a una posición más radical y en un año o dos, influido entre otros por La Mettrie, Diderot también cambió su perspectiva. Leyó y meditó vorazmente durante esos años y, junto con d'Alembert, planeó el gran proyecto de la *Encyclopédie*, cuya primera licencia fue promulgada a principios de 1746. Para 1748, Diderot se había vuelto un deísta no providencial radical y el primer fruto de su nueva posición fue su famoso *Lettre sur les aveugles*. Este poderoso ensayo, por el cual La Mettrie expresó un caluroso aprecio en 1751,[39] gira en torno a una extraordinaria escena en el lecho de muerte de Saunderson, en la cual el filósofo ciego agonizante rechaza los argumentos de un clérigo deísta que durante sus últimas horas se empeña en llevarlo a creer en un Dios providencial. Los argumentos de Saunderson son los de un neospinozista naturalista y fatalista, que usa la noción de la autogeneración y la evolución natural de las especies sin la Creación ni ninguna intervención sobrenatural. Se sostiene la noción de la "materia pensante" y se descarta el "argumento del diseño" (siguiendo a La Mettrie) por vacío y poco convincente. La obra apareció en forma anónima en París en junio de 1749 y fue enérgicamente suprimida por las autoridades. Diderot, quien había estado bajo vigilancia policial desde 1747, fue rápidamente identificado como el autor, sus manuscritos fueron confiscados y se lo hizo prisionero por unos meses bajo una *lettre de cachet* en las afueras de París, en los calabozos de Vincennes en donde fue visitado casi diariamente por Rousseau, en ese momento su más cercano y asiduo aliado.[40]

Diderot fue liberado de Vincennes el 3 de noviembre, luego de firmar una carta de sumisión en la que se comprometía a no volver a escribir o editar obras religiosas bajo amenaza de ser severamente penalizado si llegaba a desobedecer. Ésta fue una lección que este "segundo La Mettrie", como Rousset de Missy lo apodó en 1752,[41] no olvidó, y que influyó de manera fundamental en el curso futuro de su obra.[42] Sus obras importantes posteriores exploran directamente los grandes temas filosóficos del hombre,

Dios, la Creación y el universo, incluido el famoso diálogo, el *Rêve d'Alembert* (1769), con su franca declaración de naturalismo, fatalismo y neospinozismo en la que reduce el alma humana a "materia y sensibilidad" y de hecho todas las cosas materiales a una interacción de cuerpo y sensibilidad; una de las obras filosóficas culminantes de la Baja Ilustración, permaneció sin publicar hasta finales de 1830.

Con todo, Diderot no cesó en sus esfuerzos por promover el deísmo filosófico radical en Francia. Es más, en su calidad de editor en jefe de la *Encyclopédie* y siendo bien conocido como propagador de una variedad de temas similares, encontró suficientes subterfugios que le permitieron difundir su mensaje naturalista. Un ejemplo elocuente es su crítica al tratado de Maupertius sobre el origen de la vida y la propagación de las especies. Maupertius, luego de admitir que ni la "extensión" cartesiana, ni el principio newtoniano de la gravitación ayudaban a explicar la generación de la vida, se acercó a la idea de que la materia y la conciencia se pueden amalgamar, pero sin decirlo realmente así.[43] Diderot respondió publicando su *Sobre la interpretación de la naturaleza* (1753), en el que llama la atención sobre este rasgo de la obra de Maupertius, simulando que lo condena por sus implicaciones spinozistas y "terribles conséquences", pero aprovechando la oportunidad para avergonzar al presidente de la Academia de Berlín y revelar las contradicciones dentro del newtonismo, al tiempo que reelabora el concepto de "materia pensante" con su implicación última, que "el mundo puede ser Dios".[44] Maupertius respondió sarcásticamente que si uno no supiera que Diderot es un hombre religioso, podría sospechar que su propósito real no era oponerse al argumento en cuestión, sino más bien defender las "terribles conséquences".[45] Cierto grado de artificio y circunloquio era inevitable, pero a los lectores agudos no les quedó ninguna duda, ya sea entonces o posteriormente, de que el "Dios" de Diderot, como Sylvain Maréchal más tarde lo expresó, "difiere poco de aquél de Spinoza".[46]

La *Encyclopédie*, el más famoso y uno de los más grandes proyectos de la Ilustración europea, desde el momento en que tentativamente le dieron licencia en 1746 estuvo continuamente bajo amenaza, al borde de ser suprimido por la Corona Francesa o el *Parlement*. La obra evolucionaba precariamente, señaló Maréchal luego de la Revolución, "bajo el reino de una doble inquisición, política y religiosa".[47] El tono y la ideología predominantes de la vasta empresa tenían que corresponder ostensiblemente con las guías de la corriente moderada de la Ilustración. No había alternativa. De ahí que, en el discurso preliminar, D'Alembert elogiara a Bacon, Locke y Newton hasta el cielo, asegurándoles a sus lectores que "nada [era] tan necesario, pues, como una Religión revelada".[48] Pero dentro de la corriente principal había margen suficiente para una corriente subterránea que se dejaba entrever intermitentemente y en la cual Diderot podía insinuar con habilidad su propia filosofía. Ésta quedó revelada en varios artículos que escribió él mismo o editó muy de cerca, tales como la entrada "animal" en el primer

volumen, donde afirma que el competencia del pensamiento es una extensión de la capacidad de sentir y disminuye por etapas a medida que uno desciende hacia las formas más bajas y simples de la cadena de seres animados e inanimados.[49] Los editores, señalaría Maréchal más tarde, emplearon todo su arte para decir lo que realmente querían "sin comprometerse demasiado" pero con frecuencia también se les impidió que lo hicieran.[50]

Dos artículos intrigantes, uno extremadamente corto que por contraste ejemplifica vívidamente la tensión entre la corriente principal y la subterránea en la *Encyclopédie*, son dos piezas contiguas del décimo quinto volumen tituladas respectivamente "Spinosa" y "Spinosistes". Nunca se cuestionó que el principal artículo que tratara de Spinoza en la *Encyclopédie* necesitaba ser, o al menos parecer, inexorablemente negativo, y de hecho lo es. Pero la peculiar manera en la que denuncia el spinozismo, su gran extensión, cinco veces más larga que el artículo sobre Locke, combinado con lo absurdo de su profusa apropiación de fuentes desactualizadas, ampliamente conocidas y duramente criticadas —en algunas ocasiones repitiendo en forma casi textual, sin reconocerlo, pasajes enteros no sólo del artículo de Bayle, sino del de Houtteville—, dan la impresión de que estos artículos se hicieron como un gesto cómplice dirigido a los lectores agudos de que su pomposa argumentación no debía tomarse seriamente y que de hecho era oportuno ridiculizarla. Por ejemplo, habiendo declarado previamente que Bayle era el más efectivo de "todos aquellos que han refutado el spinozismo", el artículo desliza que no sólo los "más grandes admiradores [...] pretenden que no se le ha comprendido",[51] sino que de acuerdo con no pocos críticos, el mismo Bayle no había "comprendido en lo absoluto la doctrina".[52] Este y los comentarios anteriores de que "no es verdad que sus seguidores sean un gran número", mayor que los de aquellos que son sospechosos de ser spinozistas, que "hay muy pocos que lo hayan estudiado"[53] y que es sorprendente que "respetando tan poco la razón y la evidencia haya tenido partidarios y seguidores de su sistema",[54] estaban destinados a hacer que sus lectores se preguntaran por qué diablos se le daba tanta atención a un pensador cuyas doctrinas eran absurdas e irracionales, pero a quien difícilmente algún crítico, incluyendo a Bayle, entendía o leía correctamente.

Ostensiblemente, la filosofía de Spinoza era condenada como "un sistema monstruoso" y sus doctrinas desechadas por grotescas. No obstante, precisamente las enseñanzas spinozistas que al parecer se ridiculizaban en el artículo al mismo tiempo estaban siendo exploradas con gran seriedad y el mismo Diderot cada vez las aprobaba más. Por ejemplo, se proclamaba que "el último de los absurdos es creer y decir que el ojo no fue hecho para ver, y que la oreja tampoco fue hecha para escuchar",[55] y no menos absurdo pensar que el primer hombre surgió de la tierra, con todo, éstas eran las posiciones que La Mettrie y Diderot habían estado adelantando. La discrepancia entre la superficie y la realidad se vuelve más impactante a la luz del muy breve artículo

siguiente, “Spinosiste”, que, al igual que el artículo largo, se sabe que fue escrito personalmente por Diderot.[56] Aquí el principal punto es que no deberíamos confundir “los spinozistas antiguos” con “los spinozistas modernos”. El “principio general” de los últimos “es que la materia es sensible” y que los cuerpos animados pueden desarrollarse a partir de cuerpos inertes. A partir de aquí, se nos dice, los modernos spinozistas concluyen “que no hay más que materia y que ella basta para explicarlo todo”.[57] En cuanto al resto, “siguen el antiguo spinozismo hasta sus últimas consecuencias”; en otras palabras, los spinozistas modernos y tradicionales son lo mismo, excepto que los primeros son más enfáticamente materialistas y están comprometidos con el principio de la evolución.[58]

XXXVIII. EPÍLOGO: ROUSSEAU, RADICALISMO Y REVOLUCIÓN

LA REVOLUCIÓN francesa fue, bajo cualquier juicio, uno de los grandes episodios definitorios en la historia de la modernidad. Ya sea que uno simpatice con ella o desdeñe sus aspiraciones, esfuerzos y consecuencias, nadie puede dudar de la inmensidad de los cambios que trajo. Sobre todo, la Revolución desafió abiertamente los tres pilares principales de la sociedad medieval y moderna en sus inicios —la monarquía, la aristocracia y la Iglesia— y de alguna manera llegó a derrocar a los tres. Inevitablemente, en el contexto, la ideología y con ésta la filosofía radical y el pensamiento político fueron factores primordiales en el complejo de presiones e impulsos que dieron forma a la Revolución. Cuestionar que la ideas y los libros pueden causar de hecho una revolución y destronar reyes, un pasatiempo favorito historiográfico de los últimos años, puede sonar ingenioso por un momento, pero bajo una mirada más escrutadora parece tan superficial como la noción de que los grandes sucesos en la historia bien pueden haber tenido causas pequeñas, de corto plazo, accidentales e innecesarias. Hacer encajar la causa con el efecto es la esencia de la lógica científica. Con seguridad es también la esencia de la interpretación histórica cargada de significado.

Una revolución que demuele un mundo cortesano monárquico imbuido de tradición, fe y un orden social que durante muchos siglos había determinado la distribución de la tierra, la riqueza, el poder y el estatus parece imposible, o extremadamente improbable, sin una revolución previa de las ideas —una revolución de la mente— que haya madurado y se haya filtrado en grandes sectores de la sociedad durante un largo periodo antes del inicio de la revolución en la realidad. De hecho, las declaraciones de que justamente dicha agitación mental había pavimentado el camino eran comunes en los años precedentes a la Revolución, así como durante los años revolucionarios y el periodo triunfante hasta los inicios del siglo XIX. Hay mucho espacio para el debate acerca de la naturaleza precisa de esta revolución de las ideas. Uno podría, por ejemplo, argumentar que sólo después de 1750 cambiaron los *philosophes* el mapa mental de Europa. Uno podría estar en desacuerdo con el diagnóstico del *predikant* de Róterdam, quien el año anterior al estallido de la Revolución describió este siglo como aquél en el que la autoridad, la tradición y la fe ya habían sido barridas en gran medida por la “filosofía” propuesta por “una gran cantidad de spinozistas, deurhofistas, hattemistas, leenhofistas, naturalistas, materialistas, deístas, ateístas, vrijgeeístas (librepensadores) y socinianos, cuya maleza se ha esparcido no sólo en Inglaterra, Francia y Alemania sino también en nuestra república”. También podría estar en desacuerdo con su identificación de Spinoza como el principal autor de este desastre.[1] Uno podría preferir pensar que fueron los

philosophes franceses quienes marcaron el paso a partir de la década de 1740 o que se inspiraron en los ingleses. Uno podría postular que no hubo una Ilustración sino varias, cada una con una diferente base nacional. Uno podría argumentar, como en este libro, que hubo una sola Ilustración europea altamente integrada que encapsuló un conflicto de cuatro esquinas entre newtonianos, neocartesianos, leibniziano-wolffianos y radicales. Pero sea cual fuere la perspectiva del fermento filosófico que se adopte, no hay margen para ignorar la convicción universal durante la época revolucionaria, que comienza a principios de la década de 1780, de que la "filosofía" demolió el *ancien régime* y en particular las ideas, creencias y lealtades sobre las que descansaba, y que la filosofía había alcanzado su proeza mucho antes de que se tiraran los primeros disparos en la Bastilla.

Entonces, las ideas radicales sin duda ayudaron a hacer la Revolución. Ciertamente también es verdad que la Revolución en un sentido significativo reinterpretó, codificó y asignó una nueva terminología al pensamiento de la Ilustración.[2] Los revolucionarios le dieron una "función radicalmente crítica a la filosofía", por medio de la cual construyeron una continuidad conceptual, si bien en algún grado ahistórica "que fue principalmente un proceso de justificación y búsqueda de paternidad".[3] Según la percepción de los propios revolucionarios, no había necesidad de mirar más allá de Francia ni de remontarse más lejos que mediados del siglo XVIII. Es más, mostraron una propensión particular a procurarse, y en alguna medida radicalizar, ciertos héroes filosóficos clave, entre quienes Voltaire y Rousseau fueron de los más celebrados.

La decisión de la Asamblea Constituyente de abril de 1791 de crear un Panthéon en París, una especie de "Westminster Abbey" francesa que eleve a los grandes hombres de la nueva Francia a monumentos duraderos para toda la humanidad, fue impulsada por un deseo muy generalizado de conmemorar un líder y promotor radical clave de las primeras etapas de la Revolución: el conde Honoré-Gabriel de Mirabeau, recientemente fallecido (1749-1791). La revolución pudo haber sido sintomática de una creciente avidez de contar con líderes políticos y héroes, como un apoyo psicológico en medio del torbellino de la revolución,[4] pero también reflejó el potente afán por plasmar de forma monumental los principios abstractos percibidos en todas partes como la base de la Revolución.

El caso mismo de Mirabeau refleja esto. Veterano de la Guerra de Independencia de Estados Unidos, famoso por sus escapadas eróticas, había sido un elocuente opositor del absolutismo real desde finales de la década de 1770 y era también un hombre de amplias lecturas y experiencia del mundo. No era un republicano terminante como Lafayette, sino más bien un monárquico constitucional. Figura clave de la Asamblea Constituyente, fue un propagandista y hombre de acción muy efectivo, pero también se veía a sí mismo como un *philosophe*; se dedicó sobre todo a la abolición del absolutismo, la aristocracia y los privilegios. Esto lo demostró a través de su retórica y aún más por medio de una gran

cantidad de publicaciones prerrevolucionarias en las que atacaba principalmente a los gobiernos despóticos y los privilegios, pero también mostrando un gran interés en otras formas de emancipación, como se aprecia en su pornográfica *Erotika Biblion* (à Rome, de l'Imprimerie du Vatican, 1783).[5] Además de vivir en América, se quedó por varios periodos en Holanda (1776), Inglaterra y Alemania (1785-1787), y pasó más de tres años (1777-1780) en los calabozos de Vincennes, luego de haber ofendido gravemente a la corte francesa. Entre otras obras que publicó antes de 1789 en nombre de la libertad, se encuentra un tratado titulado *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des juifs* (1787), en el que argumenta que la degradación de los judíos se debía a la débil condición en la que eran obligados a vivir. Esto se basaba principalmente en lo que había visto en Alemania en donde, entre otros acontecimientos, fue testigo de una parte del *Pantheismusstrait*, la controversia pública sobre el spinozismo de Lessing que estalló en la década de 1780 y en la que Mirabeau tomó partido firmemente por el fallecido Lessing y los *Spinozistes*.[6] Un año antes de la Revolución, el conde dirigió su *Aux Bataves sur le Stadhouderat* (1788) al pueblo holandés, en el que exalta a De Witt y el republicanismo del siglo XVII. La mayor parte de su biblioteca de más de 3 000 libros consistía en libros políticos e históricos; pero es sorprendente que una gran proporción de su puñado de libros sobre filosofía especulativa la constituyeran obras radicales de Spinzoa, Toland y d'Holbach. De Spinoza tenía tres versiones diferentes del *Tratado*, además de la *Opera Posthuma* de 1677.[7]

El funeral público de Mirabeau, escoltado por la Guardia Nacional y una gran multitud, que culminó con un entierro en medio de la austera arquitectura clásica de lo que sería llamado de ahí en adelante el Panthéon, marca el advenimiento de un sorprendente fenómeno cultural. En la cripta ya se encontraban los restos de Descartes, el gran pensador que en algún sentido fue progenitor de la Ilustración, algo que muchos consideraban bastante apropiado aunque sólo fuera porque su legado filosófico había sido parcialmente suprimido por Luis XIV. Unos pocos meses después, en julio, los restos de Voltaire fueron transferidos allí y una vez más la ocasión estuvo marcada por festividades públicas y evidente entusiasmo, siendo la visión generalizada que la Revolución era en parte fruto de sus escritos.[8] Le siguieron otros *philosophes* y hombres de Estado revolucionarios, siendo por mucho el más importante Rousseau, quien fue desenterrado de su tumba en su retiro rural y reubicado allí en octubre de 1793 en medio de la aclamación general. Pero también hubo eliminaciones: los restos de Mirabeau fueron sacados de allí más tarde por iniciativa de Robespierre, cuando se supo que durante sus últimos meses había tenido vínculos secretos con la corte.

La verdad es que el total de *grands hommes* glorificados en el Panteón, hasta 1794, fueran *philosophes* o no, fueron muy pocos. No obstante, hubo numerosos contextos y sucesos revolucionarios en los cuales se honró a otros *philosophes* y se reconoció su

importancia en la preparación del terreno para la Revolución, así como en darle forma a su sesgo conceptual. Mientras que ningún otro *philosophe* fue invocado con tanta frecuencia como lo fueron Voltaire y Rousseau, las contribuciones igualitarias y radicales de Fontenelle, Diderot, Helvétius, Morellet, Raynal y Mably —este último, una influencia importante en el subordinado jacobino de Robespierre, Saint Just— fueron amplia y exageradamente reconocidas.[9] En especial entre el liderazgo artístico e intelectual de la Francia revolucionaria, la convicción de que el igualitarismo, el republicanismo y la moral sin la Revelación eran los frutos de un largo proceso llevado adelante por un ejército de pensadores y escritores que se remontaban a un siglo antes, se volvió profundamente arraigada. En una réplica a los alegatos conservadores que argumentaban que los revolucionarios estaban atacando la religión y la moral, Sylvain Maréchal admite lo primero pero niega firmemente lo último, invocando "¡Estudioso Bayle, virtuoso Spinoza, sabio Fréret, modesto Du Marsais, honesto Helvétius, sensible d'Holbach!" Todos ellos *athées* que abiertamente rechazan al Dios de los cristianos y, como los sabios escritores filosóficos, les pregunta cómo alguien podía concebiblemente acusar a tales hombres de haber "desmoralizado al mundo".[10]

Por el otro lado, si bien pocos pusieron un gran interés en los orígenes y las fuentes de la tradición filosófica radical —y mientras que se pensaba que muchos *philosophes* recientes habían influido en el curso de la Revolución, entre ellos un puñado de *savants* genuinamente conocedores que participaron activamente y a la larga se volvieron sus víctimas, tales como el girondino marqués de Condorcet, "el último de los *philosophes*"—, ningún otro pensador de la Ilustración tuvo tantos discípulos como Rousseau. El concepto político primordial en la mente y la retórica de Robespierre era que los defectos y fallas de los hombres individuales (quienes, no obstante, eran todos políticamente iguales) debían contrarrestarse afirmando el "bien común", que él entendía como la voluntad del pueblo considerado en su conjunto, esto es, "el interés general". Robespierre derivaba esta noción, el hilo conductor de sus principios políticos, de la "voluntad general" de Rousseau. Él y Saint Just, antes y durante el Terror, se consideraban a sí mismos republicanos de principios profundamente igualitarios, encargados de eliminar lo que fuera corrupto y superfluo, y se inspiraban sobre todo en Rousseau. La dificultad primordial de Robespierre era la desconcertante brecha entre lo que el pueblo, o una parte incomprensiblemente vasta del pueblo, de hecho quería y la austera "voluntad general" de Rousseau basada en el "bien común". El desafío esencial que enfrentaba la Revolución, como lo expresó en noviembre de 1792, era prácticamente idéntico a aquél identificado por los radicales *Spinosistes* de principios del siglo XVIII: "el secreto de la libertad radica en ilustrar a los hombres mientras que el de la tiranía radica en mantenerlos en la ignorancia".[11]

Las ocasiones ceremoniales y simbólicas de las fases más radicales de la Revolución

invocaban a Rousseau y sus ideas centrales. Así, la ceremonia realizada en el sitio de la demolida Bastilla, organizada por un destacado director artístico de la Revolución, Jacques-Louis David, en agosto de 1793 para marcar la inauguración de la nueva constitución republicana —un suceso que vendría poco después de la abolición final de todas las formas de privilegio feudal—, consistió en una cantata basada en el deísmo democrático panteísta de Rousseau, como lo expuso en la celebrada *Profession de Foi d'un vicaire savoyard* del Libro 4 de *Emilio*.[12] En mayo de 1794, cuando Robespierre oficialmente lanzó el culto al Ser Supremo como parte de su contraofensiva en contra de los "descristianizados" jacobinos que figuraban entre sus oponentes —a quienes veía bajo el pernicioso influjo de filósofos ateístas tales como Diderot, Helvétius y d'Holbach —, enfatizó la necesidad de un culto público, insistiendo en sus funciones republicanas y citando expresamente a Rousseau como el arquitecto de la nueva religión cívica.[13]

No obstante, si bien la filosofía de Rousseau resultó por mucho más atractiva e influyente, y fue más profunda y original que la de la mayor parte de los *philosophes* invocados por la Revolución, sus ideas radicales centrales y las de sus derivados (y en alguno casos gacetilleros) utópicos, protosocialistas y materialistas ateístas como Morellet, Mably, Mirabeau, d'Holbach, Naigeon, Maréchal, Saint Just y Babeuf, surgieron y tomaron forma principalmente a finales del siglo XVIII. Tampoco representa Rousseau, no más que Voltaire o el resto, una serie básicamente nueva de conceptos y planteamientos. Por el contrario, cualquier apreciación apropiada del papel y la grandeza de Rousseau tiene que conceder que su pensamiento surge de un largo, casi obsesivo, diálogo con las ideas radicales del pasado (en muchos casos filtradas a través de la mente de su antiguo camarada Diderot).[14] El periodo profundamente productivo de creatividad que disfrutó Rousseau en su retiro rural fuera de París en los años 1756-1762, durante el cual escribió sus tres obras maestras —la *Nouvelle Héloise* (1761), el *Contrat Social* (1762) y *Emilio* (1762)— comenzó poco después de su rompimiento con su inseparable aliado, Diderot, y terminó con el escándalo público provocado por *Emilio* y su sonora *profession de foi*. Ésta fue una obra muy denunciada como irreligiosa y sediciosa y se prohibió formalmente, y se expidió una orden para arrestar a Rousseau, quien se vio obligado a huir cerca de Bern en un exilio temporal. Escrito al mismo tiempo que el *El contrato social*, *Emilio*, junto con esa obra, constituye la declaración más completa y madura del pensamiento de Rousseau, posicionándose como la piedra angular de un nuevo radicalismo potente que es a la vez filosófico, político y moral.

Como en el caso de Diderot —y Spinoza, cuya obra indudablemente conocía—, el punto de partida de Rousseau es que el hombre debe vivir de acuerdo con la naturaleza. La educación y la formación del individuo reflejan una evolución importante de la humanidad, en la que las capacidades y facultades más primitivas se desarrollan primero y el uso de la razón, que él veía como un compuesto de todas las otras facultades,

emerge al final y con gran dificultad. Emilio crece y se convierte en un joven que representa el ideal social del "hombre de la naturaleza" de Rousseau y cuya vida está basada en las necesidades y aspiraciones auténticas de los hombres, carece de frivolidad, vicios, cortesías vacías, adicción a las modas y el deseo de agradar usual en la sociedad. Es un modelo de honestidad, trato sencillo y confianza en sí mismo. La fase culminante de la educación de Emilio, esto es, su aprender a vivir de acuerdo con la Naturaleza, rechazando la cultura y las ideas convencionales y confiando en sus propias ideas, es su iniciación en las ideas del *vicaire* saboyano.

Los principales ingredientes del planteamiento de Rousseau, como lo expresó en la *Profession de foi*, son un rechazo radical a la tradición, la Revelación y toda autoridad institucionalizada, la negación del escepticismo como algo puramente teórico pero imposible en la realidad —dado que la mente del hombre está tan organizada que tiene que creer en algo—[15] y el principio de que el universo está "en movimiento, y en sus movimientos regulados, uniformes y sometidos a leyes constantes"; no obstante, las "primeras causas del movimiento no están en la materia";[16] pues la materia "recibe el movimiento y lo comunica pero no lo produce".[17] De esto Rousseau deduce que "una voluntad mueve el universo y anima a la naturaleza", rechazando rotundamente el ateísmo sistemático de d'Holbach, Helvétius y, sobre todo, su antiguo aliado Diderot. "La materia móvil según determinadas leyes —afirma Rousseau— me presenta una inteligencia" y también "un fin común que me es imposible percibir." Por lo tanto, "creo que el mundo está gobernado por una voluntad poderosa y sabia".[18] En relación con el lugar del hombre en el universo, Rousseau subraya la paradoja de que "el cuadro de la Naturaleza no me ofrece sino armonía y proporciones, el del género humano sólo me ofrece confusión, desorden".[19]

Hay mucho en la sociedad, de acuerdo con Rousseau, que está extraviado o es superfluo y necesita eliminarse, pero el punto de partida tiene que ser una valoración del hombre reflexionada filosóficamente. La clave, argumenta, es reconocer que existe una dualidad básica, dos principios divergentes en el hombre, uno que lo eleva a la persecución de verdades eternas, el otro que lo arrastra hacia abajo, adentro de sí mismo, haciéndolo esclavo de sus pasiones. Le concede a Diderot y otros predecesores radicales que el ponerse a uno mismo en primer lugar, con la motivación enraizada en el impulso de la autopreservación, es "una inclinación del hombre". Pero insiste en que el "primer sentimiento de justicia" es igualmente innato en el hombre y esencial para su sensibilidad; "dejemos que aquellos que dicen que el hombre es una criatura simple —en clara alusión a Spinoza y Diderot— eliminen esas contradicciones y les aseguro que no habrá más que una sustancia".[20] Continuando su diálogo con los viejos y los nuevos *Spinosistes*, concuerda en que debemos "reconocer que sólo hay una sustancia", si es que todas las cualidades elementales conocidas por nosotros, ya sea que estén dentro o fuera del

hombre, pueden unirse en uno y el mismo ser. “Pero si hay cualidades que son mutuamente excluyentes, entonces hay tantas sustancias diferentes como exclusiones haya.”

El diálogo con los *Spinosistes* continúa en los últimas etapas de la *Confession*. “Sin duda, no soy libre de no desear mi propio bienestar”, admite Rousseau, atacando la doctrina de la necesidad establecida por Spinoza, Collins y su antiguo amigo, “pero ¿se desprende de aquí que no soy mi propio amo porque no puedo ser otro más que yo mismo?”[21] “No es la palabra libertad lo que carece de sentido”, concluye, sino la palabra necesidad. De aquí, Rousseau llega a uno de sus argumentos básicos —y punto de divergencia con la tradición spinozista—: que “el hombre está animado por una sustancia inmaterial”. Al proponer una doctrina de las “dos sustancias” en el hombre, Rousseau cree que ha encontrado la clave de la naturaleza humana y, por tanto, también de la política. Al igual que Descartes, Rousseau argumenta que una de las sustancias en el hombre es indisoluble e inmortal, llámese el alma. Partiendo de aquí también fue capaz de argumentar a favor de una forma de recompensa y castigo en el más allá y de la absoluta cualidad del bien y el mal.[22]

Su convicción de que había sorteado a Diderot y a Spinoza sólo agudizó el sentimiento de agravio de Rousseau durante su exilio en Suiza. Cuando comenta, en julio de 1762, con qué *horreur* lo consideraban los pastores protestantes locales, afirma que “Spinoza, Diderot, Voltaire, Helvétius son, en mi opinión, santos”.[23] Unos pocos meses después, se quejó en una carta al arzobispo de París que “al ateo” se le había permitido vivir y propagar su doctrina en paz mientras que él, Rousseau, “el defensor de la causa de Dios”, había sido vergonzosamente expulsado de Francia.[24]

A su metafísica deísta y su doctrina de la sustancia y la moral, Rousseau agregó su filosofía política basada en la idea de la “voluntad general”. Aquí otra vez el gran pensador estuvo elaborando en cercano diálogo con sus predecesores, más que introduciendo algo nuevo en términos generales. La personalidad de Rousseau y su apasionado temperamento, el fervor con el cual posteriormente rechazó elementos del nuevo *Spinosisme* de Diderot y Helvétius tienen su contraparte, evidente, en una fuerte propensión, anterior a la década de 1750, a aceptar y descansar excesivamente en las formulaciones de Diderot.[25] En su origen, el término “voluntad general” era de Diderot y fue empleado en la *Encyclopédie*, por ejemplo, en el artículo “Droit naturel”, de este último, para denotar el bien común, colectivo, en cualquier grupo o sociedad, un bien que, de acuerdo con Diderot, es el único bien superior y absoluto que nos permite definir lo que es “justo” e “injusto”, “bueno” o “malo”, dado que el individuo siempre está llevado a buscar sólo su propio bienestar, de modo que inevitablemente “las voluntades particulares resultan sospechosas”. Mientras que la voluntad individual puede ser buena o mala, “la voluntad general es siempre buena: nunca ha engañado y nunca engañará”.[26] A

esto se refería Spinoza con el dictamen del "bien común" y constituye la más importante de todas las afinidades que vinculan a Spinoza, Diderot y Rousseau. Como se sabe, la "voluntad general" de Rousseau no es la misma que la de Diderot o el "bien común" de Spinoza. Esta última es una concepción mucho más elaborada que, a diferencia de la primera, sólo puede realizarse en el contexto de la sociedad civil, bajo un Estado y no en el estado de naturaleza. Pero esto no altera el hecho de que surge en oposición consciente al sistema de Diderot y todavía sigue siendo una variante de lo que, desde el inicio mismo de Spinoza y Van Enden, es el único criterio posible para juzgar el "bien" y el "mal" una vez que se ha desechado la autoridad eclesiástica y la Revelación, a saber, el bien común definido como lo que mejor sirve a los intereses de la sociedad como un todo.

Especialmente destacable en el pensamiento de Rousseau es su mezcla de elementos contradictorios de la corriente moderada y radical de la Ilustración. En su énfasis en la existencia de un Creador y primer impulsor, en las dos sustancias, en la inmortalidad del alma y la cualidad absoluta del "bien" y el "mal" en la ética, se alinea con la Ilustración moderada y rechaza la tradición radical de Spinoza y Diderot. Pero en su rechazo radical a la autoridad y la tradición, su deslegitimación de las estructuras sociales y políticas de la época, su igualitarismo, panteísmo subyacente y, sobre todo, la doctrina de la "voluntad general", está indiscutiblemente alineado con una tradición filosófica radical que se remonta a mediados del siglo XVII. Spinoza, Diderot, Rousseau: los tres basan su concepción de la libertad individual en la obligación del hombre a someterse a la soberanía del bien común.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias publicadas

Los seudónimos y las adjudicaciones falsas se presentan con comillas simples, así como los lugares de publicación ficticios o supuestamente falsos. En el caso de las obras y ediciones raras, la ubicación del ejemplar utilizado se indica con la abreviatura relevante.

Aalstius, Johannes, *Inleiding tot de Zeden-leer*, Dordrecht, 1705, BL.

Abbadie, Jacques, *A Vindication of the Truth of the Christian Religion against the Objections of All Modern Opposers*, 2 vols., Londres, 1694, BL.

An Account of the Life and Writings of Spinoza to which is Added an Abstract of His Theological Political Treatise, Londres, 1720, UCLA.

Acta Eruditorum (*Acta Lipsiensia*), ed. Otto Mencke, publicación periódica, 50 vols., Leipzig, 1682-1731, BL.

Acta Stoschiana, 1694; Leipzig, 1749, en Friedrich Wilhelm Stosch, Concordia, W. Schröder, ed., pp. 239-312.

Acten ofte handelingen van de Noord-Hollandsche Synodus gehouden binnen Edam en Alcmaer Anno 1691 en 1692 rakende Dr Balthasar Bekker, Enkhuizen, 1692, UCLA.

Advisen van sommige theologanten van Utrecht… over het boek van Lodovicus Wolzogen, Utrecht, 1669, Kn. 9797, AUB.

D'Alembert, J. le Rond, *Discours préliminaire*, en *Encyclopédie*, vol. I, 1751, pp. I-XLV.

____, 'Éloge de M. du Marsais', en *Encyclopédie*, vol. VII, 1757, pp. I-XIV.

____, *Discurso preliminar de la enciclopedia*, trad. de Consuelo Berges, Aguilar, Buenos Aires, 1984, Biblioteca de Iniciación Filosófica.

D'Alembert, J., y D. Diderot, *La enciclopedia*, selec., ed. y pról. de J. Lough, Guadarrama, Madrid, 1974, Punto Omega, Sección Filosofía, 90.

____, *Artículos políticos de la Enciclopedia*, selec., trad. y est. preliminar de Ramón Soriano y Antonio Porras, Tecnos, Madrid, 1992.

Allgemeines Historisches Lexicon, 6 vols., Leipzig, 1730.

Allinga, Petrus, *Cartesianismi Gangraena insanabilis*,Utrecht, 1680, BL.

Álvarez de Toledo, Gabriel, *Historia de la Iglesia y del mundo*, Madrid, 1713, SBU.

Andala, Ruard, *Cartesius verus Spinozismi eversor et physicae experimentalis architectus*, Franeker, 1719, BL.

____, *Exercitationes academicae in philosophiam primam et naturalem*, Franeker,

1708, BL.
Andala, Ruard, *Dissertationum philosophicarum heptas*, Franeker, 1711, BL.
____, *Syntagma theologico-physico-metaphysicum*, Franeker, 1711, BL.
____, *Dissertationum Philosophicarum in quibus praemissa introductione sententiae quaedam paradoxae ex Ethica Cl. Geulingii examinantur*, Franeker, 1715, AUB.
'Andlo, Daniel', *Ad clarissimi theologi Samuelis Maresij*, Ámsterdam, 1673, UCLA.
'Andlo, Petrus van' [Mansvelt, Renier van], *Specimen Confutationis Dissertationis quam Samuel Maresius edidit*, Leiden, 1670, UCLA.
____, *Animadversiones ad vindicias dissertationes qvam Samuel Maresius edidit De Abusu Philosophiae Cartesianae*, Leiden, 1671, UCLA.
Annales Literarii Mecklenburgenses, Oder Jahr-Register von denen Geschätften der Gelehrten in Mecklenburg, vol. 1, Rostock, 1721, BL.
An Answer to the Discourse on Free-Thinking... by a Gentleman of Cambridge, Londres, 1717, BL.
Archives de la Bastille. Documents inédits, ed. F. Ravaisson, 19 vols., París, 1866-1904.
D'Argens, Jean-Baptiste de Boyer, Marquis, *Lettres cabalistiques, ou correspondance philosophique, historique et critique*, 1737-1740; 2a ed., 7 vols., La Haya, 1759, UCLA.
____, *Lettres juives, ou correspondance philosophique, historique et critique*, 1738; 2a ed., 6 vols., La Haya, 1742, UCLA.
____, *Mémoires de Monsieur le Marquis d'Argens*, 2a ed., 'Londres', 1737, UCLA.
____, *Mémoires secrets de la République des Lettres*, 7 vols., Ámsterdam, 1744, ABM.
____, *La Philosophie du bon-sens ou Réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines*, 2 vols.; nueva ed., La Haya, 1747, UCLA.
[D'Argens], *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle. Éradice*, ed. G. Pigeaud de Gurbert, Aviñón, 1993.
D'Argens, Jean Baptiste de Boyer, marqués, *Teresa filósofa*, trad. de Joaquín López Barbadillo y Miguel Romero Martínez, Fontamara, México, 2008.
Arnauld, Antoine, *Oeuvres*, 50 vols., París, 1775-1783, BL.
Arnd, Karl, 'Eine akademische Ferienreise von Rostock bis Königsberg im Jahre 1694', *Baltische Studien*, Szczecin, IX, 1905, pp. 1-54.
Arnold, Gottfried, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*, 2 vols., Leipzig, 1699-1700, UCLA.
Arpe, Peter Friedrich, *Theatrum fati sive notitia scriptorum de providentia fortuna et fato*, Róterdam, 1712, WHA.
[Arpe, Peter Friedrich], *Apología pro Jul. Caesare Vanino Neapolitano*, 'Cosmopoli', [Róterdam], 1712, WHA.

Articulen Tot Satisfactie van de eerw. Classis van Amsterdam van D. Balthasar Bekker Overgeleverd den 22 January 1692, Ámsterdam, 1692, UCLA.
Articulen tot satisfactie van de… kerkenraad van Zwolle aan D. Frederik van Leenhof, Zwolle, 1704, LUB.
[Astruc, Jean], *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse*, 'Bruselas', París, 1753, BL.
Aubert de Versé, Noel, *L'Impie convaincu ou dissertation contre Spinoza*, Ámsterdam, 1685, UCLA.
____, *Le Tombeau du socinianisme*, 'Francfort' [Ámsterdam], 1687, BL.
Auliseo, Domenico, *Delle scuole sacre*, 2 vols., Nápoles, 1723, FBN.
Balen, Petrus van, *De verbetering der gedachten*, 1684, ed. M. J. van den Hoven, Baarn, 1988.
Balling, Pieter, *Het Licht op den kandelaar*, Ámsterdam, 1662, AUB.
Baltus, Jean François, S. J., *An Answer to M. de Fontenelle's History of Oracles*, Londres, 1709, UCLA-CI.
____, *Jugement des SS. Pères sur le morale de la philosophie payenne*, Estrasburgo, 1719, PBM.
____, *La Religion Chrétienne prouvée par l'accomplissement des propheties de l'Ancien et du Nouveau Testament*, París, 1728, PBM.
____, *Réponse à l'Histoire des oracles de M. de Fontenelle*, 2 vols., Estrasburgo, 1707, BL.
____, *Suite de la Réponse à l'Histoire des oracles*, Estrasburgo, 1708.
Barbapiccola, Giuseppa-Eleonora, "*La Traduttrice a Lettori*", prólogo a *I Principi della Filosofia di Renato Des-Cartes*, 'Turín', Nápoles, 1722, NBN.
Barrios, Daniel Levi de (Miguel), *Triumpho del govierno popular en la casa de Jacob*, Ámsterdam, 1683, BL.
Basnage, Jaques, *Histoire des juifs depuis Jésus-Christ jusqu' à présent*, 12 vols., La Haya, 1716, BL.
Basnage de Beauval, Henri, *Tolérance des religions*, Róterdam, 1684; reimpr. Nueva York, 1970.
Batalier, Jacob, *Vindiciae miraculorum… adversus auctorem Tractatus Theologico-Politici*, Ámsterdam, 1673, AUB.
Baumeister, Friedrich Christian, *Institutiones Metaphysicae*, Wittenberg, 1738; reimpr. Hildesheim, 1988.
Baumgarten, Siegmund Jacob, *Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek*, Halle, 1750, BL.
Bayle, Pierre, *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ, 'Contrains-les d'entrer'*, ed. Jean-Michel Gros, 1686; [¿París?], 1992.

____, *Dictionnaire historique et critique*, 3 vols., Róterdam, 1702.
____, *Écrits sur Spinoza*, ed. Françoise Charles-Daubert y Pierre-François Moreau, París, 1983.
____, *Lettres*, 3 vols., Ámsterdam, 1729, BL.
____, *Oeuvres diverses*, 4 vols., La Haya, 1737, BL.
____, *Pensées diverses sur la comète*, 1683; ed. A. Pral, París, 1994.
____, *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Monsieur Descartes*, Ámsterdam, 1684, BL.
____, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, trad. y ed. de R. H. Popkin, India-nápolis.
[Bayle, Pierre], *Nouvelles de la République des lettres*, 4 vols., Ámsterdam, 1684-1687, BL.
Beaumont, John, *An Historical, Physiological and Theological Treatise of Spirits, Apparitions, Witchcrafts and Other Magical Practices*, Londres, 1705, BL.
____, *Historisch-Physiologisch-und Theologischer Tractat von Geistern*, con 'Vorrede' de Christian Thomasius, Halle, 1721, BL.
Beelthouwer, Jan Pieterszoon, *Antwoort op het Boeck genaemt, De Philosophie d'Uytleghster*, Ámsterdam, 1667, AUB.
Bekher, Wilhelm Heinrich, *Schediasma critico-litterarium de controversiis praecipiis Balthasari Bekkero... quondam motis*, 1719; Königsberg, 1721, BL.
Bekker, Balthasar, *De Betoverde Weereld*, 1691-1694; nueva ed., 4 vols., Deventer, 1739, BL.
____, *Engelsch verhaal van ontdekte tovery wederleid*, Ámsterdam, 1689, BL.
____, *Kort Begryp der algemeine kerkelijke Historien*, Ámsterdam, 1686, BL.
____, *Kort beright . . . aangaande alle de schriften*, Franeker, 1692, GRUB.
____, *Naakte Uitbeeldinge van alle de vier boeken der B.W.*, Ámsterdam, 1693.
____, *Nodige bedenkingen op de nieuwe bewegingen. . . tegen den auteur van 't boek De Betoverde Weereld*, Ámsterdam, 1692, BL.
____, *Brief. . . Aan twee eerwaardige Predikanten D. Joannes Aalstius . . . ende D. Paulus Steenwinckel*, Ámsterdam, 1693, UCLA.
____, *Ondersoek en Antwoord . . . op 't request in den herfst des jaars 1691 ingegeven aan de Ed. Gr. Mog. Heeren Staten van Holland*, Ámsterdam, 1693, AUB.
____, *De Philosophia Cartesiana*, Wesel, 1668, BL.
Bencini, Franceso Domenico, *Tractatio historico-polemica chronologicis tabulis*, Turín, n.d. [1720], FBN.
Benedetti, Giovanni Battista, S. J., *Difesa della scolastica teologia*, Roma, 1703, FBN.
____, *Difesa della terza lettera apologetica di Benedetto Aletino*, Roma, 1705, FBN.
____, *Lettere Apologetiche in defesa della teologia scolastica*, Nápoles, 1694, NBN.

Benoist, Elie, *Mélange de remarques critiques, historiques, philosophiques, théologiques sur les deux dissertations de M. Toland*, Delft, 1712, BL.
Bentley, Richard, *The Folly and Unreasonableness of Atheism*, Londres, 1693-1694, BL.
____, *Remarks upon a Late Discourse of Free-Thinking*, Londres, 1713, BL.
Berkeley, George, *Alciphron: or, The Minute Philosopher in Seven Dialogues*, ed. David Berman, Londres y Nueva York, 1993.
____, *Three Dialogues between Hylas and Philonous in Opposition to Sceptics and Atheists*, ed. R. M. Adams, Indianápolis, 1979.
____, *Tres diálogos entre Hilas y Filonus*, intr., trad. y notas de Concha Cogolludo Mansilla, Alianza, Madrid, 1990.
Berni, Juan Bautista, *Filosofía racional, natural, metafísica i moral*, 3 vols., Valencia, 1736, MBN.
Berns, Michael, *Altar Der Atheisten, der heyden und der Christen*, Hamburgo, 1692, BL.
[Berns, Michael], *Gründliche und völlige Wiederlegung der Bezauberten Welt Balthasar Beckers*, Hamburgo, 1708, BL.
Beverland, Adriaen, *De Peccato Originali* , Leiden, 1679, BL.
[Beverland, Adriaen], *État de l'homme dans le péché originel* [¿Ámsterdam?], 1714, BL.
Bianchini, Francesco, *La historia universale provata con monumenti e figurata con simboli degl'antichi*, Roma, 1747, NBN.
Bibliotheca Historico-Philologico-Theologica, ed. T. Hase y F. A. Lampe, publicación periódica, Bremen, 1718-1720, BL.
Bibliothèque ancienne et moderne, ed. Jean le Clerc, publicación periódica, Ámsterdam, 1714-1726, BL.
Bibliothèque Choisie, ed. Jean le Clerc, publicación periódica, Ámsterdam, 1703-1713, BL.
Bibliothèque universelle et historique, ed. Jean le Clerc, publicación periódica, Ámsterdam, 1686-1693, BL.
Bilfinger (también Bülfinger), Georg Bernhard, *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, Tubinga, 1725, UCLA.
____, *De Harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita*, 1723; 3a ed., Tubinga, 1741, reimpr. Hildesheim, 1984.
Binet, Benjamin, *Traité historique des dieux et des démons du paganisme*, 1696; 2a ed., Ámsterdam, 1699, BL.
Blyenbergh, Willem, *Wederlegging van de Ethica of Zede-kunst van Benedictus de Spinoza*, Dordrecht, 1682, AUB.

Blyenbergh, Willem van, y Willem Deurhoff, *Klaare en beknopte verhandeling van de natuur en de werkinge der menschelijke zielen, engelen en duivelen, vervat in gewisselde brieven*, Ámsterdam, 1692, AUB.

[Blount, Charles], *Anima Mundi: Or, An Historical Narration of the Opinions of the Ancients Concerning Man's Soul*, 'Ámsterdam' [Londres], s. f., HHL.

____, *Great is Diana of the Ephesians*, Londres, 1680, HHL.

____, *Miracles No Violations of the Laws of Nature*, Londres, 1683.

____, *The Oracles of Reason*, Londres, 1693, CUL.

De Boekzaal van Europe, ed. Pieter Rabus, publicación periódica, Róterdam, 1692-1702, BL.

De Boekzaal der Geleerde Weereld, ed. W. Sewel, publicación periódica, Ámsterdam, 1705-1707, BL.

Boix y Moliner, Marcelino, *Hipócrates aclarado y sistema de Galeno impugnado*, Madrid, 1716, CBU.

Bolkius, Bartholomeus, *Animadversiones philosophicae in decantam Spinozae propositionem, quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius caussa esse non potest*, Ámsterdam, 1719, AUB.

Bomble, Florentius, *Brief aan den Heer Fredericus van Leenhof... behelsende noodige aanmerkingen over desselfs Hemel op Aarden*, Ámsterdam, 1703, Kn. 15059 LUB.

Bontekoe, Cornelis, *Apologie van den Autheur tegens sijne Lasteraars*, impreso como apéndice del mismo autor del *Tractaat van het Excellenste Kruyd Thee*, La Haya, 1679, BL.

Bossuet, Jacques-Bénigne, obispo, *Correspondance*, ed. Ch. Urbain y E. Levesque, 15 vols., Gallimard, París, 1909-1925.

____, *Discours sur l'histoire universelle*, ed. J. Truchet, París, 1966.

____, *Discurso sobre la historia universal*, trad. de Manuel de Montoliu, pról. de B. Morales San Martín, Cervantes, Barcelona, 1940.

____, *Élévations sur les Mystères*, ed. M. Dreane, París, 1962.

Boulainvilliers, Henri de, *Essai de Metaphysique*, en Lenglet-Dufresnoy, *Réfutation*, 'Bruselas', 1731, BL.

____, *Mémoires présentés à Monseigneur le Duc d'Orléans*, La Haya y Ámsterdam, 1727, BL.

____, *Oeuvres philosophiques*, ed. Renée Simon, 2 vols., La Haya, 1973.

____, *La Vie de Mahomed*, 'Londres', 1730, BL.

Boureau-Deslandes, André-François, *Histoire critique de la philosophie*, 3 vols., Ámsterdam, 1737, BL.

Boyle, Robert, *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, ed. E. B. Davis y M. Hunter, Cambridge, 1996.

____, ‘Letter on Miracles (Mr. Boyle’s Answer to Spinoza)’ y otros textos de Boyle en Rosalie L. Colie, ‘Spinoza in England’, apéndice, pp. 211-219.
____, *The Theological Works*, 3 vols., Londres, 1715, BL.
____, *The Works of the Honourable Robert Boyle*, ed. Thomas Birch, 6 vols., Londres, 1772, BL.
Boys, J. du, *Schadelickheyt van de Cartesiaensche philosophie*, Utrecht, 1656, BL.
Braunius, Johannes (Jean Brun), *La Véritable religion des Hollandois*, 2 vols., Ámsterdam, 1675.
____, *Futilis Spinozismi depulsionis nominatim circa corporis peccata et poenas Pauli Hulsii… depulsio necessaria*, Groninga, 1702, LUB.
Bredenburg, Johannes, *Enervatio Tractatus Theologico-Politicus*, Róterdam, 1675, BL.
____, *Noodige Verantwoording op de ongegronde beschuldiging van Abrah. Lemmerman*, Róterdam, 1684, AUB.
____, *Verhandeling van de oorsprong van de kennisse Gods*, Ámsterdam, 1684, AUB.
____, *J. B., Wiskuntige demonstratie, dat alle verstandelijke werking noodzaakelijk is*, Ámsterdam, 1684, AUB.
____, *Korte aanmerkingen op de brieven van… Philippus van Limborch*, Róterdam, 1686, AUB.
Bredenburg, Johannes, y Philippus van Limborch, *Schriftelyke onderhandeling: Rakende ‘t gebruyk der reden in de religie*, Róterdam, 1686, BL.
Breithaupt, Christian, *Zufällige Gedancken über die Methode, wie ein Atheist von… der Wahrheit… zu überzeugen*, Helmstedt, 1732, BPK.
Briefwechsel der Herzogin Sophie von Hannover mit ihrem Bruder dem Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz, ed., E. Bodemann, Leipzig, 1885.
Brinck, Henricus, *Toet-steen der waarheid en der meyningen*, Utrecht, 1691, GRUB.
Bring, Sven (ed.), *Samling af atskilliga Handlingar och Paminnelser*, II, Lund, 1754, SRL.
[Browne, Thomas], *Miracles. Works Above and Contrary to Nature, or an Answer to a Late Translation Out of Spinoza’s* Tractatus Theologico-Politicus, Londres, 1683, CUL.
Brucker, Jacob, *Historia critica philosophiae*, trad. de William Enfield como *The History of Philosophy from the Earliest Periods*, Londres, 1837.
Brun, Jean, véase Braunius.
Buddeus, Franz, *Analecta historiae philosophicae*, 2a ed., Halle, 1724, BL.
____, *Bedencken über die Wolffianische Philosophie*, ‘Friburgo’ [Halle], 1724, BL.
____, *Compendium historiae philosophicae*, Halle, 1731, BL.
____, *Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum*, Halle, 1702, UCLA.
____, *Lehr-Sätze von der Atheisterey und dem Aberglauben*, Jena, 1723, BL.

____, *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, 1717; Utrecht, 1737, UCLA.
____, *Traité de l'athéisme et de la superstition*, Ámsterdam, 1740, UCLA.
Burckhard, Johann Heinrich, *Bibliothecae Bvrckhardianae publica avctione Wolffenbvtteli in beate defvncti aedibus*, 3 vols., Helmstedt, 1743, BPK.
Burmannus, Franciscus, *Burmannorum pietas*, Utrecht, 1700, BL.
____, *'t Hoogste goed der Spinozisten vergeleken met den Hemel op Aarden*, Enkhuizen, 1704, AUB.
Cabriada, Juan de, *Carta philosophica medica chymica*, s.l., 1686, CBU.
[Camusat, Denys François], *Histoire critique des Journaux*, 2 vols., Ámsterdam, 1734, BL.
Capasso, Giambattista, *Historiae philosophiae synopsis*, Nápoles, 1728, NBN.
Capasso, Niccolo, *Institutiones theologicae dogmaticae*, 2 vols., Nápoles, 1754, NBN.
Capoa, Leonardo di, *Del Parere di Signor Leonardo di Capoa divisato in otto ragionamenti*, 'Colonia' [¿Nápoles?], 1714, NBN.
Carpov, Paul Theodor, *Animadversiones philologico-critico-sacrae*, Leipzig, 1740, BL.
Carpzov, Johann Benedict, *Historia Critica Veteris Testamenti auctore Richardo Simoni oratione inavgvrali discussa*, Leipzig, 1684, BL.
Carroll, William, *A Dissertation upon the tenth Chapter of the fourth Book of Mr. Locke's Essay*, Londres, 1706, LDRW.
____, *A Letter to the Reverend Dr. Benjamin Prat*, Londres, 1707, LDRW.
____, *Remarks upon Mr. Clarke's Sermons preached at St. Paul's against Hobbs, Spinoza and other Atheists*, Londres, 1705, LDRW.
____, *Spinoza Reviv'd or, A Treatise Proving the Book Entitled The Rights of the Christian Church… to Be the Same with Spinoza's Rights of the Christian Clergy*, Londres, 1709, BL.
Carroll, William, *Spinozas Reviv'd, Part the Second, Or, a Letter to Monsieur Le Clerc*, Londres, 1711, LDRW.
Castries, Henri de (ed.), *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc de 1530 à 1845*, 2a serie, 6 vols., La Haya, París, 1906-1923.
Catalogue des Livres Imprimez de la Bibliotheque du Roy. Théologie, 3 vols., París, 1742, BL.
Challe, Robert, *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*, Oxford, 1982.
Chaufepié, Jacques-George de, *Nouveau dictionnaire historique et critique*, 4 vols., La Haya, Ámsterdam, 1750.
Chevreau, Urbain, *Chevraeana, ou diverses pensées d'histoire, de critique, d'érudition et de morale*, Ámsterdam, 1700, BL.
Clarke, Samuel, *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More*

Particularly in Answer to Mr. Hobbs, Spinoza and their Followers, ed. E. Vailati, 1705; Cambridge, 1998.

Clarmund, Adolph, *Das Leben und die Schriften des sehr berümten Mannes Wilhelm Ernst Tentzels*, Dresden, 1708, HUB.

Colerus, Johannes, *La Vie de B. de Spinosa*, La Haya, 1706, UCLA.

[Collins, Anthony], *An Answer to Mr. Clark's Third Defence of His Letter to Mr. Dodwell*, Londres, 1708, BL.

____, *A Discourse of Free-Thinking*, Londres, 1713, BL.

____, *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, Londres, 1724 BL.

____, *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, 2a ed., Londres, 1717, BL.

Concina, Daniele, *Della storia del Probabilismo, e del Rigorismo*, 2 vols., Lucca, 1743, VBM.

____, *Theologia Christiana dogmatico-moralis*, 12 vols., Roma, 1749-1751, VBM.

____, *Della religione rivelata contra gli ateisti, deisti, materialisti, indifferentisti che negano la verità de' Misteri*, 2 vols., Venecia, 1754, FBM.

Condillac, Étienne Bonnot de, *Traité de systèmes*, 1749, París, 1991.

____, *Tratado de los sistemas*, ed. J. M. Bermudo, Horsori, Barcelona, 1995.

Conti, Antonio, *Risposta del Signor Abate Conte Antonio Conti, Nobile Veneziano, Alla Difesa del Libro delle Considerazioni intorno alla Generazione de' Viventi*, Venecia, 1716, BL.

Cornelio, Tommaso, *Progymnasmata Physica*, Nápoles, 1688, NBN.

Costa, Uriel da, *Examination of Pharisaic Traditions*, ed. H. P. Salomon e I. S. S. Sassoon, Leiden, 1993.

____, [*Exemplar Humanae Vitae*] *Uriel da Costa's Own Account of His Life Englished by John Whiston*, 1740, en Da Costa, *Examination*, pp. 556-564.

Creighton, Johannes, *De Hemel op aarde, Geopent voor alle waare Christenen uyt Godts heylig woordt*, Ámsterdam, 1704, BL.

Crousaz, Jean-Pierre de, *Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne*, La Haya, 1733, UCLA.

Cudworth, Ralph, *A Treatise Concerning Eternal and lmmutable Morality*, ed. Sarah Hutton, Cambridge, 1996.

Cuffeler, Abraham, *Specimen artis ratiocinandi*, 3 vols., 'Hamburgo', Ámsterdam, 1684, BL.

Cunha, D. Luis da, *Testamento Político ou Carta escrita pelo grande D. Luiz da Cunha ao senhor rei D. José 1 antes do seu governo*, ed. N. Leonzo, São Paulo, 1976.

Dale, Anthonie van, *Dissertationes de origine ac progressu idololatriae*, Ámsterdam,

1696, UCLA.
____, *De oraculis veterum ethnicorum*, 1683; 2a ed., Ámsterdam, 1700, BL.
____, *Verhandeling van de oude orakelen der heydenen*, 1687; nueva ed., Ámsterdam, 1718, HHL.
Daneschiold in Samsoe, Conde Cristian de, *Bibliotheca Daneschioldiana*, Copenhague, 1732, CRL.
Dänische Bibliothec oder Sammlung von alten und neuen gelehrten Sachen aus Dännemark, vol. 1, Copenhague y Leipzig, 1738, BL.
Denyse, Jean, *La nature expliquée par le raisonnement et par l'expérience*, París, 1719, BL.
____, *La Vérité de la religion chrétienne démontrée par ordre géometrique*, París, 1719, BL.
Derham, William, *Dimostrazione della essenza, ed attributi d'Iddio del' opere della sua Creazione*, Florencia, 1719, VBM.
[Desfontaines, abad], *Lettres… à Monsieur l'Abbé Houtteville au sujet du livre de la Religion chrétienne prouvée par les faits*, París, 1722, MBM.
Des Maizeaux, Pierre, *La Vie de Monsieur de Saint Evremond*, en el vol. 1 de *Oeuvres de Monsieur de Saint-Evremond*, ed. P. des Maizeaux, 5 vols., Ámsterdam, 1726, BL.
Deurhoff, Willem, *Voorleeringen van de H. Godgeleerdheid steunende op de beginzelen van waarheíd en deuchd*, Ámsterdam, 1687, AUB.
Diderot, Denis, *Pensées philosophiques*, 1746, en Diderot, *Œuvres philosophiques*, pp. 9-72.
____, *Lettre sur les aveugles*, 1749, en Diderot, *Œuvres philosophiques*, pp. 81-164.
____, *Oeuvres philosophiques*, ed. P. Vernière, París, 1990.
____, *Oeuvres romanesques*, ed. H. Bénac, París, 1962.
____, *Carta sobre los ciegos*, seguida de *Carta sobre los sordomudos*, trad. y notas de Julia Escobar, Pre-Textos/Fundación ONCE, Valencia, 2003.
____, *Sobre la interpretación de la naturaleza*, intr. y notas de Mauricio Jalón, trad. de Julián Mateo Ballorca, Anthropos, Barcelona, 1992.
Dissertations mêlées sur divers sujets importans et curieux, ed. 'J. F. Bernard', 2 vols., 'Ámsterdam', 1740.
Doria, Paolo Mattia, *Il Capitano filosofo*, 2 vols., Nápoles, 1739, NBN.
____, *Difesa della metafisica degli antichi filosofi contro il Signor Giovanni Locke, ed alcuni altri moderni autori*, 2 vols., Venecia, 1732, BL.
____, *Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia degl' antichi*, *e degli moderni*, Venecia, 1724, VBM.
____, *Filosofia di Paolo Mattia Doria con la quale si schiarisce quella di Platone*, 2

vols., Ámsterdam, 1728, VBM.
____, *Lettere e ragionamenti vari dedicati alli celebri e sapientissimi signori dell' Accademia Etrusca*, 3 vols., 'Perusa', 1741, PBP.
____, *Ragionamenti ne' quali si dimostra la donna in quasi che tutte le virtù più grandi, non essere all' uomo inferiore*, 'Francfort' [Nápoles], 1726, VBM.
____, *Risposta di Paolo Mattia Doria ad un libro stampato in Napoli… col titolo Riflessioni di Francesco-Maria Spinelli*, Nápoles, 1733, VBM.
____, *La Vita Civile*, Nápoles, 1729, FBN.
Dortous de Mairan, Jean-Jacques, *Éloge de M. le Cardinal de Polignac*, París, 1742, BL.
Doutes sur la religion suivies de l'analyse du Traité Theologi-politique de Spinoza par le 'Comte de Boulainvilliers', Londres, 1767.
D'Outrein, Johannes, *Noodige aanmerkingen… benevens een Na-reden tegen Fredericus van Leenhof*, Dordrecht, 1704, LUB.
Driessen, Antonii, *Aanspraak van Antonius Driessen… aan de Kerk van Nederland*, s.l. y s.f., HKB.
____, *Dissertatio cl. J. Wittichii disputationi de Natura Dei opposita*, Groninga, 1718, GRUB.
Du Marsais, César Chesneau, *Examen de la religion ou Doutes sur la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi*, ed. Gianluca Mori, Oxford, 1998.
[Du Marsais], *Le Philosophe*, en [Du Marsais], *Nouvelles libertés*, pp. 173-204.
[¿Du Marsais, ed.?], *Le Monde, son origine, son antiquité*, 'Londres' [París], 1751, BL.
[¿Du Marsais, ed.?], *Nouvelles libertés de penser*, 'Ámsterdam' [París], '1743' [1743], BL.
[Durand, David], *La Vie et les sentiments de Lucilio Vanini*, Róterdam, 1717, BL.
Earbery, Matthias, *Deism Examin'd and Confuted in an Answer to a Book Intitled Tractatus Theologico-Politicus*, Londres, 1697, CUL.
Edelmann, Johann Christian, *Abgenöthigtes jedoch andern nicht wieder aufgenöthigtes Glaubens-Bekentniss* [¿Neuwied?], 1746, BL.
____, *Die Göttlichkeit der Vernunft*, s.l. y s.f., BL.
____, *Moses mit aufgedeckten Angesichte*, 3 vols., 'Friburgo' [Berleburg], 1740, BL.
____, *Unschuldigen Wahrheiten*, 1743, vols. 5-6 en J. C. Edelmann, *Sämtliche Schriften in Einzelaus.-gaben*, ed. Walter Grossmann, 6 vols., Stuttgart, 1970.
[E. D. M.], *Redenkundige aanmerkingen tot wederlegging van den Brief van den Heer Tako Hajo van den Honert geschreven tegen den Hemel op Aarden*, Ámsterdam, 1704, LUB.
Elert N. (ed.), *Catalogi Bibliothecae Thottianae*, 13 vols., Copenhague, 1788-1795,

BL.
Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers, eds. D. Diderot y L. d'Alembert, 17 vols., París, Génova y Neuchâtel, 1751-1772.
Enden, Franciscus van den, *Philedonius*, ed. Marc Bedjaï, París, 1994, FR.
____, *Vrije politike stellingen*, 1665; Ámsterdam, 1992.
L'Europe Savante, publicación periódica, La Haya, 1718-1720, BL.
Examen critique des apologistes de la religion chrétienne [atrib. 'N. Fréret'] (s.l., 1767), BL.
Examen de la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foy [de Du Marsais] ('Trévoux' [¿París?] 1745), UCLA.
Fabricius, Johann Albrecht, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum… adversus atheos, epicureos, deistas seu naturalistas*, Hamburgo, 1725, UCLA.
Falck, Nathanael, *De Daemonologia novatorum autorum falsa*, 2a ed., Wittenberg, 1694, BL.
Fardella, Michelangelo, *Animae humanae incorporea et immortalis substantia Adversus Epicurum, ejusque sectatores*, Venecia, 1724, PBP.
____, *La Filosofia Cartesiana Impugnata*, Venecia, 1698, VBM.
____, *Utraque dialectica, rationalis et mathematica*, 2 vols., Ámsterdam, 1695, PBP.
Faydit, Pierre-Valentin, abad, *Remarques sur Virgile et sur Homer, et sur le style Poétique de l'Écriture Sainte, où l'on réfute… Spinosa, Grotius et Mr. Le Clerc*, París, 1705, UCLA.
Faye, Jacob de la, *Defensio religionis… contra duas dissertationes Joh. Tolandi*, Utrecht, 1709, BL.
Feijóo y Montenegro, Benito Jerónimo, *Cartas eruditas y curiosas*, nueva ed., 5 vols., Madrid, 1774, BL.
____, *Ilustración apologética al primero y segundo tomo del Teatro Crítico*, 6a ed. Madrid, 1751, BL.
____, *Justa repulsa de iniquas acusaciones*, Madrid, 1749, SBU.
____, *Teatro crítico universal*, 8 vols., 1726-1736; Madrid, 1773, BL.
Fénelon, François de Salignac de la Mothe, *Démonstration de l'existence de Dieu*, 2a ed., París, 1713, BL.
____, *Oeuvres complètes de Fénelon, Archevèque de Cambrai*, 10 vols., París, 1831-1832.
Finetti, Giovanni Francesco, *De principiis juris naturae et gentium adversus Hobbesium, Pufendorfium, Thomasium, Wolfium et alios*, Venecia, 1764, NBN.
Foerthsius, Michael, *Selectorum theologorum breviarium, id est discussio principalium punctorum theologicorum nostro tempore maxime controversorum*, Jena, 1708, UCLA.

Fontenelle, Bernard le Bovier de, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Ámsterdam, 1687, BL.
____, *Histoire des Oracles*, 1686; nueva ed., París, 1698, BL.
____, *Historie der Heidnischen Orakel… vemehret von Joh. Christoph Gottsched*, Leipzig, 1730, BL.
Fontenelle, Bernard le Bovier de, *De l'Origine des Fables*, 1724, ed. J. R. Carré, París, 1932.
____, *Traité de la Liberté* en [Du Marsais], *Nouvelles Libertés*, pp. 112-151, BL.
____, *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, ed. Antonio Beltrán Marí, Editora Nacional, Madrid, Clásicos para una Biblioteca Contemporánea. Pensamiento, 1983.
[Fontenelle, Bernard le Bovier de], *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoiens*, Génova, 1768.
Formey, Jean Louis Samuel, *La belle Wolfienne*, 6 vols., La Haya, 1741-1753, BL.
____, *Conseils pour former une bibliothèque peu nombreuse mais choisie*, 3a ed., Berlín, 1755, BL.
____, *Histoire abrégée de la philosophie*, Ámsterdam, 1760, BL.
____, *Mélanges philosophiques*, 2 vols., Leiden, 1754, BL.
[Formey], *Pensées raisonnables opposés aux pensées philosophiques*, Berlín, 1749, BL.
Franco Mendes, David, *Memorias do establecimiento e progresso dos judeus portuguezes e espanhôes nesta famosa citade de Ámsterdam*, en *Stud. Ros*. vol. 9, Ámsterdam, 1975.
[François, Laurent], *Preuves de la religion de Jésus-Christ contre les spinosistes et les déistes*, 3 vols., París, 1751, UCLA.
Free Thoughts on Mr. Woolston and His Writings in a Letter to a Gentleman at Leyden, 2a ed., Londres, 1730, BL.
[Fréret, Nicolas], *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, ed. S. Landucci, Florencia, 1986.
Freudenthal, J. (ed.), *Die Lebengeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig, 1899.
Galiani, Celestino, y Guido Grandi, *Carteggio (1714-1729)*, ed. F. Palladino y Luisa Simonutti, Florencia, 1989.
Gaukes, Yvonis, *Innocentia Cartesii Defensa contra cl. A Driessenium*, Groninga, 1735, HKB.
[Gaultier, Jean-Baptiste, abad], *Les Lettres persanes convaincues d'impiété*, s.l., 1752, BL.
Genees-Middelen voor Hollands Qualen vertoonende de quade Regeeringe der Loevesteynse Factie, 'Amberes', 1672, Kn. 10378 HKB.

Genovesi, Antonio, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, 1753, en Franco Venturi (ed.), *Illuminati Italiani*, vol. 5, Milán, 1965, pp. 84-131.
____, *Elementa metaphysicae*, 4a ed., 5 vols., Nápoles, 1760, BL.
____, *Elementorum artis logico-criticae, libro V*, 1745; 4a ed., Nápoles, 1758, BL.
____, *Lettere filosofiche ad un amico provinciale*, 2 vols., Nápoles, 1759, VBM.
Geulincx, Arnold, *Compendium physicae*, Franeker, 1688, AUB.
Giannone, Pietro, *Anecdotes ecclesiastiques contenant la police et la discipline de l'Église… tirées de l'histoire du royaume de Naples de Giannone*, Ámsterdam, 1738.
Giannone, Pietro, *Opere postume di Pietro Giannone in difesa della sua storia civile del regno di Napoli*, 'Palmira', 1755, BL.
____, *Giannoniana: autografi, manoscritti e documenti*, ed. Sergio Bertelli, Milán, 1968.
____, *Opere*, ed. Sergio Bertelli y G. Ricuperati, Milán y Nápoles, 1971.
Giornale de' Letterati, publicación periódica, Roma, 1668-1681, BL.
Giornale de' Letterati d'Italia, publicación periódica, Venecia, 1710-1740, BL.
Glanvill, Joseph, *Saducismus Triumphatus*, Londres, 1681, BL.
Goeree, Willem, *De Kerklyke en Weereldlyke historien*, nueva ed., Leiden, 1729, UCLA.
____ [*Mosaische Oudheden*] *Mosaize Historie Der Hebreeuwse Kerke*, 4 vols., Ámsterdam, 1700, AUB.
Goldschmidt, Petrus, *Höllischer Morpheus*, Hamburgo, 1698, BL.
____, *Verworffener Hexen-und Zauberer-Advocat*, Hamburgo, 1705, BL.
Gotti, Vincenzo Lodovico, *Veritas religionis Christianae… contra atheos, polytheos, idolatros, Mahometanos et Judaeos demonstrata*, 6 vols., Roma, 1735-1737, BL.
Gottsched, Johann Christoph, *Historische Lobschrift des… Freyherrn von Wolff*, Halle, 1755, BL.
[Götze, Johann Christian], *Die Merckwürdigkeiten der königlichen Bibliothek zu Dresden ausführlich beschrieben*, 3 vols., Dresden, 1743, HSUB.
Graevius, Johann Georg, *Catalogus bibliothecae luculentissimae*, Utrecht, s.f., WHA.
Grapius, Zacharias, *Systema novissimarum controversiarum seu theologia recens controversa*, 3 vols., 1709; Rostock, 1719, WHA.
Gravina, Gianvincenzo, *Orationes*, 1699, ed. F. Lomonaco, Nápoles, 1997.
Grez, Nehemiah, *Cosmologia Sacra: or a Discourse of the Universe*, Londres, 1701, LDRW.
Grimaldi, Constantino, *Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche*, 3 vols., 'Lucca' [¿Nápoles?], 1703, NBN.
____, *Memoire di un anticurialista del Settecento*, ed. V. I. Comparato, Florencia, 1964.

____, *Riposta alla Lettera Apologetica in difesa della Teologia Scolastica di Benedetto Aletino*, 'Colonia' [Génova], 1699, FBN.

____, *Riposta alla Terza Lettera Apologetica contro il Cartesio… di Benedetto Aletino*, 'Colonia', [Nápoles], 1703, FBN.

Groenewegen, Henricus, *Pneumatica ofte leere van de geesten*, Enkhuizen, 1692, AUB.

Groot Placaet-Boeck vervattende de placaten… van de Staten generael der Vereenigde Nederlanden , 9 vols., La Haya, 1658-1796.

Grua, Gaston (ed.), *G. W. Leibniz. Textes inédits*, París, 1948.

Gurdon, Brampton, *The Pretended Difficulties in Natural or Reveal'd religion no Excuse for Infidelity*, Londres, 1723, LDRW.

Hakvoort, Barent, *De Schole van Christus*, nueva ed., Zwolle, 1706, BL.

Halma, François van, *Aanmerkingen op't Vervolg van Philopater*, Utrecht, 1698, BL.

Hartman, Nicolaas, *De bedrieglyke philosooph ontdekt*, Zwolle, 1724, AUB.

Hartmann, Georg Volckmar, *Anleitung zur Historie der Leibnizisch-Wolffischen Philosophie*, Francfort y Leipzig, 1737, reimpr. Hildesheim, 1973.

Hartsoeker, Nicholas, *Cours de Physique*, La Haya, 1730, BL.

____, *Recueil de plusieurs pièces de physique où l'on fait principalement voir l'invalidité du système de Mr. Newton*, Utrecht, 1722, BL.

Hattem, Pontiaan van, *Den Val van's Wereldts Af-God*, ed. Jacob Roggeveen, 3 vols., La Haya, 1718-1727, LUB.

Hauber, Everhard David, *Bibliotheca, acta et scripta magica*, 3 vols., Lemgo, 1739, BL.

Heidegger, Johann Heinrich, *Exercitationes Biblicae Capelli, Simonis, Spinozae et aliorum… oppositae*, Zúrich, 1700, BL.

Helvetius, Johan Frederik, *Adams oud graft, opgevult met jonge Coccei Cartesiaenschen*, La Haya, 1687, BL.

[Hering, J. G.], *Compendieuses Kirchen- und Ketzer- Lexicon*, Schneeberg, 1731, UCLA.

Herslev, Georg Peter (pres.), *De vera notione miraculi*, Greifswald, 1752, UUL.

Herwech, Gustav, *Dissertatio critico-philosophica*, Rostock, 1709, UUL.

Hickes, George, *A Preliminary Discourse a William Carroll, Spinoza Reviv'd*, Londres, 1709, BL.

Hiorter, Olaus, *Bibliotheca selecta b. def. Dn. Olavi Hiorter*, Arosia, 1752, UUL.

Histoire des Ouvrages des Savants, ed. H. Basnage de Beauval, publicación periódica, Róterdam, 1687-1709, BL.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. A. D. Lindsay, 1914; reimpr. Londres, 1962.

____, *Leviatán o La materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Hohendorf, Georg Wilhelm von, barón, *Bibliotheca Hohendorfiana*, 3 vols., La Haya, 1720, BL.

Holbach, Paul Henri Dietrich, barón de, *Lettres à Eugenie ou préservatif contre les préjugés*, 'Londres', 1768, BL.

____, *Système de la nature*, 2 vols., 'Londres', 1770, BL.

Holberg, Ludvig, *Epistler*, ed. F. J. Billeskov Jansen, 8 vols., Copenhague, 1944-1954.

____, *Memoirs*, ed. S. E. Fraser, Leiden, 1970.

Honert, Tako Hajo van den, *Briev aan den Heer Fredericus van Leenhof*, 2a ed., Ámsterdam, 1704, AUB.

____, *Noodige aantekeningen op de Artikelen tot Satisfactie van de eerw. Kerken-Raad tot Zwolle*, Ámsterdam, 1705, UCLA.

____, *Weder-Antwoord op het Korte Antwoord van den Heer Fredericus van Leenhof*, Ámsterdam, 1704, AUB.

[Houbraken, Arnold], [*Philatethes Brieven*] *Verzameling van uitgelezene keurstoffen*, Ámsterdam, 1713, AUB.

Houtteville, Claude-François, abad, *Essai philosophique sur la Providence*, París, 1728, BL.

____, *La religion Chrétienne prouvée par les faits*, 1722, 2a ed., 2 vols.; París, 1740, UCLA.

Howe, John, *The Living Temple*, 2 vols., Londres, 1702, BL.

Huet, Pierre-Daniel, *Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei*, Caen, 1690, BL.

____, *Censura philosophiae Cartesianae*, Helmstedt, 1690, BL.

____, *Demonstratio evangelica*, París, 1679, UCLA.

____, *Huetiana*, ed. abad D'Olivet, París, 1722, BL.

Hulsius, Paulus, *Spinozismi depulsio, circa corporum peccata et poenas*, Groninga, 1714, CRL.

Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748; 2a ed., ed. E. Steinberg, Indianápolis, 1993.

____, *Treatise of Human Nature*, 1739-1740, Búfalo, Nueva York, 1992.

____, *Tratado sobre la naturaleza humana*, libro I, *Acerca del entendimiento*, trad., pról. y notas de Margarita Costa, Paidós, Buenos Aires, 1974.

Huygens, Christian, *Oeuvres complètes*, 12 vols., La Haya, 1888-1910.

Hydra of Monster-Dier, Dat tzedert den Jare 1650 in de Vereenigde Nederlanden Gewoed heeft, Róterdam, 1672, Kn. 10601 HKB.

Iudicium theoligicae et philosophiae facultatis Ienensis, 1719, en Wittichius, *Disputatio philosophica*, pp. 41-52.

Jacquelot, Isaac, *Conformité de la foi et de la raison*, Ámsterdam, 1705, BL.

____, *Dissertations sur l'existence de Dieu, où l'on démontre cette verité… par la réfutation du système d'Épicure et de Spinoza*, La Haya, 1697, BL.
Jaeger, Johann Wolfgang, *Spinocismus sive Benedicti Spinosae famosi atheistae vita et doctrinalia*, Tubinga, 1710, JUB.
[Jahn, Johann Christian Gottfried], *Verzeichnis der Bücher so gesamlet Johann Christian Gottfried Jahn*, Francfort y Leipzig, 1755-1757, BL.
Jelles, Jarig, *Belydenisse des algemeenen en Christelycken geloofs*, Arnsterdam, 1684, AUB.
____, 'Voodreeden' to Spinoza's Posthumous Works of 1677 en *LIAS*, vol. 6, 1979, pp. 110-152.
Jenichen, Gottlob Friedrich, *Historia Spinozismi Leenhofiani*, Leipzig, 1707, BL.
Jens, Petrus, *Examen philosophicum sextae definitionis part. 1 Eth. Benedicti de Spinoza*, Dordrecht, 1697, BL.
Jöcher, Christian Gottlieb, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, 4 vols., Leipzig, 1750.
Jortin, John, *Remarks on Ecclesiastical History*, 2 vols., Londres, 1767, UCLA.
Journal de Hambourg, ed. Gabriel d' Artis, publicación periódica, Hamburgo, 1694-1696, BL.
Journal Littéraire, publicación periódica, La Haya, 1713-1737.
[J. T.], *Le Faux heureux détrompé, où l'impie fortuné devenu malheureux*, 'Bruselas', 1758, ABM.
[Jurieu, Pierre], *Factum pour demander justice aux puissances contre le nommé Noel Aubert… convaincu des crimes d'impureté, d'impiété, et de blasphème*, s.l. y s.f. [¿1688?], LUB.
____, *Le Philosophe de Rotterdam accusé, atteint et convaincu*, Ámsterdam, 1706, BL.
Kettner, Friedrich Ernst, *De duobus impostoribus, Benedicto Spinosa et Balthasare Bekkero, dissertatio historica*, Leipzig, 1694, BL.
Kidder, Richard, *A Commentary on the Five Books of Moses*, Londres, 1694, BL.
Kielmanns-Egge, Johannes Adolphus von, conde, *Bibliotheca Kielmans-Eggiana*, 3 vols., Hamburgo, 1718, CRL.
King, Josiah, *Mr. Blount's* Oracles of Reason *Examined and Answered*, Exeter, 1698, LDRW.
Klingenstierna, Samuel, *B de Censura Librorum*, Estocolmo, 1743, BL.
Klopp, O. (ed.), *Correspondance de Leibniz avec l'electrice Sophie de Brunswick-Lunebourg* , 2 vols., Hanóver, 1874.
Knuttel, W. P. C. (ed.), *Acta der particuliere Synoden van Zuid-Holland, 1621-1700*, 6 vols., La Haya, 1908-1916.
Knutzen, Mathias, 'Schriften', reimpr. en vol. II de J. Ch. Edelmann, *Moses*, 'Friburgo' [Berleburg], 1740.

Koelman, Jacobus, *Den Duyvel van Tedworth*, Ámsterdam, 1692, BL.
____, *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt*, Ámsterdam, 1692, UBA.
____, *Wederlegging van B. Bekkers Betoverde Wereldt*, Ámsterdam, 1692, BL.
Koenigsmann, Andreas Ludwig, *Catalogus Bibliothecae b. m. Andr. Ludov. Konigsmanni*, Copenhague, 1729, CRL.
____, *De persuasione Prophetarum per signa contra Bened. de Spinoza*, Kiel, 1711, CRL.
[Koerbagh, Adriaen], *'t Samen-spraeck tusschen een gereformeerden Hollander en een Zeeuw*, Midelburgo, 1664, Kn. 8923 HKB.
[Koerbagh, Adriaen, y Johan Koerbagh], *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet*, Ámsterdam, 1668, HKB.
____, *Een Ligt schijnende in duystere plaatsen*, ed. H. Vandenbosche, 1668; Bruselas, 1974.
Kortholt, Sebastian, *Praefatio* al *De tribus impostoribus magnus* de Christian Kortholt, Hamburgo, 1700, UCLA.
Küster, Georg Friedrich, *Marchiae litteratae specimen tertium*, Berlín, 1743.
Kuyper (Cuperus), Frans, *Arcana Atheismi revelata philosophice et pardoxe refutata*, Róterdam, 1676, BL.
____, *Bewys dat noch de Schepping van de Natuur, noch de Mirakelen die de H. Schrift verhaalt… teegen de natuurlijke reeden strijdig zij*, Ámsterdam, 1685, AUB.
Kuyper (Cuperus), Frans, *De diepten des Satans of geheymenissen der Atheisterey ontdekt*, Róterdam, 1677, Kn. 11547 KB.
____, *Filosophisch en Historiaal Bewijs dat er Duyvelen zijn… Tweede Deel*, Róterdam, 1678.
____, *Korte verhandeling van de duyvelen*, Róterdam, 1676, Kn. 11484 HKB.
____, *Den Philosopherenden boer*, s.l., 1676, Kn. 11474 AUB.
____, *Weerlegging van de voornaamste gronden van de valselijk genaamde Zeedekunst van B. D. Spinosa*, s.l., 1687, HKB.
Lahontan, Barón de, *Nouveaux voyages de Mr. le Baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, 2 vols., La Haya, 1703, BL.
Lambert, Anne Thérèse de Marguenat marquesa de, *Réflexions nouvelles sur les femmes*, Ámsterdam, 1732, BL.
La Mettrie, Julien Offray de, *Histoire naturelle de l'ame*, La Haya, 1745, BL.
____, *Machine Man and other Writings*, ed. Ann Thomson, Cambridge, 1996.
____, *Oeuvres philosophiques*, 1751; Ámsterdam, 1753, BL.
____, *Obra filosófica*, ed. de Menene Gras Balaguer, Editora Nacional, Madrid, 1983,

que contiene: “Discurso preliminar”, pp. 51-85; “Tratado del alma”, pp. 87-196; “El hombre máquina”, pp. 197-251; “Anti-Séneca”, pp. 321-370; “Sistema de Epicuro”, pp. 371-402.

____, *Preliminary Discourse*, en Thomson (ed.), La Mettrie, *Machine Man*.

Lamy, Dom François, *L’Incrédule amené à la religion par la raison*, París, 1710, BL.

____, *Le Nouvel athéisme renversé ou Réfutation du sistème de Spinosa*, París, 1696, UCLA.

Lange, Joachim, *Anmerckungen über des Herrn Hoff Raths und Professor Christian Wolffens Metaphysicum*, Cassel, 1724, BL.

____, *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum*, 1723; 2a ed., Halle, 1727; reimpr. Hildesheim, 1984.

____, *Kurtzer Abriss derjenigen Lehr-Sätze welche in der Wolffischen Philosophie der natürlichen und geoffenbahrten Religion nachtheilig sind*, s.l., 1736, BL.

____, *Medicina mentis, qua… genuina philosophandi ac litterarum studia tractandi methodus… oestenditur*, Halle, 1718, UCLA.

____, *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, Mundo et homine*, Halle, 1723, UCLA.

____, *Nova anatome, seu idea analytica systematis metaphysici Wolfiani*, Halle, 1726, reimpr. Hildesheim, 1990.

____, *Placidae vindiciae modestae disquisitionis de systemate philosophiae novo*, Halle, 1723.

____, *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen systemate metaphysico*, Halle, 1724, BL.

Lange, Samuel Gotthold (‘Veramander’), *Partheyischer und der Wahrheit nachtheiliger Historicus*, Leipzig y Halle, 1737, BL.

Lassenius, Johannes, *Besiegte Atheisterey*, Copenhague, 1693, JUB.

Lau, Theodor Ludwig, *Medidationes philosophicae de Deo, mundo, homine*, [Francfort], 1717; reimpr. Stuttgart, 1992.

____, *Meditationes, theses. Dubia philosophico-theologica*, ‘Freistadt’ [Francfort], 1719, BL.

____, *Die Original-Rede… an das klare Sonnen-Licht gestellet*, Altona, 1736; reimpr. Stuttgart, 1992.

Law, William, *Remarks upon a Late Book Entitled* The Fable of the Bees, 1724, 2a ed., Londres, 1725, LDRW.

Le Clerc, Jean, *De I’Incrédulité*, Ámsterdam, 1696, UCLA-CI.

____, *Monsieur le Clerc’s Observations upon Mr. Addison’s Travels through ltaly*, Londres, 1715, BL.

____, *Opera philosophica*, 4 vols., Ámsterdam, 1694, NBN.

____, *Parrhasiana, or Thoughts upon Several Subjects as, Criticism, History, Morality and Politics*, Londres, 1700, BL.

[Le Clerc, Jean], *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur L'Histoire Crtique du Vieux Testament*, Ámsterdam, 1685, BL.

Leenhof, Frederik van, *Den Hemel op Aarden; of een waare en klaare beschrijvinge van de waare en stantvastige blydschap*, 2a ed., Ámsterdam, 1704, AUB.

____, *Den Hemel op Aarden opgeheldert*, Zwolle, 1704, LUB.

____, *Der Himmel auf Erden*, Ámsterdam, 1706, BL.

____, *De keten der Bybelsche Godgeleerdheyt*, 2 vols., 3a ed., Ámsterdam, 1684, BL.

____, *Kort Antwoord op de Brief van den Heer T.H. van den Honert wegens de Redenkundige Aanmerkingen*, Zwolle, 1704, Kn. 15300 LUB.

____, *Het Leven van den wijzen en magtigen konink Salomon leerzaamelijk voorgedragen*, Zwolle, 1700, LUB.

____, *De prediker van den wijzen en magtigen konink Salomon*, Zwolle, 1700, LUB.

____, *Wel-doorwrogte en aanmerkelyke Affscheids-Predikatie*, Ámsterdam, 1712, AUB.

____, *Zedig en Christelijk Verandwoordschrift van het bewaarde classis van Seven-Wolden*, Ámsterdam, 1684, BL.

[Leetsosoneus, Iritiel], *Den Swadder, die E. W op Cartesianen en Coccejanen geworpen heeft in sijn twee deelen van aardige Duyvelarye*, Ámsterdam, 1692, WHA.

Le Gendre, Gilbert-Charles, marqués de S. Aubin-sur-Loire, *Traité de l'opinion, ou mémoires pour servir à l'histoire de l'esprit humain*, 6 vols., París, 1733, UCLA.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Animadversiones ad Joh. Georg Wachteri librum*, ed. A. Foucher de Careil, publicado como *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, París, 1854.

____, *The Leibniz-Clarke Correspondence*, ed. H. G. Alexander, Manchester, 1956; reimpr. 1998.

____, *La polémica Leibniz-Clarke*, ed. y trad. de Eloy Rada, Taurus, Madrid, 1980.

____, *New Essays on Human Understanding*, ed. P. Remnant, Cambridge, 1996.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, ed. y notas de J. Echeverría Ezponda, Editora Nacional, Madrid, 1983.

____, *Discurso de metafísica*, intrd., trad. y notas de Julián Marías, Alianza, Madrid, 1982.

____, *Philosophical Essays*, ed. R. Ariew y D. Garber, Indianápolis, 1989.

____, *Philosophical Writings*, ed. G. H. R. Parkinson, nueva ed., 1973; reimpr. 1990.

____, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt y Leipzig, 1923.

____, *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. de Patricio Azcárate, Claridad, Buenos Aires, 1946.

____, *Theodicy*, ed. A. Farrer, Londres, 1951, reimpr. Peru, Illinois, 1993.
Leland, John, *A View of the Principal Deistical Writers that have appeared in England*, 3 vols., Londres, 1754-1755.
Lemmerman, Abraham, *Eenige bewijzen dat Johannes Bredenburg staande zijn stellingen, geenszins kan geloven dat er een God is als de H. Schrift leert*, Ámsterdam, 1684, Kn. 12260 HKB.
Lenglet du Fresnoy, Nicolás, clérigo, *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions, les visions et les songes*, 2 vols., Aviñón, 1751-1752, MOBM.
____ (ed.), *Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza*, 'Bruselas' [Ámsterdam], 1731, BL.
Lesaca, Juan Martín de, *Colyrio philosophico aristhotelico thomistico*, Madrid, 1724, MBN.
'Letters to and from Neercassel about Spinoza and Rieuwertsz', ed. Wim Klever, en *St. Spin.*, IV, 1988, pp. 329-338.
Lettre de R. Ismael ben Abraham, Juif converti à M. l'Abbé Houtteville, París, 1722, BL.
Lettres critiques sur divers écrits de nos jours contraires à la religion et aux mœurs, 2 vols., 'Londres', 1751, UCLA.
Lettres sur la vie et sur la mort de Monsieur Louis de Wolzogue pasteur de l'Église Wallone d'Ámsterdam, Ámsterdam, 1692, BL.
Levasseur, Michel, *Défense de la religion Catholique contre tous ses ennemis*, 1705, 2a ed., París, 1721, BL.
Le Vassor, Michel, *De la véritable religion*, 1688, 2a ed., París, 1689, BL.
Het Leeven Hai Ebn Yokdhan, trad. del latín de Edward Pocock a cargo de S. D. B. [Johannes Bouwmeester], nueva ed., Ámsterdam, 1701, UCLA.
Lévesque de Burigny, Jean, *Histoire de la philosophie payenne ou sentimens des philosophes et des peuples payens*, 2 vols., La Haya, 1724, BL.
____, *Théologie payenne*, 2 vols., París, 1754, UCLA.
[Levier, Charles], 'Catalogue des ouvrages de Mr. de Spinosa', en Berti (ed.), *La Vie et l'Esprit*, pp. 60-63.
[Levier, Charles], *Histoire de l'admirable Dom Inigo de Guipuscoa, chevalier de la Vierge et fondateur de la monarchie des Inighistes*, 2a ed., 2 vols., La Haya, 1758, BL.
Lewis, Thomas, *The History of Hypatia, A most impudent School-Mistress of Alexandria*, Londres, 1721, BL.
Leydekker, Jacob, *Dr. Bekkers philosophise Duyvel*, Dordrecht, 1692, BL.
____, *De blyde Spinosist en de bedroefde Christen leeraar*, Róterdam, 1719.
Leydekker, Melchior, *D. Leenhofs boek genaamt den Hemel op Aarde strijdende tegen*

het Christendom… ontdekt, Utrecht, 1704, LUB.
____, *Verder Vervolg van de kerklyke historie van de Heer Hornius beginnende met het jaar 1666 tot het jaar 1687*, Ámsterdam, 1696, UCLA.
Lilienthal, Michael, *Selecta Historica et Literaria*, 2 vols., Königsberg, 1715-1719.
____, *Theologische Bibliothec*, Königsberg, 1741, BL.
Limborch, Philippus van, *Theologia Christiana*, 1686; nueva ed., Ámsterdam, 1730, NBN.
____, *De Veritate religionis Christianae. Amica collatio con erudito Judaeo*, Gouda, 1687, BL.
Locke, John, *The Correspondence of John Locke*, ed. E. S. de Beer, 8 vols., Oxford 1976-1989.
____, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. abreviada de. A. D. Woozley, Londres, 1964.
____, *Carta sobre la tolerancia*, ed. Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1985.
____, *Obras varias y correspondencia de y sobre John Locke*, selec., trad., introd. y notas de José Antonio Robles y Carmen Silva, UAM-Unidad Iztapalapa, México, 1991.
____, 'Passages from [the] Journal for 1684', en C. D. van Strien, *British Travellers in Holland during the Stuart Period*, Leiden, 1993, pp. 306-328.
____, *Political Writings*, ed. David Wootton, Londres, 1993.
____, *The Reasonableness of Christianity*, ed. G. W Ewing, Washington, DC, 1965; reimpr. 1989.
____, *A Third Letter for Toleration*, Londres, 1692, LDRW.
Loescher, Valentin Ernst, *Praenotiones theologicae contra naturalistarum et fanaticorum omne genus, atheos, deistas, indifferentistas, antiscriptuarios*, etc., Wittenberg, 1708, BL.
Loon, G. van, *Beschryving der Nederlandsche Historipenningen*, 4 vols., La Haya, 1726-1731, LIHR.
Lucchi, Bonaventura, *Spinozismi Syntagma in Gymnasio Patovino*, Padua, 1738, PBP.
Ludovico, Carl Günther, *Ausführlicher Entwurff einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie*, 3 vols., Leipzig, 1735-1738; reimpr. Hildesheim, 1976.
____, *Neueste Merckwürdigkeiten der Leibniz-Wolffischen Weltweisheit*, Francfort, 1738; reimpr., Hildesheim, 1973.
____, *Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie*, 2 vols., Leipzig, 1737, reimpr. Hildesheim, 1976.
Maandelyke Uitreksels of Boekzaal Der Geleerde Werelt, publicación periódica, Ámsterdam, 1715-1732, BL.

Maffei, Scipio, marqués, *Arte magica annichilata libri tre*, Verona, 1754, NBN.
____, *Arte magica dileguata*, 2a ed., Verona, 1750, PBP.
____, *Dell' Impiego del danaro*, Verona, 1744, NBN.
[¿Maffei, Scipio?], *Riflessioni sopra l'Arte magica annichilata*, Venecia, 1755, NBN.
Malebranche, Nicolas, *Correspondance avec J. J. Dorthous de Mairan*, ed. Joseph Moreau, París, 1947.
____, *Dialogues on Metaphysics and on Religion*, ed. N. Joller, Cambridge, 1997.
____, *Oeuvres complètes*, ed. H. Goutier y A. Robinet, 20 vols., París, 1958-1984.
____, *Treatise on Nature and Grace*, trad. y ed. de P. Riley, 1680; Oxford, 1992.
Mandeville, Bernard de, *Disputatio philosophica de Brutorum operationibus… sub praesidio B. de Volder*, Leiden, 1689, BL.
____, *An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War*, 2a ed., Londres, 1732, BL.
____, *The Fable of the Bees, or, Private Vices, Public Benefits*, Londres, 1714, BL.
____, *La fábula de las abejas, o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, comentario crítico, histórico y explicativo de F. B. Kaye, trad. de José Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
____, *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*, Londres, 1720, BL.
[Mandeville, Bernard de], *The Virgin Unmask'd*, Londres, 1709, BL.
____, *The Mysteries of Virginity*, Londres, 1714, BL.
Mañer, Salvador Joseph, *Anti-theatro critico sobre el primero y segundo tomo del* Teatro Critico Universal, 3 vols., Madrid, 1729-1731, SBU.
____, *Crisol critico*, 2 vols., Madrid, 1734, SBU.
Mansvelt, Reiner van [véase también 'Andlo, Petrus van'], *Adversus anonymum Theologico-Politicum*, Ámsterdam, 1674, BL.
Marchand, Prosper, *Dictionnaire historique ou Mémoires critiques et littéraires*, 2 vols., La Haya, 1758, BL.
Maréchal, Sylvain, *Dictionnaire des athées anciens et modernes* [París, año VIII]; nueva ed., Bruselas, 1833, BL.
Maresius (Des Marets), Samuel, *De Abusu philosophiae Cartesianae*, Groninga, 1670, BL.
____, *Catalogus variorum et insignium librorum… D. Samuelis Maresii*, La Haya, 1673, UCLA-CL.
____, *Clypeus Orthodoxiae*, Groninga, 1671, UCLA.
____, *Dissertatio theologica de abusu philosophiae Cartesinae*, Groninga, 1670, BL.
____, *Vindiciae dissertationis suae nuperae* De Abusu philosophiae Cartesianae, Groninga, 1670, UCLA.

Marini, L. (ed.), ‘Documenti dell’ opposizione curiale a Pietro Giannone, 1723-1735’, en *RSI*, LXXIX, 1967, pp. 696-731.
Masius, Hector Gottfried, *Dissertationes academicae*, 2 vols., Hamburgo, 1719, BPK.
Massillon, J. B., *Pensées sur différents sujets de morale et de piété*, París, 1762, BL.
Mastricht, Gerhard von, *Catalogus Bibliothecae Gerh. von Mastricht*, Bremen, 1719, SRL.
Mastricht, Petrus van, *Novitatum Cartesianarum Gangraena*, Ámsterdam, 1667, WHA.
____, *Ad Virum Clariss. D. Balthasarem Beckerum*, Utrecht, 1692, BL.
[Mauduit, Michel], *Traité de religion contre les athées, les déistes et les Nouveaux Pyrrhoniens*, París, 1697, MBM.
J. M. V. D. M. [Melchior, Johannes], *Epistola ad amicum continens censuram libri, cui titulus: Tractatus Theologico-Politicus*, Utrecht, 1671, HSUB.
Mémoire historique sur la Bibliothèque du Roy, 1742, en el *Catalogue des Livres Imprimez. Théologie*, vol. I, pp. 1-82.
Memoirs of the Life and Writings of Matthew Tindal, LL.D. with a History of the Controversies wherein He Was Engaged, Londres, 1733, BL.
Ménage, Gilles, *Ménagiana*, 3a ed., París, 1695, UCLA.
Mencke, Johann Burkhard, *Compendiöse Gelehrten-Lexicon*, 2 vols., Leipzig, 1715, BL.
Mendelssohn, Moses, *Philosophical Writings*, ed. D. O. Dahlstrom, Cambridge, 1997.
[Meyer, Lodewijk], *Philosophia S. Scripturae Interpres*, ‘Eleutheropolis’ [Ámsterdam], 1666, BL.
____, *La philosophie interprète de l’Écriture Sainte*, trad. y ed. de J. Lagrée y P. F. Moreau, París, 1988.
____, *De philosophie d’uytleghster der H. Schrifture*, ‘Vrystadt’ [Ámsterdam], 1667, HKB.
____, *Woordenschat*, 6a ed. Ámsterdam, 1665, BL.
____, *De Jure Ecclesiasticorum*, Ámsterdam, 1665.
Meyer, Luis, “Prefacio a I y II partes de los *Principios de la filosofía de Descartes*”, en Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, est. preliminar, trad. y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 73-84.
[¿Mirabaud, Jean- Baptiste de?], *Sentimens des philosophes sur la nature de l’âme*, en [Du Marsais], *Nouvelles libertés*, pp. 63-110.
Moebius, Georg, *Reden-lievende God-geleerde verhandeling… in der heydensche Orakelen*, Róterdam, 1687, BL.
Monatliche Unterrredungen einiger guten Freunde van allerhand Büchern und andern annemlichen Geschichten, ed. Wilhelm Ernst Tentzel, publicación periódica, 10

vols., Leipzig, 1689-1698, BL.
Moniglia, Tommaso Vincenzo, *Dissertazione contro i Fatalisti*, 2 vols., Lucca, 1744, PBP.
____, *Dissertazione contro i materialisti e altri increduli*, 2 vols., Padua, 1750, PBP.
Monikhoff, Johannes, 'Beschrijving van Spinozas leeven', en *Chronicum Spinozanum*, IV, 1926, pp. 201-219.
Montaigne, Michel de, *The Complete Essays*, ed. M. A. Screech, Londres, 1993.
____, *Ensayos seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*, trad. de Constantino Román y Salamero, Garnier Hermanos, París, 1912, 2 vols.
Montesquieu, Charles de Secondat, Barón de, *Oeuvres completes*, ed. D. Oster, París, 1964.
More, Henry, *A Brief and Firm Confutation of the… Two Propositions in Spinoza which are the Chief Columns of Atheism*, en A. Jacob, *Henry More's Refutation of Spinoza*, Hildesheim, 1991, pp. 55-119.
____, *Ad V. C. Epistola altera, Quae brevem Tractatus Theologico-Politici confutationem complecticur*, Londres, 1679, en More, *Opera Omnia*, 3 vols., Londres, 1675-1679, II, pp. 563-614.
____, *Korte en Bondige Wederlegging van het wiskunstig bewijs van B. D. Spinosa*, trad. de F. Kuyper, s. l., 1687, HKB.
Moréri, Louis, *Le Grand Dictionnaire historique*, 10 vols., París, 1759.
Morgan, Thomas, *Physico-Theology, or a Philosophico-moral Disquisition*, Londres, 1741, LDRW.
Morhof, Daniel Georg, *Polyhistor, literarius, philosophicus et practicus*, 4a ed., 2 vols., Lubeca, 1747, UCLA.
Mosheim, Johann Lorenza, *An Ecclesiastical History Ancient and Modern*, 2 vols., 1765.
____, *Vindiciae antiquae Christianorum Disciplinae*, Kiel, 1720, BL.
Müller, Johann, *Atheismus devictus*, Hamburgo, 1672, WHA.
Müller, Johann Heinrich, *Dissertatio inavgvralis philosophica de miraculis*, Altdorf, 1714, JUB.
Musaeus, Johannes, *Ableinung der ausgesprengten abscheulichen Verleumbdung*, Jena, 1674, WHA.
____, *Tractatus Theologico-Politicus… examinatus*, Jena, 1674, CRL.
Mylius, Johann Christoph, *Bibliotheca Anonymorum et Pseudonymorum detectorum*, 2 vols., Hamburgo, 1740, UCLA.
Naigeon, Jacques-André, *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*, 3 vols., París, 1791.
Nájera, Juan de ['Alejandro de Avendaño'], *Diálogos philosophicos en defensa del*

atomismo, Madrid, 1716, MBN.

____, *Maignanus Redivus*, 'Tolosa', 1720, CBU.

Naudé, Gabriel, *Advis pour dresser une bibliothèque présenté à Monseigneur le Président de Mesme*, 2a ed., 1644; París, 1876.

Naudé, Phil., *Examen de deux traittez nouvellement mis au jour par Mr. La Placette*, 2 vols., Ámsterdam, 1713, BL.

Niceron, J. P., *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres*, 43 vols., París, 1727-1745.

Nieuhoff, Bernard, *Over Spinozisme*, Harderwijk, 1799, UCLA.

Nieuwentijt, Bernard, *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*, Ámsterdam, 1727, BL.

____, *Gronden van zekerheid... ter wederlegging van Spinosaas denkbeeldig samenstel*, Ámsterdam, 1720, BL.

Nouvelles de la République des Lettres, ed. Jacques Bernard, publicación periódica, Ámsterdam, 1699-1718.

Nouvelles Littéraires, vol. I, La Haya, 1715, BL.

Nova Literaria Helvetica, ed. Johannes Jacob Scheuchzer, publicación periódica, Zúrich, 1702-1704, BL.

Nova Literaria Maris Balthici et Septentrionis, publicación periódica, Lubeca y Rostock, 1698-1708.

Oldenburg, Henry, *The Correspondance of Henry Oldenburg*, ed. A. R. y M. B. Hall, 13 vols., Madison, Wis., y Londres, 1963-1986.

Oordeel van eenige theologanten tot Deventer over het boeck Ludovici Wolzogen van den Uyt-Legger der H. Schrifture, Middelburgo, 1669, Kn. 9798 HKB.

Orobio de Castro, Isaac (Baltazar), *Certamen philosophicum propugnata veritatis divinae et naturalis adversus Joh. Bredenburg*, 2a ed. Ámsterdam, 1703, BL.

Ostertag, H. (ed.), *Der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels*, Leipzig, 1910.

Oudaen, Joachim, *Voor-reden a Moebius, Reden-lievende God-geleerde Verhandeling*, Róterdam, 1687, pp. 1-22, BL.

Palanco, Francisco, *Dialogus Physico-Theologicus contra philosophiae novatores*, Madrid, 1714, MBN.

Pascal, Blaise, *Pensées*, ed. Ch. M. des Granges, París, 1961.

____, "Pensamientos", en *Obras*, pról. de José Luis Aranguren, trad. y notas de Carlos R. de Dampierre, Alfaguara, Madrid, 1981, pp. 338-653.

Pel, J., *De wonderladen der Alderhoogsten*, Ámsterdam, 1693, AUB.

Pfeiffer, August, *Lucta carnis et spiritus Oder Streit des Geistes und Fleisches*, Lubeca, 1700, HUB.

____, *Thesaurus hermeneuticus, sive de legitima Scripturae Sacrae interpretatione*, Leipzig, 1724, JUB.

Philipps, J. Th., *Dissertatio historico-philosophica de Atheismo*, Londres, 1716, UCLA.

[Philolethes, Theotimus], *A Dissertation on the Unreasonableness, Folly, and Danger of Infidelity*, Londres, 1725, LDRW.

'Philometer, Eusebius', *Discours ofte schuyt-praetje tusschen een koopman en een boer over den Heer Fredericus van Leenhofs Hemel op Aarden*, Ámsterdam, 1704, AUB.

____, *Brief aan den Heer Fredericus van Leenhof*, Ámsterdam, 1704, AUB.

'Philopater' [atrib. Johannes Duijkerius], *Het Leven van Philopater*, 1691, y en *Vervolg van 't Leven van Philopater*, 1697; ed. G. Maréchal, Ámsterdam, 1991.

Pina e Melo, Francisco de, *Triumpho da Religião. Poema epico-polemica*, Coimbra, 1756, BL.

Piquer, Andrés, *Discurso sobre la aplicacion de philosophia a los assuntos de religion para la juventud española*, Madrid, 1757, MBN.

____, *Lógica moderna o arte de hallar la verdad*, Valencia, 1747, MBN.

____, *Philosophia moral para la juventud española*, Madrid, 1755, MBN.

____, *Obras póstumas*, Madrid, 1785, BL.

Plockhoy, Pieter Cornelisz (Peter Cornelis van Zurik-zee), *A Way Propounded to Make the Poor in these and Other Nations Happy*, Londres, 1659, BL.

[Pluquet, François, clérigo], *Examen du fatalisme*, 3 vols., París, 1757, UCLA.

Poiret, Pierre, *Cogitationum rationalium de Deo, anima, et malo libri quattuor*, 1685, 3a ed., Ámsterdam, 1715, UCLA.

____, *The Divine Oeconomy: An Universal System of the Works and Purposes of God towards Men Demonstrated*, 6 vols., Londres, 1713, UCLA-CL.

____, *De Eruditione Solida, Superficiaria, et falsa*, nueva ed., Francfort y Leipzig, 1694, UCLA.

Polignac, Melchior, cardenal de, *L'Anti-Lucrèce, Poème sur la religion naturelle*, 2 vols., París, 1750, UCLA.

Pontoppidan, Erik, *Sandheds kraft til at overvinde den atheistiske og naturalistiske vantroe*, Copenhague, 1768, CRL.

Poppo, Volckertsz Conrad, *Spinozismus detectus*, Weimar, 1721, HUB.

Post, Jacobus, *Het masker der Hattemisten afgeligt*, Ámsterdam, 1734, HKB.

Poulain de la Barre, François, *The Equality of the Sexes*, trad. y ed. D. M. Clarke, Manchester, 1990.

____, *Obras feministas de François Poulain de la Barre*, t. II, *La igualdad de los sexos. Discurso físico y moral en el que se destaca la importancia de deshacerse de los prejuicios*, trad. de Ilya Cazés, UNAM-Centro de Investigaciones Interdiscipli-

narias en Ciencias y Humanidades, México, 2007.
Pratje, Johann, *Historische Nachrichten von Joh. Chr. Edelmann, eines beruchtigen Religionspötters Leben, Schriften und Lehrbegrif*, Hamburgo, 1755, BL.
Preati, Bartholomeo, *L'Arte magica dimostrata. Dissertazione... contro l'opinione del signor marchese Maffei*, Venecia, 1751, BPK.
Proast, Jonas, *A Third Letter Concerning Toleration in Defense of the Argument of the Letter Concerning Toleration*, Oxford, 1691, LDRW.
Raats, Johannes, Adrianus, *Korte en grondige betoginge... tegen de valsche gronden en stellingen van Spinoza*, La Haya, 1743, AUB.
Radicati, Alberto, *Recueil de pièces Curieuses sur les Matières les plus intéressantes*, Róterdam, 1736, BL.
____, *A Philosophical Dissertation upon Death composed for the Consolation of the Unhappy*, Londres, 1732, BL.
____, *Twelve Discourses Concerning Religion and Government, Inscribed to All Lovers of Truth and Liberty*, 2a ed., Londres, 1734, BL.
Rambach, Johann Jacob, *Christliche Sitten-Lehre*, Halberstadt y Leipzig, 1736, HUL.
Rambach, Johann Jacob, *Collegium historiae ecclesiasticae Veteris Testamenti*, con 'Vorrede' y notas de Ernst Friedrich Neubauer, Francfort y Leipzig, s.f. [1736], BL.
[Ramsay, Michael de, caballero de], *Les Voyages de Cyrus*, 1727, 2a ed., 'Londres', 1730.
Rappolt, Friedrich, *Opera theological*, Leipzig, 1693, HUB.
Ray, John, *The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation*, Londres, 1691, BL.
Rechenberg, Adam, *Fundamenta verae religionis... adversus Atheos, deistas et profanos homines*, Leipzig, 1708, BPK.
Récit véritable de ce qui s'est passé au Synode des Églises Walonnes des Pays Bas assemblé à Dordrecht, Leiden, 1669, BL.
Régis, Pierre Sylvain, *Système de philosophie contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, 3 vols., París, 1690, BL.
____, *L'Usage de la raison et de la foy*, París, 1704, BL.
Regius, Johannes, *De beginselen der beschouwende filozofy*, Róterdam, 1714, BL.
____, *Cartesius verus Spinozismi architectus*, Franeker, 1719, BL.
Reimann, Jacob Friedrich, *Historia universalis atheismi et atheorum*, 1718; 2a ed., Hildesheim, 1725, UCLA.
Reinboth, Friedrich Adolph, *Pars Bibliothecae viri quondam perillustris celeberrimi... Friderici Adolphi Reinbothi*, Altona, 1751.
The Religious, Rational and Moral Conduct of Matthew Tindal, LL.D. Late Fellow of All Souls College in Oxford, Londres, 1735, BL.

Rencontre de Bayle, et de Spinosa dans l'autre monde, 1711; 2a ed., 'Colonia', 1713, UCLA.

La République des philosophes ou l'histoire des Ajaoiens [¿de Fontenelle?], Ginebra, 1768, PBA.

Resolutien van de Heeren Staten van Holland en West-Vriesland, 276 vols., La Haya, *c*. 1750-1798.

Reusch, Johann Peter, *Systema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum*, Jena, 1735.

Roberg, Lars, *Catalogus Bibliothecae b. def. D. Laurentii Roberg dum viveret med. doct. et profess. Upsal. Celeberrimi*, Upsala, 1742, UUL.

Rojas, Bernardo de, *De formarum generatione contra Atomistas*, Nápoles, 1694, FBM.

Rommel, Chr. von (ed.), *Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Ein ungedruckter Briefwechsel*, 2 vols., Francfort, 1847.

'Roodenpoort, J.' [seudónimo sin identificar], *'t verleidend levens-bedriff van Kakotegnus*, Ámsterdam, 1700, HKB.

Rosenstand-Goiske, Peder, *Billige Frie-tanker over ubillig frie-taenkerie*, Copenhage, 1753, CRL.

Rosenkrantz, Janus, *Bibliotheca Rosenkrantziana*, Copenhage, 1696, WHA.

Rostgaard, Frederik, *Bibliotheca Rostgardiana*, Copenhage, 1726, WHA.

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Discourses*, trad. G. D. H. Cole, nueva ed., 1973; 5a reimpr. Londres, 1983.

Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos sobre la desigualdad entre los hombres*, trad. Enrique López Castellón y Francisco Márquez Cabrera, Edimat Libros, Madrid, 2000.

____, *Emilio* o *De la eduación*, trad. Luis Aguirre Prado, Edaf, Madrid, 1969.

[¿Rousset de Missy, Jean?], *J. L. R., Réponse à la dissertation de M. de La Monnoye sur le 'Traité des Trois Imposteurs'*, Róterdam, 1716.

Ruyter, Johan, *Funus philosophico theologicum*, 'Groninga', 1708, UCLA.

Rydelius, Andreas, *Catalogus librorum reverendissimi Dni D. And. Rydelii*, 1739, UUL.

____, *Nödiga Förnufftz Öfningar för all slags studerande ungdom*, Linköping, 1718, SRL.

____, *Sententiae philosophicae fundamentales*, Upsala, 1736, BL.

Ryssenius, Leonardus, *De oude rechtsinnige waerheyt verdonckert... door Des Cartes, Coccejus, Wittich, Burman, Wolzogen, Perizon, Groenewegen Allinga etc.*, Middelburgo (s.f. [1674]), AUB.

____, *Justa defensio sceleratissimi libelli Adriani Beverlandi... De Pecccato Originali*, Gorkum, 1680, BL.

Saint-Hyacinthe, Thémiseul de, *Recherches philosophiques sur la nécessité de s'assurer par soi-même de la vérité*, Róterdam y La Haya, 1743, BL.

[Saint-Hyacinthe, Thémiseul de], *Entretiens dans lesquels on traite Des Entreprises de l'Espagne, Des Prétensions…*, La Haya, 1719, BL.

Saint-Simon, Louis, duque de, *Mémoires de Saint Simon*, ed. A. de Boislisle, 41 vols., París, 1923-1928.

[Sallengre, Albert Henri de], *Mémoires de Littérature*, vol. 1, parte 1, La Haya, 1715, BL.

[Sandvoort, Dirk], D. S. J., *De oorsaak van de Beweeging en de beginsselen der vaste lichamen*, Utrecht, 1703, AUB.

[Sandvoort, Dirk], D. S., *Zedig Ondersoek Of de Geleertheid en Wetenschap Meerder en de Zeden of quade Manieren der Menschen erger zijn dan in voorgaande tijden*, Utrecht, 1709, AUB.

Sarmiento, fray Martín, *Demonstraction Critico-apologetica de el Teatro Critico Universal*, 1732; 3a ed., Madrid, 1751, SBU.

[Schmidt, Johann Lorenz], *Vorrede*, Prefacio a Spinoza, *B. v. S. Sittenlehre widerleget*, HHL.

Schröder, Winfried (ed.), *Freidenker der europäischen Aufklärung*, vol. 2, parte 1, Stuttgart, 1995.

[Schroedter, Gustav], *Catalogus Bibliothecae Gustavi Schroedteri*, Hamburgo, 1724, WHA.

Schwedische Bibliothec, 4 vols., Estocolmo, 1728-1729, BL.

Seckendorff, Veit Ludwig von, *Christen-Staat*, 2 vols., Leipzig, 1693, BL.

Serrarius, Petrus, *Responsio ad Exercitationem Paradoxam anonymi cujusdam Cartesianae sectae discipuli*, Ámsterdam, 1667, UCLA.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, tercer conde de, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* , 4 vols., Londres, 1758.

Simon, Richard, *Critical Enquiries into Various Editions of the Bible*, Londres, 1684, BL.

____, *A Critical History of the Old Testament*, Londres, 1682, BL.

____, *Lettres choisies*, Ámsterdam, 1700, BL.

____, *Réponse au livre intitulé Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, Róterdam, 1686, BL.

Sleutel ontsluytende de boecke-kas van de Witte bibliotheek, La Haya, 1672, Kn. 10442 HKB.

Smeeks, Hendrik, *Beschryvinge van het magtig koningryk Krinke Kesmes*, Ámsterdam, 1708, LUB.

Soria, Giovanni Alberto de, *Della esistenza e degli attributi di Dio*, 2a ed., Lucca,

1746, VBM.
____, *Raccolta di opere inedite*, 2 vols., Livorno, 1773, BL.
____, *Raccolta di opusculi filosofici et filologici*, 3 vols., Pisa, 1766, VBM.
Spandaw, Willem, *De bedekte Spinosist ontdekt in de persoon van Pontiaan van Hattem*, Goes, 1700, HKB.
[Spidberg, Laurentius], *Catalogus librorum selectorum beati Laurentii Spidberg*, Chris-tiania, 1735, CRL.
Spinelli, Francesco María, *De origine mali dissertatio*, Nápoles, 1750, PBP.
____, *Riflessioni… su le principali materie della prima filosofia*, Nápoles, 1733, NBN.
Spinoza, Benedict de (Baruch), *Briefwisseling*, ed. A. Akkerman, H. G. Hubbeling y A. G. Westerbrink, Ámsterdam, 1992.
____, *The Collected Works*, ed. Edwin Curley, 1 vol., el resto en preparación, Princeton, NJ, 1985.
____, *Correspondence*, ed. y trad. de A. Wolf, Londres, 1966.
____, *Korte Geschriften*, ed. F. Akkerman, H. G. Hubbeling, F. Mignini, M. J. Petry y N. y G. van Suchtelen, Ámsterdam, 1982.
____, *Hebrew Grammar*, ed. M. J. Bloom, Londres, 1962.
____, *The Letters*, trad. de S. Shirley, Indianápolis, 1995.
____, *De Nagelate Schriften van B. D. S.* [Ámsterdam], 1677, AUB.
____, *Opera*, ed. Carl Gebhardt, 4 vols., Heidelberg, 1925.
____, *B. V. S. Sittenlehre widerleget van dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herm Christian Wollf*, Francfort, 1744, HHL.
____, *Tractatus Theologico-Politicus*, edición de Gebhardt, 1925, trad. de S. Shirley, Leiden, 1989.
____, *Tractatus Politicus*, en A. G. Wernham (ed.), Spinoza, *The Political Works*, Oxford, 1958.
____, *Treatise Partly Theological and Partly Political* [ed. ¿Charles Blount?], Londres, 1689, BL.
Spinoza, Benedict de (Baruch), *The Way to Wisdom (Treatise on the Emendation of the Intellect)*, ed. Herman de Dijn, West Lafayette, Ind., 1996.
____, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, intr., trad. y notas de Guadalupe González Diéguez, Trotta, Madrid (Clásicos de la Cultura, 32), 2005.
____, *Correspondencia*, intr., trad., notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.
____, *Correspondencia completa*, trad., intr., notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop, Hiperión, Madrid, 1988.
____, *Tratado de la reforma del entendimiento*, *Principios de la filosofía de Descartes*, *Pensamientos metafísicos*, intr. y notas de Atilano Domínguez, Alianza,

Madrid, 1988.
____, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, est. preliminar, trad. y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Tecnos, Madrid, 1989.
____, *Tratado político*, trad., intr., índice analítico y notas de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
____, *Tratado teológico-político*, trad., intr., notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
Spitzel, Gottlieb, *Felix literatus ex infelicium periculis et casibus*, Nuremberg, 1676, UCLA.
Staalkopf, Jakob, *Benedictum de Spinoza atheismi convictum, contra autorem praefationis in opera eius posthuma*, Greifswald, 1707, CRL.
____, *De Atheismo Benedicti de Spinoza... adversus Io. Georgium Wachtervm*, en Schröder (ed.), *Freidenker*, 1707, parte I, vol. 2, pp. 291-308.
Steno, Nicholas, *Epistolae et epistolae ad eum datae*, 2 vols., Friburgo, 1952.
____, *Ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia epistolu*, Florencia, 1675, BL.
____, *Ad virum eruditum... novae philosophiae reformatorem*, Florencia, 1675, BL.
Steuber, Johann Engelhard, *Commentatio Epistolica ad Oratores Sacros*, Rinteln, s.f. [1737].
Stiebritz, Johann Friedrich, *Erläuterung der vernüftigen Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes Wolffs*, Halle, 1741, reimpr. Hildesheim, 1977.
[Stillingfleet, Edward], *A Letter to a Deist*, Londres, 1677, BL.
Stolle, Gottlieb, *Anleitung zur Historie der theologischen Gelehrheit*, Jena, 1739, BL.
____, 'Notes manuscrites', trad. J. P. Osier en Meinsma, *Spinoza*, pp. 513-515.
Stosch, Friedrich Wilhelm, *Concordia rationis et fidei*, 1692, ed. W. Schröder, Stuttgart, 1992.
[Stosch, Philipp von], *Bibliotheca Stoschiana*, 2 vols., Florencia, 1759, BL.
Stouppe, Jean-Baptiste, *La Religion des Hollandois*, 'Colonia', 1673, BL.
[Strodtmann, J. C.], *Das neue gelehrte Europa*, 21 vols., Wolfenbüttel, 1752-1781, BL.
Struve, Burchardus Gotthelf, *Bibliotheca philosophica in suas classes distributa*, Jena, 1704, UCLA.
Sturm, Johann Christoph, *De Cartesianis et Cartesianismo*, Altdorf, 1677, BL.
[Swift, Jonathan], *Mr. C—ns's Discourse of Free-Thinking, Put into Plain English*, Londres, 1713.
S[ylvius], J., *Consideratien over het boek van der Heer Doctor Balthasar Bekker genaamt De Betoverde Weereld*, Ámsterdam, s.f. [1692], UCLA.
Den Swadder die E[ricus] W[alten] op Cartesianen en Coccejanen geworpen heeft, Áms-terdam, 1692, WHA.

Tartarotti, Girolamo, *Del Congresso notterno delle lammie libri tre*, Roverato, 1749, BL.
____, *Risposta… alla Lettera, intorno all' origine e falsità delle dottrine de' maghi*, apéndice paginado en una sección separada a *Del Congresso*, de Tartarotti.
Taylor, Nathaniel, *A Preservative against Deism Shewing the Great Advantage of Revelation above Reason*, Londres, 1698, LDRW.
Temple, Sir William, *Five Miscellaneous Essays*, ed. S. H. Monk, Ann Arbor, Mich., 1963.
____, *Observations upon the United Provinces of the Netherlands*, Cambridge, 1932.
Tepelius, Johannes, *Historia Philosophiae Cartesianae*, Nuremberg, 1674, BL.
Tertre, Rodolphe du, *Entretiens sur la religion où l'on établit les fondemens de la religion revelée contre les athées et les déistes*, 3 vols., París, 1743, MBN.
Theophrastus Redivivus, ed. G. Canziani y G. Paganini, 2 vols., Florencia, 1981.
Thomasius, Christian [Monat-Gespräche], *Freymüthige lustige und ernsthaffte iedoch vernunfftund gesetz-mässige Gedancken Oder Monats-Gespräche über allerhand, fürnehmlich aber neue Bücher*, 7 vols., Halle, 1690, AUB.
____, *Dreyfache Rettung des Rechts evangelischer Fürsten in Kirchen-Sachen*, Francfort, 1701, HUB.
____, *Elender Zustand eines in die Atheisterey verfallenen Gelehrten*, en *Meditationes*, de Lau, ed. Pott, pp. 189-316.
____, *Von der Kunst vernüftig und tugendhaft zu lieben*, Halle, 1726, HSUB.
____, *Kurtze Lehr-Sätze von dem Laster der Zauberey*, 1703, Halle, 1704, UCLA.
____, *Theses Inavgvrales de crimine magiae*, Halle, 1701, JUB.
Thorschmid, Urban Gottlob, *Critische Lebensgeschichte Anton Collins des ersten Freydenkers in Engelland*, Dresden, 1755, BL.
Thümmig, Ludwig Philipp, *Institutiones philosophicae Wolfianae*, 1725, reimpr. Hildesheim, 1982.
Til, Salomon van, *Het Voor-Hof der heydenen voor alle ongeloovigen geopent*, Dordrecht, 1694, BL.
____, *Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae*, Leiden, 1704, UCLA.
[Tindal, Matthew], *Christianity as old as Creation*, Londres, 1731, BL.
____, *A Defence of the Rights of the Christian Church*, 1709, BL.
____, *The Rights of the Christian Church Asserted*, Londres, 1706, BL.
Toland, John, *Adeisdaemon sive Titius Livius a superstitione vindicatus*, La Haya, 1709, BL.
____, *Anglia Libera*, Londres, 1701, BL.
____, *Christianity not Mysterious*, Londres, 1696, BL.

____, *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland Now First Publish'd from His Original Manuscripts*, ed. P. des Maizeaux, 2 vols., Londres, 1726, BL.
____, *Hodegeus, or the Pillar of Cloud and Fire*, Londres, 1720, BL.
____, *Letters to Serena*, Londres, 1704, BL.
____, *Origines Judicae*, La Haya, 1709, BL.
____, *Nazarenus or, Jewish, Gentile and Mahometan Christianity*, Londres, 1718.
____, *Tetradymus*, Londres, 1720, BL.
Tournemine, René-Joseph, S. J., 'Préface' a la *Démonstration*, de Fénélon, París, 1713, BL.
[Triewald, Samuel], *Viri lllustri D. Samuelis a Triewald… Bibliotheca*, Estocolmo, 1746, UUL.
Trinius, Johan Anton, *Freydenker-Lexicon*, Leipzig, 1759, BL.
Tschirnhaus, E. W. von, *Médecine de l'esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir*, ed. Jean-Paul Wurtz, París, 1980.
____, *Medicina mentis*, Ámsterdam, 1687, BL.
Tuinman, Carolus, *Johan Kalvijns Onderrichting tegen… de secte vrygeesten die zich Geestelijke noemen*, Middelburgo, 1712, AUB.
____, *Korte afschetzing der ijsselijkheden, welke van de Spinozistische vrijgeesten uit-drukkelijk worden geleert*, Róterdam, 1719, AUB.
____, *De liegende en bedriegende vrygeest ontmaskert*, Middelburgo, 1715, AUB.
Twee-Maandelijke Uyttreksels van alle eerst uytkomende boeken, ed. P. Rabus, publicación periódica, Róterdam, 1701-1704, BL.
Tyssot de Patot, Simon, 'Discours de M. Simon Tyssot', *Journal Littéraire*, XII, 1722, pp. 154-189.
____, *Lettres choisies*, 2 vols., La Haya, 1727, LUB.
____, *La Vie, les aventures et le voyage de Groenland du Reverend Père Cordelier Pierre de Mésange*, 2 vols., Ámsterdam, 1720; reimpr. Ginebra, 1979.
[Tyssot de Patot, Simon], *Voyages et avantures de Jaques Massé*, ed. A. Rosenberg, París y Oxford, 1993.
Uffenbach, Zacharias von, *Bibliotheca Uffenbachiana universalis*, 4 vols., Francfort, 1729-1731, BL.
____, *Merkwürdige Reisen durch Nieder-Sachsen, Holland und Engelland*, 3 vols., Ulm, 1753, BL.
Undereyck, Theodor, *Der Närrische Atheist entdeckt und seiner Thorheit überzeuget*, Bremen, 1689, BPK.
[Vairasse, Denis], *Histoire des Sévarambes*, 1677, 2 vols.; Ámsterdam, 1702, BL.
Valckenier, Petrus, *'t Verwerd Europa*, 1667, 2 vols.; Ámsterdam, 1742, LIHR.
Valletta, Giuseppe, *Lettera in difesa della moderna filosofia*, Rovereto, 1732, BL.

____, *Opera filosofiche*, ed. M. Rak, Florencia, 1975.

Vauvenargues, Luc de Clapiers, Marqués de, *Oeuvres*, ed. P. Varillon, 3 vols., París, 1929.

____, *Œuvres posthumes et oeuvres inédites*, ed. D. L. Gilbert, 2 vols., París, 1857.

Velthuysen, Lambert van, *Tractatus de cultu naturali… oppositus Tractatui Theologico-politico et Operi Posthumo B. D. S.*, en Velthuysen *Opera Omnia*, 2 vols., Róterdam, 1680, CUL.

Venus dans le cloître ou la Religieuse en chemise, *c.* 1682; 'en Londres' [¿París?], 1737, PBA.

Verney, Luis António, *De re metaphysica ad usum lusitanorum adolescentium*, 1751; 2a ed., Lisboa, 1765, BL.

____, *Verdadeiro metodo de estudar por ser util a republica, e a igreja*, 2 vols., Valensa, 1746, BL.

Verscheide gedigten soo voor als tegen den Hemel op Aarde gefatsoenert van D. F. van Leenhof naar de gronden van B. D. S., 2a ed., Ámsterdam, 1704, LUB.

[Verwer, Adriaen], *'t Mom-Aensicht der Atheistery afgerukt*, Ámsterdam, 1683, AUB.

Veyssière de la Croze, Mathurin, *Dissertation sur l'athéisme et sur les athées*, en el vol. 2 de Veyssière de la Croze, *Entretiens sur divers sujets d'histoire et de religion*, Londres, 1770, BL.

Vico, Giambattista, *The Autobiography*, trad. M. H. Fisch y Th. Bergin, 1944; 4a reimpr., Ithaca, Nueva York, 1990.

____, *Autobiografía*, ed. Moisés González García y Josep Martínez Bisbal, Siglo xxi, Madrid, 1998.

____, *On Humanistic Education* (Six Inaugural Orations, 1699-1707), Ithaca, Nueva York, 1993.

____, *Obras. Oraciones inaugurales*, *La antiquísima sabiduría de los italianos*, Anthropos, Barcelona, 2002.

____, *The New Science*, trad. Th. Bergin y M. H. Fisch, 1948; 5a reimpr. Ithaca, Nueva York, 1994.

____, *On the Study Methods of our Time*, ed. E. Gianturco, Ithaca, Nueva York, 1990.

____, *On the Most Ancient Wisdom of the Italians*, trad. y ed. L. M. Palmer, Ithaca, Nueva York, 1988.

La Vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinoza, ed. Charles Levier, La Haya, 1719, UCLA.

La Vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinosa, 1719, ed. Silvia Berti, Turín, 1994.

Vogelsang, Reinier, *Contra libellum cui titulus Philosophia S. Scripturae Interpres… indignatio justa*, Utrecht, 1669, HKB.

Vogt, Johannes, *Catalogus historico-criticus librorum rariorum*, 2 vols., Hamburgo, 1747, BL.

Volder, Buchardus de, *Disputationes philosophicae omnes contra atheos*, Middelburgo, 1685, WHA.

Volder, Buchardus de, *Bibliotheca Volderina*, Leiden, 1709, WHA.

Voltaire, François-Marie Arouet de, *Dictionnaire philosophique*, versión aumentada, 4 vols., París, 1878.

____, *Diccionario filosófico*, pról. de Fernando Savater, ed., notas e intr. de Ana Martínez Alarcón, Temas de Hoy, Madrid, 2000, 2 tt.

____, *Diccionario filosófico*, ed. y pról. de José Luis Martínez Drake, trad. de José Areán Fernández y Luis Martínez Drake, Akal, Madrid, 1976.

____, *Dictionnaire philosophique portatif*, 1764, ed. R. Pomeau, París, 1964.

____, *Elémens de la philosophie de Neuton*, 'Londres', 1738, BL.

____, *Elementi della filosofia del Neuton*, Venecia, 1741, BL.

____, *Lettres philosophiques ou Lettres anglaises*, ed. R. Naves, París, 1988.

____, *Oeuvres complètes*, 52 vols., París, 1877-1883.

____, *Traité sur la Tolérance*, ed. R. Pomeau, París, 1989.

Vries, Gerardus de, *Exercitationes rationales de Deo, divinisque perfectionibus*, Utrecht, 1695, UCLA.

Wachter, Johann Georg, *Elucidarius Cabalisticus*, 1706, en Schröder (ed.), *Freidenker*, parte I, vol. 2, pp. 115-197.

____, *Origines Juris Naturalis*, 1704, en Schröder (ed.), *Freidenker*, parte I, vol. 2, pp. 199-276.

____, *De Primordiis Christianae religionis*, 1703, en Schröder (ed.), *Freidenker*, parte I, vol. 2, pp. 33-114.

____, *Der Spinozismus im Jüdenthumb*, 1699; ed. W. Schröder, Stuttgart, 1994.

Waeyen, Johannes van der, *De Betooverde Wereld ondersoght en weederlegt*, Franeker, 1693, BL.

Wagner, Georg Thomas, *Johann Christian Edelmann verblendete Anblicke des Moses mit aufgedeckten Angesicht*, 3 vols., Francfort, 1747, BL.

Walch, Johann Georg, *Bescheidene Antwort auf Herrn Christian Wolffens Anmerckungen über des Buddeische Bedencken dessen Philosophie betreffendt*, Jena, 1724, UCLA.

____, *Bescheidener Beweis dass das Buddeische Bedencken noch test stehe wieder Herrn Christian Wolffens Nöthige Zugabe aufgesetzet*, Jena, 1725, UCLA.

____, *Philosophisches Lexicon*, 1726; Leipzig, 1740, BL.

[Walten, Ericus], *Aardige Duyvelary*, [Róterdam, 1691], WHA.

____, *De Regtsinnige Policey*, La Haya, 1689, BL.

____, *Den triumpheerende Duyvel spookende omtrent den berg van Parnassus*, Middelburgo, 1692, WHA.

____, *Vervolg van de Aardige Duyvelary*, Róterdam, 1691, WHA.
____, *Beschryvinge van een vreemd Nagt-Gezigte*, [Róterdam, 1692], UCLA.
____, *Brief aan sijn excellentie de heer Graaf van Portland*, s.l., 1692, BL.
Water, J. van de, *Groot Placaat-Boeck vervattende alle placaaten… der Staten 's Lands van Utrecht*, 3 vols., Utrecht, 1729, LIHR.
Webber, Zacharias [bajo el seudónimo de 'Joan Adolphsz'], *De waare oorspronk voort- en ondergank des satans*, 3a ed., Ámsterdam, 1716, WHA.
Weber, Immanuel, *Beurtheilung der atheisterey wie auch derer mehresten deshalben berüchtigsten Schriffien*, Francfort, 1697, HUL.
[Weidner, Gotthilf], *Catalogus librorum Dni Gotthilf Flaminii Weidneri*, Copenhage, 1704, CRL.
Whiston, William, *Reflexions on an Anonymus Pamphlet Entitled a Discourse of Freethinking*, Londres, 1713, BL.
____, *Astronomical Principles of Religion Natural and Reveal'd*, 1717; nueva ed., Londres, 1725, LDRW.
Wilson, John, *The Scriptures Genuine Interpreter Asserted: or, a Discourse Concerning the Right Interpretation of Scripture*, Londres, 1678, CUL.
Winckler, Johannes, *Catalogus Bibliothecae Wincklerianae*, Hamburgo, 1721, HSUB.
____, *Die warhaftig vom Teufel erduldete Versuchung Christi… wider Balthasar Beckern* [Hamburgo, 1694], WHA.
____, *Schriftmässiges wohlgemeintes Bedencken über… die Frage Ob Gott… nicht mehr heutiges Tages durch göttliche Erscheinung den Menschen-kindern sich offenbahren wolle?*, Hamburgo, 1692, WSB.
Winstanley, Gerrard, *The Law of Freedom and Other Writings*, ed. Christopher Hill, 1973; reimpr. Cambridge, 1983.
Witsius, Hermann, *Meletemata Leidensia*, Leiden, 1703, BL.
Wittichius, Christopher, *Anti-Spinoza*, Ámsterdam, 1690, BL.
____, *Consensus Veritatis in Scriptura divina et infallibile cum veritate philosophica*, 2a ed., Leiden, 1682, AUB.
____, *Ondersoek van de Zede-konst van Benedictus de Spinoza*, Ámsterdam, 1695, UCLA.
Wittichius, Jacob, *Abstersio Calumniarum, quibus ejus Disputatio De Natovra Dei ante aliquot jam annos habita*, Leiden, 1718, CRL.
____, *Oratio Inavgvralis de evidentia et certitudine*, Leiden, 1718, BL.
____, *Disputatio philosophica De Natura Dei*, La Haya, 1720, CRL.
____, *Wijsgerige verhandeling van de Natuure Gods*, Leiden, 1719, Kn. 164, AUB.
____, *Zeedig Antwoord… op het Laster-Schrift tegen hem gemaekt door Johannes Alexand. Röell*, Leiden, 1723, Kn 16603 HKB.

Woerger, Francisco, *Psychologia Salomonis… adversus Spinozae aliorumque Atheorum inanes civillationes*, Hamburgo, 1686, CUL.
Wolf, Johann Christoph, *Bibliotheca Hebraea*, 4 vols., Hamburgo y Leipzig, 1715-1733, BL.
Wolff, Christian, *Cosmologia Generalis*, Francfort y Leipzig, 1731, BL.
____, *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, ed. Heinrich Wuttke, Leipzig, 1841.
____, *De Differentia Nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis nec non systematis Harmoniae Praestabilitae et hypotheseum Spinosae*, Halle, 1724, BL.
____, *Des Herrn Doct. und Prof. Joachim Langens Anmerckungen über… Christian Wolfens Metaphysicam*, Cassel, 1724, BL.
Wolff, Christian, *Natürliche Gottesgelahrheit nach beweisender Lehrart*, trad. Gottlieb Friedrich Hagen, 6 vols., en dos partes, Halle, 1742, BL.
____, *Nöthige Zugabe zu den Anmerkungen über Herrn D. Buddens Bedencken von der Wolffischen Philosophie*, Francfort, 1724, BL.
____, *Preliminary Discourse on Philosophy in General (Discursus praeliminaris de philosophia in genere)*, 1728, ed. y trad. R. J. Blackwell, Indianápolis y NuevaYork, 1963.
____, *Der vernünftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt*, 1724; reimpr. Francfort, 1733, UCLA.
Wolzogen, Louis, *Catalogus instructissimae bibliothecae viri. D. Ludovici Wolzogen*, Ámsterdam, 1691, WHA.
____, *De Scripturarum Interprete*, Utrecht, 1668, BL.
Woolston, Thomas, *A Fourth Discourse on the Miracles of our Saviour*, Londres, 1728, LDRW.
____, *Mr. Woolstom's Defense of his Discourses on the Miracles of our Saviour*, Londres, 1729, LDRW.
Worm, Christian, *Catalogus librorum beati D. Christiani Wormii episcopi*, Copenhage, 1738, CRL.
[Wotton, William], *A Letter to Eusebia*, Londres, 1704, BL.
Wyermars, Hendrik, *Den Ingebeelde Chaos*, Ámsterdam, 1710, AUB.
Yvon, Pierre, *L'Impiété Convaincue*, Ámsterdam, 1681, AUB.
Zaccaria, Francescantonio, *Storia polemica delle proibizioni de' libri*, Roma, 1777, BL.
Zapata, Diego Matheo, *Censura del Doctor D. Diego Matheo Zapata, fundador y presidente de la Regia Sociedad Medica de Sevilla*, 1716, publicada como prefacio a los *Dialogos philosophicos* de Nájera, MBN.
____, *Crisis medica sobre el antimono y carta responsoria a la regia Sociedad medica de Sevilla* [¿Madrid?], 1701, MBN.

____, *Ocaso de las formas aristotelicas*, Madrid, 1745, MBN.
____, *Verdadera apología de defensa de la medecina racional philosophica*, Madrid, 1690, MBN.
Zedler, Johann Heinrich, *Grosses vollständiges Universal Lexicon*, 64 vols., Leipzig y Halle, 1732-1750, BL.
Zobeln, Enoch, *Declaratio Apologetica… wider Herrn Balthasar Bekkers… Die bezauberte Welt*, Leipzig, 1695, BL.

Fuentes secundarias

Aarsleff, Hans, "Locke's Influence", en V. Chappell (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, 1994, pp. 252-289.
Åkerman, Susanna, *Queen Christina of Sweden and her Circle*, Leiden, 1991.
Akkerman, Fokke, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, Meppel, 1980.
____, "J. H. Glazemaker, an Early Translator of Spinoza", en C. de Deugd (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, pp. 23-29.
____, "Inleiding" [Introducción] al libro de F. Akkerman (ed.), Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat*, Ámsterdam, 1997, pp. 9-29.
Akkerman, Fokke, y H. G. Hubbeling, "The Preface to Spinoza's *Posthumous Works* and its Author Jarig Jelles (c. 1619-1683)", en *LIAS*, VI, 1979, pp. 103-173.
Alberti, Alberto, *Alberto Radicati di Passerano*, Turín, 1931.
Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, 1987.
Allard, E., "Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im *Journal de Trévoux*, 1701-1715", en *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Halle, XLIII, 1914, pp. 1-58.
Allison, H. E., *Benedict de Spinoza: An Introduction*, ed. rev., New Haven, 1987.
Almagor, Joseph, *Pierre des Maizeaux (1673-1745)*, Ámsterdam, 1989.
Almquist, K. G., *Andreas Rydelius' Etiska Åskådning*, Lund, 1955.
Altmann, Alexander, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Londres, 1973.
Álvarez de Morales, Antonio, *La Ilustración y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII*, 1971; 3a ed., Madrid, 1985.
Anderson, A. (Brom), "Sallengre, La Monnoye, and the *Traité des Trois Imposteurs"*, en Berti *et al.* (eds.), *Heterodoxy*, pp. 255-271.
____, *The Treatise of The Three Impostors and the Problem of Enlightenment*, Lanham y Oxford, 1997.
Andrade, António Alberto, *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, 1965.
Andriesse, C. D., "The Melancholic Genius", en *De Zeventiende Eeuw*, XII, 1996, pp.

3-13.
Annerstedt, Claes, *Uppsala universitets historia*, 3 vols., Upsala, 1877-1913.
Ardao, Arturo, *La filosofía polémica de Feijóo*, Buenos Aires, 1962.
Ariew, R., "G. W. Leibniz, Life and Works", en N. Jolley (ed.), *Cambridge Companion to Leibniz*, pp. 18-42.
Arnold, W., y P. Vodosek (eds.), *Bibliotheken und Aufklärung*, Wiesbaden, 1988.
Ashcraft, R., *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Governrnent*, Princeton, New Jersey, 1986.
Assmann, Jan, *Moses the Egyptian*, Harvard, 1997.
Assoun, Paul-Laurent, "Spinoza, les libertins français et la politique (1665-1725)", *Cahiers Spinoza*, III, 1980, pp. 171-207.
Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, 1995.
____, *Diccionario Akal de filosofía*, Akal, Madrid, 2004.
Azevedo, J. Lúcio de, *História dos Cristãos Novos Portugueses*, 1921; 2a ed., Lisboa, 1975.
Badaloni, N., *Antonio Conti: Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milán, 1968.
Baeck, L., *Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland*, Berlín, 1895.
Balibar, Étienne, "Jus, Pactum, Lex: sur la constitution du sujet dans le *Traité Théologico-Politique*", *St. Spin.*, I, 1985, pp. 105-142.
____, *Spinoza and Politics*, 1985, Londres y Nueva York, 1998.
____, "Le Politique, la politique: de Rousseau à Marx, de Marx à Spinoza", *St. Spin.*, IX, 1993, pp. 203-215.
Bamberger, Fritz, "The Early Editions of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*, a Bibliohistorical Re-examination", en *Studies in Bibliography and Booklore*, V, 1961, pp. 9-33.
Barbier, M., *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, 4 vols., París, 1822-1827.
Barnouw, P. J., *Philippus van Limborch*, La Haya, 1963.
Barnes, A., *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, París, 1938.
Beales, Derek, "Christians and Philosophes: the Case of the Austrian Enlightenment", en D. Beales y G. Best (eds.), *History, Society and the Churches*, Cambridge, 1985, pp. 169-194.
Beddard, Robert, "Tory Oxford", en Tyacke (ed.), *Seventeenth-century Oxford*, pp. 863-905.
Bedjaï, Marc, "Metaphysique, éthique et politique dans l'oeuvre du docteur Franciscus van den Enden", *St. Spin.*, VI, 1990, pp. 291-301.
____, "Franciscus van den Enden, maître spirituel de Spinoza", en *Revue de l'histoire*

des Religions, CCVII, 1990, pp. 289-311.
____, “Le Docteur Franciscus van den Enden, son cercle et l’alchimie dans les Provinces-Unies du XVIIème siècle”, NRL, 1991, pp. 19-50.
____, “Libertins et politiques”, *Revue de la Bibliothèque Nationale*, XLIV, 1992, pp. 29-33.
____, “Horizons philosophiques: le théâtre de Van den Enden et Spinoza”, en *Revue de la Bibliothèque Nationale*, XLIX, 1993, pp. 35-37.
____, “Les Circonstances de la publication du *Philedonius* (1657)”, en Marc Bedjaï (ed.), Franciscus van den Enden, *Philedonius*, París, 1994, pp. 9-55.
Bell, David, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, Londres, 1984.
Benítez, Miguel, “Du bon usage du *Tractatus Theologico-Politicus*”, en Bloch (ed.), *Spinoza au XVIIIe siècle*, pp. 75-83.
____, “Matériaux pour un inventaire des manuscrits philosophiques clandestins des XVIIe et XVIIIe siècles”, en *Rivista di Storia della Filosofia*, III, 1988, pp. 501-531.
____, “Spinoza ou Descartes? Le point de départ de l’éthique selon Boulainvilliers”, en *St. Spin.*, X, 1994, pp. 93-108.
____, *La Face cachée des Lumières*, París y Oxford, 1996.
____, “Une Histoire interminable: origines et développement du *Traité des Trois Imposteurs*”, en Berti *et al*. (eds.), *Heterodoxy*, pp. 53-74.
Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza’s Ethics*, Indianápolis, 1984.
Bennett, Jonathan, “*Spinoza’s Metaphysics*”, en D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, pp. 61-88.
Berengo, Marino (ed.), *Giornali veneziani del Settecento*, Milán, 1962.
Bergsma, W., *“Balthasar Bekker als predikant, dienaar en doctor”*, en *It Beaken: Tydskrift fan de Fryske Akademy*, LVIII, 1996, pp. 73-91.
Berkel, K. van, “De wetenschappelijke revolutie: een nieuwe kans voor een versleten metafoor?”, en *Tydschrift voor Geschiedenis*, CVIII, 1995, pp. 483-498.
Berkvens, Ch., J. I. Israel y G. H. M. Posthomus Meyjes (eds.), *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, Leiden, 1997.
Berkvens-Stevelinck, Ch., *Prosper Marchand*, *La Vie et l’œuvre (1678-1756)*, Leiden, 1987.
Berkvens-Stevelinck, Ch., H. Bots, P. G. Hoftijzer y O. S. Lankhorst (eds.), *Le Magasin de l’Univers: The Dutch Republic as the Centre of the European Book Trade*, Leiden, 1992.
Berkvens-Stevelinck, Ch., y Jeroom Vercruysse, *Le Métier de journaliste au dix-huitième siècle*, Oxford, 1993.
Berman, David, “Determinism and Freewill: Anthony Collins’ A Philosophical Inquiry”, en *Studies: An Irish Quarterly Review*, 1977, pp. 251-254.

____, “Enlightenment and Counter-Enlightenment in lrish Philosophy”, en *AGPh*, LXIV, 1982, pp. 148-165.
____, *A History of Atheism in Britain from Hobbes to Russell*, Londres, 1988.
____, “Disclaimers as Offence Mechanisms in Charles Blount and John Toland”, en *Atheism*, de Hunter y Wootton, pp. 255-272.
____, “George Berkeley”, en S. Brown (ed.), *British Philosophy*, pp. 123-149.
____ (ed.), *George Berkeley. Alciphron in Focus*, Londres y Nueva York, 1993.
Berti, Silvia, “Radicati in Olanda”, en *RSI*, XCVI,1984, pp. 510-522.
____, “Jan Vroesen, autore del Traité des Trois Imposteurs”, en *RSI*, CIII, 1991, pp. 528-543.
____, “Scepticism and the *Traité des Trois Imposteurs*”, en R. H. Popkin y A. J. Vanderjagt (eds.), *Scepticism and Irreligion*, 1993, pp. 216-229.
____, “The First Edition of the Traité des Trois Imposteurs and its Debt to Spinoza’s Ethics”, en Hunter y Wootton, *Atheism*, pp. 182-220.
____, “Introduzione” a Berti (ed.), *La Vie et l’esprit de Mr. Benoit de Spinosa*, Turín, 1994, pp. XV-LXXVIII.
____, “At the Roots of Unbelief“, en *JHI*, LVI, 1995, pp. 555-575.
____, “L’Esprit de Spinosa: ses origines et sa première édition dans leur contexte spinozien”, en Berti *et al*. (eds.), *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought*, pp. 3-51.
____, “Unmasking the Truth: the Theme of Imposture in Early Modern European Culture, 1660-1730”, en J. E. Force y D. S. Katz (eds.), *Everything Connects*, pp. 19-36.
Berti, Silvia, Françoise Charles-Daubert y Richard H. Popkin (eds.), *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early Eighteenth-Century Europe. Studies on the Traité des Trois Imposteurs*, Dordrecht, 1996.
Betts, C. J., *Early Deism in France*, La Haya, 1984.
Biagioli, Mario, “Scientific Revolution, Social Bricolage, and Etiquette”, en R. Porter y M. Teich (eds.), *Scientific Revolution*, pp. 11-54.
Biasutti, Franco, “Reason and Experience in Spinoza and Leibniz”, en *St. Spin.*, VI, 1990, pp. 45-71.
Blanning, T. C. W., “Frederick the Great and Enlightened Absolutism”, en H. M. Scott (ed.), *Enlightened Absolutism*, Basingstoke, 1990, pp. 265-288.
____, “Frederik the Great and German Culture”, en R. Oresko, G. C. Gibbs y H. M. Scott (eds.), *Royal and Republican Sovereignty in Early Modern Europe*, Cambridge, 1997, pp. 527-550.
Blase, J. E. B., *Johannes Colerus en de groote twisten in de Nederlandsche Luthersche kerk zijner dagen*, Ámsterdam, 1920.

Bléchet, Françoise, “Quelques acquisitions hollandaises de la Bibliothèque du Roi (1668-1735)”, en Berkevens-Stevelinck, *Le Magasin de l’Univers*, pp. 33-47.

Bloch, Olivier (ed.), *Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, París, 1982.

____, *Spinoza au XVIIIe siècle*, París, 1990.

____, “Parité de la vie et de la mort”, en G. Canziani (ed.), *Filosofia e religione*, pp. 175-208.

Bloch, O., y A. McKenna (eds.), *La Lettre clandestine. Bulletin d’information sur la littérature philosophique clandestine de l’âge classique*, 8 vols., en preparación, San Étienne, 1992.

Blom, Hans, *Morality and Causality in Politics*, Utrecht, 1995.

____, “The Moral and Political Philosophy of Spinoza”, en G. H. R. Parkinson (ed.), *The Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism. The Routledge History of Philosophy*, vol. IV, Londres, pp. 313-348.

Bodemann, E., “Herzogin Sophie von Hannover”, en *Historisches Taschenbuch*, VI, Leipzig, 1888, pp. 27-86.

Boer, T. J. de, “Spinoza in England”, en *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, X, 1916, pp. 331-336.

Bohrmann, Georg, *Spinoza Stellung zur Religion*, Giessen, 1914.

Bordoli, Roberto, “Account of a Curious Traveller”, en *St. Spin.*, X, 1994, pp. 175-182.

____, *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza*, Milán, 1997.

Borroni Salvadori, F., “Tra la fine del Granducato et la reggenza: Filippo Stosch a Firenze”, en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 3a serie, VIII, 1978, pp. 565-614.

Bossy, John, “English Catholics after 1688”, en O. P. Grell, J. I. Israel y N. Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleration*, pp. 369-387.

Bots, Hans, “Fontenelle et la Hollande”, *Fontenelle*, ed. de Niderst, pp. 545-556.

____, “Le rôle des périodiques Néerlandais pour la diffusion du livre (1684-1747)”, en Berkvens-Stevelinck, *Magasindu l’Univers*, pp. 47-70.

____, “Le Refuge et les ‘Nouvelles de la République des Lettres’ de Pierre Bayle”, *La Revocation de l’Édit de Nantes et les Provinces Unies*, ed. de H. Bots y Posthumus Meyjes, Ámsterdam, 1986, pp. 85-96.

Bots, Hans (ed.), *Pieter Rabus en de Boekzaal van Europe, 1692-1702*, Ámsterdam, 1974.

____, *Henri Basnage de Beauval en de* Histoire des Ouvrages des Savans, *1687-1709*, 2 vols., Ámsterdam, 1976.

Bots, Hans, *et al*. (eds.), *De* “Bibliothèque Universelle et Historique”, *1686-1693*, Ámsterdam, 1981.

Bots, Hans, y R. van de Schoor, “La tolérance à travers les dictionnaires”, en Ch. Berkvens, J. I. Israel y G. H. M. Posthomus Meyjes (eds.), *Emergence of Tolerance*, pp. 141-153.

Bots, J., *Tussen Descartes en Darwin*, Assen, 1972.

Boucher, W. I., *Spinoza in English: A Bibliography*, Leiden, 1991.

Bourdin, Jean-Claude, *Diderot: Le matérialisme*, París, 1998.

Bouveresse, Renée, *Spinoza et Leibniz*, París, 1992.

____ (ed.), *Spinoza, Science et Religion*. Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 1982; París, 1988.

Bove, Laurent, “Puissance d’agir et vertu; le spinozisme de Vauvenargues”, en Bloch, *Spinoza*, pp. 185-201.

____, “La politique et l’histoire: le spinozisme de Vauvenargues”, en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and overt Spinozism*, pp. 333-351.

____, *La stratégie du Conatus*, París, 1996.

Bowden, D. K., *Leibniz as a Librarian and Eighteenth-Century Libraries in Germany*, publicación ocasional núm. 15 de la School of Library Studies, University College London, 1969.

Bracken, H. M., “Bayle’s Attack on Natural Theology: The Case of Christian Pyrrhonism”, en R. H. Popkin y A. J. Vanderjagt (eds.), *Scepticism and Irreligion*, pp. 254-266.

Brailsford, N. N., *The Levellers and the English Revolution*, Londres, 1961.

Bräuning-Oktavio, H., “Die Bibliothek der grossen Landgräfin Caroline von Hessen”, AGB vi, 1964, pp. 628-875.

Brechka, F. T., *Gerard van Swieten and his World (1700-1772)*, La Haya, 1970.

Briggs, Robin, *Communities of Belief*, 1989, reimpr., Oxford, 1995.

Brockliss, L. W. B., ”The Scientific Revolution in France”, en R. Porter y M. Teich (eds.), *Scientific Revolution*, pp. 55-89.

____, “Curricula”, en H. de Ridder-Symoens (ed.), *History of the University*, pp. 565-620.

Brogi, Stefano, *Il Cerchio dell’ universo. Libertinismo, Spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*, Florencia, 1993.

Brown, Stuart, “Theological Politics and the Reception of Spinoza in the Early English Enlightenment”, en *Stud. Spin.*, IX, 1993, pp. 181-200.

____, “Leibniz: Modern, Scholastic, or Renaissance Phi1osopher?”, en *Rise of Modern Philosophy*, pp. 213-230.

____, “Locke as Secret ‘Spinozist’: the Perspective of William Carroll”, en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, pp. 213-234.

____ (ed.), *British Philosophy and the Age of Enlightenment. Routledge History of*

Philosophy, vol. V, Londres y Nueva York, 1996.
Brykman, Geneviève, *La judéité de Spinoza*, París, 1972.
____, *Berkeley. Philosophie et apologétique*, 2 vols., Lille, 1984.
____, "Berkeley lecteur de Spinoza", en Pierre-François Moreau (ed.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, París, 1996, pp. 87-102.
Bullough, V. L., "Prostitution and Reform in Eighteenth-Century England", en *Unauthorized Sexual Behaviour during the Enlightenment*, número especial de *Eighteenth-Century Life* IX, 1985, pp. 61-74.
Bunge, Wiep (Louis) van, "Johannes Bredenburg and the Korte Verhandeling", en *St. Spin*., IV, 1988, pp. 321-328.
____, "On the early Dutch Reception of the Tractatus Theologico-Politicus", en *St. Spin*., V, 1989, pp. 225-251.
____, *Johannes Bredenburg (1643-1691), Een Rotterdamse Collegiant in de ban van Spinoza*, Rótterdam, 1990.
____, "Balthasar Bekker's Cartesian Hermeneutics and the Challenge of Spinozism", *BJHP* I, 1993, pp. 55-79.
____, "Spinozas atheisme", en E. Kuypers (ed.), *Sporen van Spinoza*, Lovaina y Apeldoorn, 1993.
____, "Einleitung" [Introducción] a Balthasar Bekker (ed.), *Die bezauberte Welt*, 1693; Stuttgart, 1996, pp. 7-61.
____, "Eric Walten (1663-1697): An Early Enlightenment Radical in the Dutch Republic", en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, pp. 41-54.
____, "Les origines et la signification de la traduction française de la prétendue démonstration mathématique par Jean Bredenbourg", en A. McKenna y H. Mothu (eds.), *Philosophie clandestine*, pp. 49-64.
____, "Quelle extravagance: Balthasar Bekker (1634-1698) in Germany and France", en *De Achttiende Eeuw*, XXX, 1998, pp. 113-124.
Bunge, Wiep van, y Wim Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, Leiden, 1996.
Burbage, F., y N. Couchan, "À propos du rapport Diderot-Spinoza", en O. Bloch, *Spinoza*, pp. 169-182.
Burr Litchfield, R., *The Emergence of Bureaucracy: The Florentine Patricians, 1530-1790*, Princeton, New Jersey, 1986.
Buschmann, C., "Wolffs 'Wiederlegung' der Ethik Spinozas", en H. Delf *et al.* (eds.), *Spinoza*, pp. 126-141.
Buzon, Fréderic de, "Religion naturelle et religion civile chez Rousseau", *Les Études Philosophiques*, LXVIII, 1993, pp. 331-343.

Calinger, R. S., "The Newtonian-Wolffian Confrontation in the St Petersburg Academy of Science (c. 1725-46)", en *Cahiers d'histoire mondiale*, XI, 1968/9, pp. 417-433.
____, "The Newtotian-Wolffian Controversy (1740-59)", en *JHI*, XXX, 1969, pp. 319-330.
Cantelli, G., *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Florencia, 1969.
Canziani, Guido (ed.), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, Milán, 1994.
____, "Critica della religione e fonti moderne nel Cymbalum Mundi o Symbolum Sapientiae", en G. Canziani (ed.), *Filosofia*, pp. 35-81.
Carayol, E., *Thémiseul de Saint Hyacinthe*, París y Oxford, 1984.
Carboncini, Sonia, "L'Encyclopédie et Christian Wolff", en *Les Études Philosophiques*, LXII, 1987, pp. 489-504.
Caro Baroja, Julio, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., 2a ed., Madrid, 1978.
Carpanetto, D., y G. Ricuperati, *Italy in the Age of Reason, 1685-1789*, Londres, 1987.
Carranza, N., *Monsignor Gaspare Cerati provveditore dell' Università di Pisa nel Settecento delle Riforme*, Pisa, 1974.
Carvajal, Julián, "Resonancias de Gracián en Spinoza", en A. Domínguez (ed.), *Spinoza y España*, pp. 201-214.
Casini, Paolo, *L'Universo-machina: Origini della filosofia newtoniana*, Bari, 1969.
____, *Introduzione all' illuminismo da Newton a Rousseau*, 1973; nueva ed., 2 vols., Bari, 1980.
Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, 1951, reimpr. Princeton, New Jersey, 1979.
____, *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.
Chaix-Ruy, J., *J. B.Vico et l'illuminisme athée*, París, 1968.
Champion, Justin, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, Cambridge, 1992.
____, "John Toland: the Politics of Pantheism", en *Revue de Synthèse*, IV, 1995, pp. 259-280.
____, "Introduction" a John Toland, *Nazarenus*, Justin Champion, ed., París y Oxford, 1997.
____, "Père Richard Simon and English Biblical Criticism, 1680-1700", en J. E. Force y D. S. Katz (eds.), *Everything Connects*, pp. 37-46.
Champion, Justin, "Making Authority: Belief, Conviction and Reason in the Public Sphere in Late Seventeenth-Century England", en *Libertinage et Philosophie, III*, San-Étienne, 1995, pp. 143-190.

Charles-Daubert, Françoise, "L'Image de Spinoza dans la littérature clandestine et *l'Esprit de Spinosa*", en *Spinoza au* XVIII *siècle*, pp. 51-74.

____, "*L'Esprit de Spinosa* et les Traités des Trois Imposteurs", en S. Berti, F. Charles-Daubert y R. H. Popkin (eds.), *Heterodoxy*, pp. 131-189.

____, *Le "Traité des Trois Imposteurs" et "L'Esprit de Spinosa": Philosophie clandestine entre 1678 et 1798*, Oxford, 1999.

Chartier, Roger, "Espace social et imaginaire social: les intellectuels frustrés au XVIIe siècle", en *Annales*, XXXVII, 1982, pp. 389-399.

____, *The Cultural Origins of the French Revolution*, trad. L. G. Cochrane, Durham, Carolina del Norte, 1991; 4a reimpr. 1995.

Clark, Ronald W., *Einstein: The Life and Times*, 1971; reimpr. Nueva York, 1994.

Clark, Stuart, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, 1997.

Cobban, Alfred, "The Fundamental Ideas of Robespierre", en A. Cobban, *Aspects of the French Revolution*, Londres, 1971, pp. 137-158.

Cochrane, Eric, *Florence in the Forgotten Centuries*, *1527-1800*, Chicago, 1973.

Cohen, Gustave, *Le Séjour de Saint-Evremond en Hollande et l'entrée de Spinoza dans le champ de la pensée française*, París, 1926.

Colie, R. L., *Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge, 1957.

____, "Spinoza and the Early English Deists", en *JHI*, XX, 1959, pp. 23-46.

____, "Spinoza in England, 1665-1730", en *Proceedings of the American Philosophical Society*, CVII , 1963, pp. 183-219.

Comparato, V. I., *Giuseppe Valletta. Un intellectuale Napolitano delle fine del Seicento*, Nápoles, 1960.

Comte-Sponville, André, "La Mettrie et le système d'Épicure", en *Dix-Huitième Siècle*, XXIV, pp. 105-115.

____, "La Mettrie: un Spinoza moderne?", en O. Bloch, *Spinoza*, pp. 133-150.

Conti, V., *Paolo Mattia Doria*, Florencia, 1978.

Cook, H. J., "The New Philosophy in the Low Countries", en R. Porter y M. Teich (eds.), *Scientific Revolution*, pp. 115-149.

____, "Bernard Mandeville and the Therapy of the 'Clever Politician'", en *JHI*, 1999, pp. 101-124.

Corsini, S., "Quand Amsterdam rime avec Lausanne", en C. Berkvens-Stevelinck *et al.* (eds.), *Magasin de l'Univers*, pp. 95-119.

Cotoni, Marie-Hélène, *L'Exégese du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, Oxford, 1984.

Cottingham, John, *A Descartes Dictionary*, Oxford, 1993.

Coulet, Henri, “Réflexions sur les *Meditationes* de Lau”, en O. Bloch, *Le Matérialisme*, pp. 31-44.
Cragg, J. R., *The Church and the Age of Reason, 1648-1789*, 1960; Harmondsworth, 1970.
Cramer, J. A., *Abraham Heidanus en zijn Cartesianisme*, Utrecht, 1889.
Craven, K., *Jonathan Swift and the Millennium of Madness*, Leiden, 1992.
Cristofolini, Paolo (ed.), *The Spinozistic Heresy: The Debate on the* Tractatus Theologico-Politicus, *1670-1677*, Ámsterdam, 1995.
____, *Cartesiani e Sociniani. Studio su Henry More*, Urbino, 1974.
Croce, Benedetto, *La filosofia di Giambattista Vico*, 1911, Bari, 1965.
Curley, E., “Spinoza on Miracles”, en E. Giancotti (ed.), *Spinoza*, pp. 421-438.
____, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, New Jersey, 1988.
____, “Notes on a Neglected Masterpiece”, en *Central Themes in Early Modern Philosophy: Essays Presented to Jonathan Bennett*, Indianápolis, 1990, pp. 109-159.
____, “Kissinger, Spinoza and Genghis Khan”, en D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, pp. 315-342.
Curley, E., y Pierre-François Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions*, Leiden, 1990.
Dagen, Jean, “Fontanelle et Spinoza”, en Niderst (ed.), *Fontenelle*, pp. 379-395.
Dann, Otto, “Vom *Journal des Scavants* zur wissentschaftlichen Zeitschrift”, en B. Fabian y P. Raabe (eds.), *Gelehrte Bücher*, pp. 63-80.
Darnton, Robert, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge, Mass., 1982.
____, *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, trad. Laura Vidal, Turner/Fondo de Cultura Económica, Madrid y México (Colección Noema, 31), 2003.
____, *Forbidden Best-Sellers of Pre-revolutionary France*, Londres, 1996.
____, *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*, trad. Antonio Saborit, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
Davidson, Nicholas, “Unbelief and Atheism in Italy, 1500-1700”, en M. Hunter y D. Wootton (eds.), *Atheism*, pp. 55-85.
____, “Toleration in Enlightenment Italy”, en O. P. Grell y R. Porter (eds.), *Toleration*, pp. 230-249.
Davis, E. B., y Michael Hunter (eds.), “Introduction” [Introducción] a Robert Boyle, *A Free Enquiry*, pp. IX-XXV.
Dekker, Rudolf, “Private Vices, Public Virtues Revisited: The Dutch Background of

Bernard Mandeville”, en *History of European Ideas*, XIV, 1992, pp. 481-498.
Deleuze, Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco, 1988.
____, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trad. M. Joughin, Nueva York, 1990.
Delf, Hanna, *et al.* (eds.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlín, 1994.
Della Rocca, M., *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Nueva York, 1996.
Delon, Michel, ”Tyssot de Patot et le recours à la fiction”, en *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, LXXX, 1980, pp. 707-719.
Deugd, C. de (ed.), *Spinoza’s Political and Theological Thought*, Ámsterdam, 1984.
Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofia española*, 5 vols., el resto en preparación, Madrid, 1980.
Dijksterhuis, E. J., *The Mechanization of the World Picture*, 1959; Princeton, New Jersey, 1986.
Dijn, Herman de, “Wisdom and Theoretical Knowledge in Spinoza”, E. Curley y P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and Directions*, pp. 147-156.
____, “Einstein and Spinoza”, en *MvSp*, LXIV, 1991.
____, “Knowledge, Anthropocentrism and Salvation”, en *St. Spin.*, IX, 1993, pp. 247-262.
____, “Spinoza and Revealed Religion”, en *St. Spin.*, LL, 1995, pp. 39-52.
____,”Introduction” a *Spinoza. The Way to Wisdom*, West Lafayette, Ind., 1996.
Dintler, Åke, *Lars Roberg, akademiska sjukhusets grundare*, Upsala, 1959.
Domínguez, Atilano, “España en Spinoza y Spinoza en España”, en A. Domínguez (ed.), *Spinoza y España*, Murcia, 1994, pp. 9-25.
Donagan, Alan, “Spinoza’s Theology”, en D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, pp. 343-382.
Dooley, B., *Science, Politics and Society in Eighteenth-Century Italy: The Giornale de’ Letterati d’Italia and its World*, Nueva York y Londres, 1991.
Downie, John, *Peter Cornelius Plockhoy: Pioneer of the First Co-operative Commonwealth*, 1659; Manchester, 1934.
Doyle, William, *The Oxford History of the French Revolution*, Oxford, 1989.
Dülmen, R. van, *The Society of the Enlightenment*, Cambridge, 1992.
Dunin-Borkowsky, S. von, S. J., *Spinoza*, 4 vols., Münster, 1933-1936.
Dunn, John, “The Claim to Freedom of Conscience”, en O. P. Grell, J. I. Israel y N. Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleration*, pp. 97-128.
Dupront, A., *Pierre-Daniel Huet et l’exégese comparatiste au xviie siècle*, París, 1930.
Ebert, Friedrich Adolf, *Geschichte und Beschreibung der königlichen öffentlichen*

Bibliothek zu Dresden, Leipzig, 1822.
École, Jean, "La Critique Wolffienne du Spinozisme", en *Archives de Philosophie*, XLVI, 1983, pp. 553-567.
Eeghen, I. A. van, *De Amsterdamse boekhandel 1680-1725*, 5 vols., Ámsterdam, 1963-1978.
Elias, Wilem, "Het Spinozistisch Erotisme van Adriaan Beverland", en *TvSV*, II, 1974, pp. 283-320.
Ellehøj, S., y L. Grane (eds.), *Københavns Universitet, 1479-1979*, 14 vols., Copenhague, 1991.
Ellis, H. A., *Boulainvilliers and the French Monarchy*, Ithaca, Nueva York, 1988.
Enderle, W., "Die Jesuitenbibliothek im. 17. Jahrhundert", en *AGB*, XLI, 1994, pp. 147-213.
Evenhuis, R. B., *Ook dat was Amsterdam. De Kerk der hervorming in de Gouden Eeuw*, 3 vols., Ámsterdam, 1965-1971.
Evers, Meindert, "Die 'Orakel' von Antonius van Dale (1638-1708): eine Streit-schrift", en *LIAS*, VIII, 1981, pp. 225-267.
Fabian, Bernhard, "Göttingen als Forschungsbibliothek irn achtzehnten Jahrhundert", en P. Raabe (ed.), *Offentliche und Private Bibliotheken*, pp. 209-239.
____, "The Reception of Bernard Mandeville in Eighteenth-Century Germany", en T. Besterman (ed.), *Transactions of the Fourth International Congress of the Enlightenment*, Oxford, 1976, pp. 693-722.
____, y Paul Raabe (eds.), *Gelehrte Bücher vom Humanismus bis zur Gegenwart*, Wiesbaden, 1983.
Fairbairn, Andrew, "L'Idée d'un philosophe, le texte et son auteur", en A. Mc-Kenna y A. Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*.
Faucett, D., "Introduction" [Introducción] a Henrik Smeeks, *The Mighty Kingdom of Krinke Kesmes*, 1708; Ámsterdam, 1995.
Feingold, Mordechai, "Partnership in Glory: Newton and Locke Through the Enlightenment and Beyond", en P. B. Scheurer y G. Debrock (eds.), *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*, Dordrecht, 1988, pp. 291-308.
____, "Huygens and the Royal Society", en *De Zeventiende Eeuw*, XII, 1996, pp. 22-36.
____, "Reversal of Fortunes: The Displacement of Cultural Hegemony from the Netherlands to England", en D. Hoak y M. Feingold (eds.), *The World of William and Mary*, Stanford, 1996, pp. 291-361.
Ferrone, Vincenzo, *The Intellectual Roots of the Italian Enlightenment*, Atlantic Highlands, New Jersey, 1995.
Fischer, Caroline, "Les Aspects phi1osophiques de la littérature érotique", en A.

McKenna y A. Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, pp. 405-412.
Fischer, K. P., "John Locke in the German Enlightenment", en *JHI*, XXXVI, 1975, pp. 431-446.
Fitzpatrick, M., "Toleration and the Enlightenment Movement", en O. P. Grell y R. Porter (eds.), *Toleration*, pp. 23-68.
Fix, Andrew, "Angels, Devils and Evil Spirits in Seventeenth-Century Thought: Balthasar Bekker and the Collegiants", en *JHI*, I, 1989, pp. 527-547.
____, "Willem Deurhoff (1650-1717): Merchant and Philosopher", en *GWN*, I, 1990, pp. 53-64.
____, *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton, New Jersey, 1991.
____, "Balthasar Bekker and the Crisis of Cartesianism", en *History of European Ideas*, XVII, 1993, pp. 575-588.
Fix, Andrew, "Hoe Cartesiaans Was Balthasar Bekker?", en W. van Bunge (ed.), *Balthasar Bekker*, pp. 118-137.
____, "Bekker and Spinoza", en W. van Bunge y W. N. A. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, pp. 23-40.
____, *Fallen Angels, Balthasar Bekkel, Spirit Belief; and Confessionalism in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Dordrecht, 1999.
Fontenay, Élisabeth de, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, París, 1981.
Force, J. E., "The Newtonians and Deism", en J. Force y R. H. Popkin (eds.), *Essays*, pp. 43-73.
____, "The Break-down of the Newtonian Synthesis of Science and Religion: Hume, Newton and the Royal Society", en J. Force y R. H. Popkin (eds.), *Essays*, pp. 143-163.
____, "Children of the Resurrection" y "Children of the Dust: Confronting Morality and Immortality with Newton and Hume", en J. E. Force y D. S. Katz (eds.), *Everything Connects*, pp. 115-142.
Force, J. E., y D. S. Katz (eds.), *Everything Connects: In Conference with Richard H. Popkin*, Leiden, 1999.
Force, J. E., y Richard Popkin, *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology*, Dordrecht, 1990.
Fouke, Daniel, *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More*, Leiden, 1997.
Francès, M., "Un gazetier français en Hollande: Gabriel de Saint Glain, traducteur de Spinoza", en *Revue Sciences Humaines*, LXXIX, 1955, pp. 407-420.
Frängsmyr, Tore, *Wolffianismens genombrott i Uppsala*, Upsala, 1972.
Freitas, Jordão do, *O marquêz de Pombal e o Santo Oficio da Inquisição*, Lisboa, 1916.

Freudenthal, Jacob, *Spinoza, Leben und Lehre*, 2 vols., Heidelberg, 1927.
Friedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza*, 1946; 2a ed., París, 1962.
Frijhoff, Willem, "Patterns", en H. de Rydder-Symons (ed.), *Universities*, pp. 43-110.
____, "Graduation and Careers", en H. de Rydder-Symons (ed.), *Universities*, pp. 355-415.
Frühsorge, G., "Zur Rolle der Universitätsbibliotheken im Zeitalter der Aufklärung", en W. Arnold y P. Vodosek (eds.), *Bibliotheken*, pp. 61-81.
Funke, Hans-Günter, *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung: Fontenelles "Histoire des Ajaoiens"*, 2 vols., Heidelberg, 1982.
Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, New Jersey, 1986.
Gabbey, Alan, "Spinoza's Natural Science and Methodology", en D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, pp. 142-191.
Gaiffe, Felix, *L'Envers du Grand Siècle*, París, 1924.
Garber, Daniel, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, 1992.
____, "Leibniz: Physics and Philosophy", en N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, pp. 270-352.
Gardair, Jean-Michel, *Le Giornale de Letterati de Rome (1668-1681)*, Florencia, 1984.
Garrett, Don, "Truth, Method, and Correspondence in Spinoza and Leibniz", en *St. Spin.*, VI, 1990, pp. 130-143.
____, "A Free Man Always Acts Honestly not Deceptively", en E. M. Curley y P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza*, pp. 221-238.
____, "Spinoza's Ethical Theory", en D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, pp. 267-314.
____ (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, 1996.
Gaskin, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, 1978; 2a ed., Basingstoke, 1988.
____, "Hume on Religion", en D. F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, 1993, pp. 313-344.
Gawlick, Günter, "Der Deismus als Grundzug der Religionsphilosophie der Aufklärung", en *Herman Samuel Reimarus (1694-1768)*, Gotinga, 1973, pp. 15-43.
Gay, Peter, *The Enlightenment. An Interpretation*, 2 vols.; nueva ed., Nueva York, 1977.
Gebhardt, Carl, "Einleitung" y "Anmerkungen" [prefacio y nota] a Spinoza, *Briefwechsel*, Carl Gebhardt (ed.), Leipzig, 1914.
____, *Die Schriften des Uriel da Costa*, Ámsterdam y Heidelberg, 1922.
____, "Juan de Prado", en *Chronicum Spinozanum*, III, 1923, pp. 269-291.
____, "Pieter Ballings Het Licht op den Kandelaar", en *Chronicon Spinozanum*, IV, 1926, pp. 187-193.

____, *Supplementa* [Suplementos] a Spinoza, *Opera*, publicado como el vol. 5, 1938; reimpr. Heidelberg, 1987.
Geffken, Johannes, *Johann Winckler und die hamburgische Kirche seiner Zeit*, Hamburgo, 1861.
Geiger, Max, *Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie*, Biel, 1952.
Geismann, Georg, "Spinoza-beyond Hobbes and Rousseau", en *JHI*, LII, 1991, pp. 35-53.
Gelder, H. A. Enno van, *Getemperde Vrijheid*, Groninga, 1972.
Gelderblom, Arie-Jan, "The Publisher of Hobbes' Dutch Leviathan", en S. Roach (ed.), *Across the Narrow Seas*, Londres, 1991, pp. 162-166.
Generali, Dario, "Il 'Giornale de' Letterati d'Italia' e la cultura veneta del primo Settecento", en *Revista di Storia della Filosofia*, XXXIX, 1984, pp. 243-281.
Georgelin, Jean, *Venise au siècle des lumières*, París, 1978.
Geyer-Kordesch, Johanna, "Comparative Difficulties: Scottish Medical Education in the European Context (c. 1690-1830)", en V. Nutton y Roy Porter (eds.), *The History of Medical Education in Britain*, Ámsterdam, 1995, pp. 94-115.
Giancotti Boscherini, E., "Réalisme et utopie", en C. de Deugd (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, pp. 37-43.
____, "La teoria del' assolutismo in Hobbes e Spinoza", en *St. Spin.*, I, 1985, pp. 231-258.
Giancotti Boscherini, E., "Notes sur la diffusion de la philosophie de Spinoza en Italie", en P. Cristofolini (ed.), *L'Hérésie Spinoziste*, pp. 229-252.
____ (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascità*, Nápoles, 1985.
Glaziou, Yves, *Hobbes en France au XVIIIe siècle*, París, 1993.
Goldenbaum, U., "Die erste deutsche Übersetzung der Spinozaschen 'Ethik'", en H. Delf *et al.* (eds.), *Spinoza*, pp. 107-125.
Goldfriedrich, Johann, *Geschichte des deutschen Buchhandels von Westfälischen Frieden bis zum Beginn der klassischen Literaturperiode (1648-1740)*, Leipzig, 1908.
Goldgar, Anne, *Impolite Learning*, New Haven y Londres, 1995.
Goldie, Mark, "The Theory of Religious Intolerance in Restoration England", en O. P. Grell, J. I. Israel y N. Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleration*, pp. 331-368.
Goodman, David, "The Scientific Revolution in Spain and Portugal", en R. Porter y M. Teich (eds.), *Scientific Revolution*, pp. 158-177.
Goodman, Dena, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, Nueva York, 1994.
Goudriaan, A., *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes*, Leiden,

1999.
Graesse, J. G. Th., *Trésor des livres rares et précieux ou Nouveaux Dictionnaire bibliographique*, 8 vols., Dresden, 1858-1869.
Graf, Arturo, *L'Anglomania e l'influsso inglese in Italia nel secolo XVIII*, Turín, 1911.
Gregory, Tullio, "Pierre Charron's 'Scandalous Book'", en M. Hunter y D. Wootton (eds.), *Atheism*, 1995, pp. 87-109.
____, "'Libertinisme érudit ' in Seventeenth-Century France and Italy: The Critique of Ethics and Religion", en *BJHP*, VI, 1998, pp. 323-349.
Grell, Chantal, "Nicolas Fréret. La Critique et l'histoire ancienne", en Chantal Grell y Catherine Volpilhac-Auger (eds.), *Nicolas Freret, légende et vérité*, París y Oxford, 1994, pp. 51-71.
Grell, O. P., y Roy Porter (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge, 2000.
Gronda, D., "Antonio Conti", en *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXVIII, 1983, pp. 352-359.
Groot, D. J., "De procedure tegen Frederik van Leenhof", en *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* XXXVII, 1936, pp. 274-294, 325-350, 365-387, 487-502, 545-563.
Grossmann, W., *Johann Christian Edelmann. From Orthodoxy to Enlightenment*, La Haya y París, 1976.
Gründer, K., y W. Schmidt-Biggemann (eds.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religösen Wirkung (*Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung, XII), 1984.
Guerlac, Henry, *Newton on the Continent*, Ithaca, Nueva York, 1981.
Guggisberg, Kurt, *Bernische Kirchengeschichte*, Berna, 1958.
Gullan-Whur, M., *Within Reason: A Life of Spinoza*, Londres, 1998.
Gunny, Ahmad, "L'Image du prophète de l'Islam dans quelques textes clandestins", en A. McKenna y A. Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, pp. 257-265.
Guy, Alain, *Historia de la filosofía española*, 1983; ed. española, Anthropos, Barcelona, 1985.
Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Mass., 1996.
____, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. Antoni Domenech y Rafael Grasa, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.
Hall, A. R., *Philosophers at War: The Quarrel between Newton and Leibniz*, Cambridge, 1980.
Hamilton, Alastair, *The Apocryphal Apocalypse*, Oxford, 1999.
Hampshire, Stuart, *Spinoza*, nueva ed., Harmondsworth, 1976.

Hampson, Nomarn, *The Enlightenment*, Harmondsworth, 1968.
Harris, E. E., *Spinoza's Philosophy: An Outline*, Atlantic Highlands, New Jersey, 1992.
Harris, Ian, *The Mind of John Locke*, Cambridge, 1994.
Harrison, Peter, *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge, 1990.
____, "Newtonian Science, Miracles, and the Laws of Nature", en *JHI*, LVI, 1995, pp. 531-553.
Häseler, Jens, *Ein Wanderer zwischen den Welten: Charles Étienne Jordan (1700-45)*, Sigmarungen, 1993.
____, "'Liberté de pensée'. Eléments d'histoire et rayonnement d'un concept", en A. McKenna y A. Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, pp. 495-507.
____, "Réfugiés français à Berlin lecteurs de manuscrits clandestins", en Canziani (ed.), *La Philosophie clandestine*, pp. 373-385.
Hautz, Johann Friedrich, *Geschichte der Universität Heidelberg*, 2 vols., Mannheim, reimpr. 1862-1864, Hildesheim, 1980.
Hazard, Paul, *The European Mind 1680-1715*, trad. J. May, 1935, Harmondsworth, 1964.
____, *European Thought in the Eighteenth Century*, trad. J. May, 1946; reimpr. Harmondsworth, 1965.
____, *La crisis de la conciencia europea: 1680-1715*, trad. Julián Marías, Pegaso, Madrid, 1941.
____, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. Julián Marías, Alianza, Madrid, 1985.
Heilingsetzer, Georg, "Wissenschaftspflege und Aufklärung in Klöstern der Augustiner Chorherren und Benediktiner im bayerisch-österreichischen Raum", en W. Arnold y P. Vodosek (eds.), *Bibliotheken*, pp. 83-101.
Henningsen, Gustav, "Das Ende der Hexenprozesse und die Fortsetzung der populären Hexenverfolgung", en S. Lorenz y D. R. Bauer (eds.), *Das Ende der Hexenverfolgung*, Stuttgart, 1995, pp. 183-202.
Hessel, Alfred, *Leibniz und die Anfänge der Göttinger Bibliothek*, Gotinga, 1924.
Heyd, Michael, *Between Orthodoxy and Enlightenment: Jean-Robert Chouet and the Introduction of Cartesian Science in the Academy of Geneva*, La Haya, 1982.
Heyd, Michael, *"Be Sober and Reasonable": The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth*, Leiden, 1995.
____, "The Limits of Toleration in the Early 18th Century", en Ch. Berkvens, J. I. Israel y G. H. M. Posthomus Meyjes (eds.), *The Emergence of Tolerance*, pp. 155-176.
Hilgers, Joseph, *Der Index der verbotenen Bücher*, Friburgo, 1904.

Hill, Christopher, *The World Turned Upside Down*, 1972; Harmondsworth, 1975.
____, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Londres, 1994.
Hoiningen-Huene, Ch. F., *Beiträge zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Schweiz und Holland im XVII Jahrnundert*, Berlín, 1899.
Hoven, J. van den, "Inleiding" [Introducción] a J. van den Hoven (ed.), Petrus van Balen, *De Verbetering der gedachten*, Baarn, 1988, pp. 11-47.
Hubbeling, H. G., *Spinoza*, Baarn, 1966.
Hubbeling, Hubbertus Gezinus A., *Spinoza*, trad. Raúl Gabas, Herder, Barcelona, 1981.
____, "Zur frühen Spinozarezeption in den Niederlanden", en K. Gründer y W. Schmidt-Biggemann (eds.), *Spinoza*, Heidelberg, 1984, pp. 149-180.
____, "Aperçu général de la réception de la philosophie de Spinoza en Hollande au XVIIe siècle", en *Cahiers Spinoza*, 1985, pp. 167-185.
____, "Leven en werk van Spinoza", en F. Akkermann, H. G. Hubbeling y A. G. Westerbrink (eds.), Spinoza, *Briefwisseling*, Ámsterdam, 1992, pp. 29-48.
____, "Philopater. A Dutch Materialistic lnterpretation of Spinoza in the Seventeenth Century", en E. Giancotti (ed.), *Spinoza*, pp. 489-514.
Hubert, Ch., *Les premières réfutations de Spinoza: Aubert de Versé, Wittich, Lamy*, París, 1994.
Hulshoff Pol, E., "The Library", en Th. H. Lansingh Scheurleer y G. H. M. Posthumus Meyjes (eds.), *Leiden University in the Seventeenth Century*, Leiden, 1975, pp. 395-459.
Hundert, E. J., *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge, 1994.
Hutchison, Ross, *Locke in France, 1688-1734*, Oxford, 1991.
Hutton, Sarah, "Henry Oldenburg and Spinoza", en P. Cristofolini (ed.), *The Spinozistic Heresy*, pp. 106-119.
____, "Edgard Stillingfleet and Spinoza", en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, pp. 261-274.
____, "Introduction" [Introducción] a Ralph Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, Cambridge, 1996, pp. IX-XXX.
____, "Lord Herbert of Cherbury and the Cambridge Platonists", en S. Brown (ed.), *British Philosophy*, pp. 20-42.
"Iets over het leven en de schriften van Antonius van Dale", anónimo, en *Vruchten ingezameld door de Aloude Rederijkkamer De Wijngaardranken*, Haarlem, 1833, pp. 1-15.
Iofrida, M., "Matérialisme et hétérogénéité dans la philosophie de Toland", en *Dix-Huitième Siècle*, XXIV, 1992, pp. 39-52.
____, "Linguaggio e verità in Lodewijk Meyer (1629-81)", en P. Cristofolini (ed.),

L'Herésie Spinoziste, 1995, pp. 25-35.
Israel, Jonathan I., "Toleration in Seventeenth-Century Dutch and English Thought", en S. Groenveld y M. Wintle (eds.), *Britain and the Netherlands*, XI, 1994, pp. 13-30.
____, "Spinoza, King Solomon and Frederik van Leenhof's Spinozistic republicanism", en *St. Spin*., XI, 1995, pp. 303-317.
____, *Dutch Primacy in World Trade, 1584-1740*, Oxford, 1989.
____, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall*, *1477-1806*, Oxford, 1995.
____, "The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670-1678)", en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, 1996, pp. 3-14.
____, "The Bekker Controversies as a Turning-Point", en *Dutch Crossing*, XX, 1996, pp. 5-21.
____, "The Intellectual Debate about Toleration in the Dutch Republic", en Ch. Berkvens, J. I. Israel y G. H. M. Posthomus Meyjes (eds.), *The Emergence of Tolerance*, 1997, pp. 3-36.
____, "Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration", en O. P. Grell y R. Porter (eds.), *Toleration*, 2000, pp. 102-113.
____ (ed.), *The Anglo-Dutch Moment: Essays on the Glorious Revolution and its World Impact*, Cambridge, 1991.
____, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, 3a ed., Londres, 1998.
____, "Locke, Spinoza and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment (c. 1670-1750)", en *Mededelingen van de Afdeling Letterkunde*, Royal Netherlands Academy of Sciences, nueva serie núm. 62, 1999, pp. 5-19.
____, "The Publishing of Forbidden Philosophical Works in the Dutch Republic and their European Distribution", en Lotte Hellinga *et al.* (eds.), *The Bookshop of the World*, Leiden, 2001, pp. 233-243.
____, "Philosophy, Commerce and the Synagogue: Spinoza's Expulsion from the Amsterdam Portuguese Jewish Community in 1656", en J. I. Israel y R. Salverda (eds.), *Dutch Jewry: its History and Secular Culture*, Leiden, 2002.
Jacob, Alexander, *Henry More's Refutation of Spinoza*, Hildesheim, 1991.
Jacob, Margaret, *The Newtonians and the English Revolution*, Ithaca, Nueva York, 1976.
____, *The Radical Enlightenment*, Londres, 1981.
____, "The Crisis of the European Mind: Hazard Revisited", en P. Mack y M. C. Jacob (eds.), *Politics and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge, 1987, pp. 251-271.
____, *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Nueva York y Oxford, 1991.
____, "Radicalism in the Dutch Enlightenment", en Margaret Jacob y W. W. Mijnhardt

(eds.), *The Dutch in the Eighteenth Century*, Ithaca, Nueva York, 1992, pp. 224-240.
Japikse, N., “Spinoza and De Witt”, en *Bijdragen voorvaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde*, serie VI, 1928, pp. 1-16.
Jaumann, Herbert, *Critica: Untersuchungen zur Geschichte der Litereraturkritik zwischen Quintilian und Thomasius*, Leiden, 1995.
Jaynes, Julian, y Woodward, William, “In the Shadow of the Enlightenment: Reimarus against the Epicureans”, en *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, X, 1974, pp. 3-15 y 144-159.
Jensen, Lotte, “Johannes Monnikhoff: Bewonderaar en bestrijder van Spinoza”, en *GWN*, V, 1994, pp. 27-34.
Jensma, G. Th., *et al.* (eds.), *Universiteit te Franeker, 1585-1811*, Leeuwarden, 1985.
Jimack, Peter, “The French Enlightenment: Science, Materialism and Determinism”, en S. Brown (ed.), *British Philosophy*, pp. 228-250.
____, “The French Enlightenment: Deism, Morality and Politics”, en S. Brown (ed.), *British Philosophy*, pp. 251-273.
Johnston, E., *Le Marquis d’Argens: Sa vie et ses œuvres*, París, 1928.
Jolley, Nicholas, *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*, Oxford, 1984.
____ (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, 1995.
Jones, Howard, *The Epicurean Tradition*, 1989; reimpr. Londres, 1992.
Jongeneelen, G. H., “An Unknown Pamphlet of Adriaen Koerbagh”, en *St. Spin.*, III, 1987, pp. 405-415.
____, “La philosophie politique d’Adrien Koerbagh”, en *Cahiers Spinoza*, VI, 1991, pp. 247-267.
____, “Adriaen Koerbagh: een voorlooper van de Verlichting?”, en *GWN*, VIII, 1997, pp. 27-34.
____, “Disguised Spinozism in Adriaen Verwer’s Momaensicht”, en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, pp. 15-21.
Kamen, Henry, *Spain in the Late Seventeenth Century, 1665-1700*, Londres, 1980.
Kannegieter, J., *Geschiedenis van de vroegere Quakergemeenschap te Amsterdam*, Ámsterdam, 1971.
Kaplan, Yosef, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, 1989.
____, “The Intellectual Ferment in the Spanish-Portuguese Community of Seventeenth-Century Amsterdam”, en H. Beinart (ed.), *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy*, vol. II, Jerusalem, 1992, pp. 288-314.
____, *Judíos nuevos en Ámsterdam*, Barcelona, 1996.

Kasher, A., y Sh. Biderman, "Why was Baruch de Spinoza excommunicated?", en D. S. Katz y J. I. Israel (eds.), *Sceptics, Millenarians and Jews*, Leiden, 1990, pp. 98-141.
Katz, David, "Isaac Vossius and the English Bible Critics, 1670-1689", en R. H. Popkin y A. J. Vanderjagt (eds.), *Scepticism and Irreligion*, pp. 142-184.
Keesing, Elisabeth, "Les frères Huygens et Spinoza", en *Cahiers Spinoza*, V, 1985, pp. 109-128.
Kennedy, M. L., *The Jacobin Clubs in the French Revolution. The Middle Years*, Princeton, New Jersey, 1988.
Keohane, N. O., *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, New Jersey, 1980.
Keuls, E. C., *The Reign of the Phallus*, Berkeley y Los Ángeles, 1985.
Kingma, J., y A. K. Offenberg, "Bibliography of Spinoza's Works up to 1800", en *Studia Rosenthaliana*, II, 1977, pp. 1-32.
Kirkinen, Heikki, *Les origines de la conception moderne de l'homme machine*, Helsinki, 1960.
Klein, L. G., *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, Cambridge, 1994.
Klever, J., *Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle and Toleration*, Oxford, 1988.
Klever, Wim, "Burchard de Volder (1643-1709): A Crypto-Spinozist on a Leiden Cathedra", en *LIAS*, XV, 1988, pp. 191-241.
____, "Moles in Motu: Principles of Spinoza's Physics", en *St. Spin.*, IV, 1988, pp. 165-194.
____, "Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary in 1661 and 1662", en *St. Spin.*, V, 1989, pp. 311-325.
____, "Anti-falsificationism: Spinoza's Theory of Experience and Experiments", en E. Curley y P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza*, pp. 124-135.
____, "Insignis Opticus. Spinoza in de geschiedenis van de optica", en *De Zeventiende Eeuw*, VI, 1990, pp. 47-63.
____, "Proto-Spinoza Franciscus van den Enden", en *St. Spin.*, VI, 1990, pp. 281-289.
____, "Steno's Statements on Spinoza and Spinozism", en *St. Spin.*, VI, 1990, pp. 303-313.
____, "La clé d'un nom: Petrus van Gent et Schuller à partir d'une correspondance", en *Cahiers Spinoza*, VI, 1991, pp. 169-202.
____, "Lodewijk Meyer's Ethics", en *St. Spin.*, VII, 1991, pp. 241-260.
____, "Inleiding" [Introducción] a Franciscus van den Enden, *Vrije Politieke Stellingen*, Ámsterdam, 1992, pp. 13-119.
____, "The Motion of the Projectile: Elucidation of Spinoza's Physics", en *St. Spin.*, IX,

1993, pp. 335-340.
____, “A New Document on De Witt’s Attitude to Spinoza”, en *St. Spin.*, IX, 1993, pp. 379-388.
____, “Herman Boerhaave (1668-1738) oder Spinozismus als rein mechanische Wissenschaft des Menschen”, en H. Delf *et al.* (eds.), *Spinoza*, pp. 75-93.
____, *Omtrent Spinoza*, Openbaar College gehouden op 15 November 1995, Róterdam, 1995.
Klever, Wim, “Spinoza’s Life and Works”, en D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, pp. 30-60.
____, *Ethicom. Spinozas Ethica vertolkt in tekst en commentaar*, Delft, 1996.
____, *Mannen rond Spinoza (1650-1700*), Hilversum, 1997.
____, “Gravität bei Spinoza und seinen Nachfolgers”, en *Die Schwere der Luf tin der Diskussion des 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1997, pp. 89-103.
____, “Spinoza et Huygens”, *Gewina*, XX, 1997, pp. 14-31.
Klijnsmit, A. J., “Spinoza over taal”, en *Studia Rosenthaliana*,XIX, 1985, pp. 1-38.
Klingenstein, Grete, “Van Swieten und die Zensur”, en E. Lesky y A. Wandruszka (eds.), *Gerard van Swieten und seine Zeit*, Viena, 1973, pp. 93-106.
Knetsch, F. R. J., *Pierre Jurieu. Theoloog en politicus der Rejitge*, Kampen, 1967.
Knoche, Michael, “Universitätsbibliotheken”, en W. Arnold, W. Dietrich y B. Zeller (eds.), *Die Erforschung der Buch- und Bibliotheksgeschichte in Deutschland*, Wiesbaden, 1987, pp. 420-424.
Knoop, Mathilde, *Kurfürstin Sophie von Hannover*, Hildesheim, 1964.
Knuttel, W. P. C., *Balthasar Bekker de bestrijder van het bijgeloof*, 1906; reimpr. Groninga, 1979.
____, *Verboden boeken in de Republick der Verenigde Nederlanden*, La Haya, 1914.
Kobuch, Agatha, *Zenzur und Aufklärung in Kursachsen*, Weimar, 1988.
Koch, H., y B. Kornerup, *Den danske kirkes historie*, 8 vols., Copenhague, 1950-1966.
Koch, H. W., *A History of Prusia*, Harlow, 1978.
Kolakowski, Leszek, *Chrétiens sans église: la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, París, 1969.
____, *Cristianos sin iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVIII*, trad. Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1982.
Kopanev, N. A., “Nederlandse uitgevers en boekhandelaren en de zaak van Peter de Grote”, en R. Kistemaker *et al.* (eds.), *Peter de Grote en Holland*, Bussum, 1996, pp. 94-102.
Kors, Alan Charles, *D’Holbach’s Coterie. An Enlightenment in Paris*, Princeton, New Jersey, 1976.

____, “Skepticism and the Problem of Atheism in Early Modern France”, en R. H. Popkin y A. J. Vanderjagt (eds.), *Scepticism and Irreligion*, pp. 185-215.
____, *Atheism in France, 1650-1729*, vol. I (único hasta el momento), Princeton, New Jersey, 1990.
Kors, Alan, y P. J. Korrshin (eds.), *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*, Filadelfia, 1987.
Kossmann, E. F., *De boekhdndel te ‘s-Gravenhage tot het einde van de 18de eeuw*, La Haya, 1937.
Krauss, W., “L’Énigme de Du Marsais”, en *Revue d’Histoire Littéraire*, LXII, 1962, pp. 514-522.
Krieger, B., *Friedrich der Grosse und seine Bücher*, Berlín, 1914.
Krook, D., *John Sergeant and his Circle: A Study of Three Seventeenth-Century English Aristotelians*, Leiden, 1993.
Krop, Henri, “Radical Cartesianism in Holland: Spinoza and Deurhoff”, en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, pp. 55-81.
Krop, Henri, J. A. van Ruler y A. J. Vanderjagt (eds.), *Zeer Kundige Professoren. Beoefening van de filosofie in Groningen (1614-1996*), Hilversum, 1997.
Kuehn, Manfred, “The German Aufk1ärung and British Philosophy” en S. Brown (ed.), *British Philosophy*, pp. 309-331.
Kühler, W. J., *Het Socinianisme in Nederland*, 1912; reimpr. Leeuwarden, 1980.
Labrousse, Elisabeth, *Pierre Bayle*, 2 vols., La Haya, 1963-1964; reimpr. París, 1996.
____, “Reading Pierre Bayle in París”, en A. C. Kors y P. J. Korshin, *Anticipations*, pp. 7-16.
Lachterman, D. R., “Laying down the Law: the Theological-Political Matrix of Spinoza’s Physics”, en A. Udoff (ed.), *Leo Strauss’s Thought: towards a Critical Engagement*, Boulder, Col., 1991, pp. 123-154.
Laeven, A. H., *De Acta Eruditorum onder redactie van atto Mencke*, Ámsterdam, 1986.
____, “The Frankfurt and Leipzig Book Fairs and the History of the Dutch Book Trade”, en C. Berkvens-Stevelinck *et al.* (eds.), *Le Magasin de l’Univers*, pp. 185-197.
Lagrée, Jacqueline, “Sens et verité: philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza”, en *St. Spin*., IV, 1988, pp. 31-43.
____, “Introduction française du Traité théologico-politique de Spinoza au XVIIIe siècle”, en *GRSTD*, I, París, 1989, pp. 109-117.
____, “ Le theme des deux livres de la Nature et de l’Écriture”, en *GRSTD*, IV, 1992, pp. 9-40.
____, “Christian Kortholt (1633-1694) et son De tribus Impostoribus Magnis”, en P.

Cristofolini (ed.), *L'Hérésie Spinoziste*, pp. 169-183.
____, "Leibniz et Spinoza", en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, pp. 137-156.
____, "La Querelle du paganisme", en J. E. Force y D. S. Katz (eds.), *Everything Connects*, pp. 243-261.
Lagrée, Jacqueline, y Pierre Macherey, "Condillac et Spinoza: une lecture biaisé", en O. Bloch, *Spinoza*, pp. 241-254.
Lagrée, Jacqueline, y Pierre-François Moreau, " Introduction " a Louis Meyer, *La Philosophie Interprète de l'Ecriture*, París, 1988, pp. 1-17.
Lamm, M., *Swedenborg: Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker*, Leipzig, 1922.
Landucci, Sergio, "Introduzione" [Introducción] a *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, Florencia, 1986.
____, "Introduction" y apéndices a "*De L'Examen de la religion*" *attribuable à Jean Lévesque de Burigny*, París y Oxford, 1996, pp. 7-25 y 63-139.
Landwehr, H., *Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms, des Grossen Kurfürsten*, Berlín, 1894.
Lankhorst, O. S., "Les ventes aux enchères des livres à La Haye dans la première moitié du 18", en C. Berkvens-Stevelinck *et al.* (eds.), *Magasin de L'Univers*, pp. 199-210.
Larkin, S., *Correspondence entre Prosper Marchand et le marquis d'Argens*, Oxford, 1984.
Larrère, C., "Fréret et la Chine", en Ch. Grell y C. Volpilhac-Augur (eds.), *Nicolas Fréret, Légende et vérité*, Oxford, 1994, pp. 109-129.
Laursen, John Christian, "Impostors and Liars: Clandestine Manuscripts and the Limits of Freedom of the Press in the Huguenot Netherlands", en J. Ch. Laursen (ed.), *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of the Refuge*, Leiden, 1995, pp. 73-100.
Lécrivain, André, "Spinoza et la physique cartésienne", en *Cahiers Spinoza*, I, pp. 235-265.
Lemay, E. H., "La part d'*Émile* dans la 'régénération' de 1789", en R. Thiery (ed.), *Rousseau*, *L'Émile et la Révolution.* Actes du Colloque international de Montmorency 27 septembre-4 octobre 1989, París, 1992, pp. 375-383.
Lemmerich, Jost, "Die Künstlerische Ausstattung der Barockbibliotheken in Deutschland", en P. Raabe (ed.), *Öffentliche und Private Bibliotheken*, pp. 317-344.
Lennon, Th. M., "Bayle, Locke and the Metaphysics of Toleration", en M. A. Stewart (ed.), *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*, Oxford, 1997, pp.

177-195.
Le Ru, Véronique, *D'Alembert philosophe*, París, 1994.
Levine, J. M., "Giambattista Vico and the Quarrel between the Ancients and the Moderns", en *JHI*, LII, 1991, pp. 55-79.
Lilla, Mark, *G. B. Vico. The Making of an Anti-Modern*, Harvard, 1993.
Lindborg, Rolf, *Descartes i Uppsala*, Upsala, 1965.
Lindeboom, G. A. (ed.), *Bibliographia Boerhaaviana*, Leiden, 1959.
Lindeboom, J., *Stiefkinderen van het Christendom*, La Haya, 1929.
Lindroth, Sten, *Svensk lärdomshistoria*, 4 vols., Estocolmo, 1975-1981.
____, *A History of Uppsala University*, *1477-1977*, Estocolmo, 1976.
Lomonaco, Frabizio, "Huguenot Critical Theory and 'Ius Maiestatis' in Huber and Althusius", en J. Ch. Laursen (ed.), *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of the Refuge*, Leiden, 1995, pp. 171-192.
López Piñero, José M., *La introducción de la ciencia moderna en España*, Barcelona, 1969.
____, *Joan de Cabriada i la introdució de la ciencia mèdica moderna a Espanya*, Valencia, 1994.
Losman, Arne, A. Lundström y M. Revera (eds.), *The New Age of Sweden*, Estocolmo, 1988.
Lurbe, Pierre, "Le Spinozisme de John Toland", en O. Bloch (ed.), *Spinoza*, pp. 33-47.
Machado de Abreu, Luis, "La Recepción de Spinoza en Portugal", en A. Domínguez, *Spinoza y España*, pp. 107-119.
Macherey, Pierre, *Introduction à l'Etique de Spinoza*, París, 1994.
____, "Spinoza lecteur et critique de Boyle", en *Revue du Nord*, LXXVII, 1995, pp. 733-774.
____, "Spinoza et l'origine des jugements de valeur", en Pierre-François Moreau (ed.), *Architectures de la raison*, París, 1996, pp. 205-212.
Manen, W. C., "De procedure tegen Pontiaan van Hattem", en *Archief voor Nederlandse kerkgeschiedenis*, 1885, pp. 273-348.
Mannarino, L., "Pietro Giannone e la letteratura 'empia'", en *Annali dell' Istituto de Filosofia, Università di Firenze*, II, 1980, pp. 301-340.
Manuel, Frank, *The Eighteenth Century confronts the Gods*, Cambridge, Mass., 1959.
____, *The Religion of Isaac Newton*, Oxford, 1974.
Manzoni, Claudio, *Il "Cattolicesimo illuminato" in Italia. Tra Cartesianismo, Leibnizianismo e Newtonianismo nel primo settecento (1700-1750)*, Trieste, 1992.
Maréchal, Geraldine, "Inleiding" [Introducción] a Johannes Duijkerius, *Het Leven van Philopater*, ed. G. Maréchal, Ámsterdam, 1991.
Marion, Michel, *Recherches sur les bibliothèques privées à Paris au milieu du XVIIIe*

siècle (1750-59), París, 1978.
Märker, A., *Geschichte der Universität Erfurt*, Weimar, 1993.
Marques, Maria Adelaide Salvador, "A Real Mesa Censória e a cultura nacional", en *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, XXVI, 1964, pp. 1-206.
Marsak, L. M., "Bernard de Fontenelle: the Idea of Science in the French Enlightenment", en *Transactions of the American Philosophical Society*, nueva serie, XLIX, 1959, parte 7, pp. 3-64.
Marshall, John, *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge, 1994.
Martin, Julian, "Francis Bacon, Authority and the Moderns", en T. Sorell (ed.), *Rise of Modern Philosophy*, pp. 71-88.
Martínez Vidal, Álvaro, y José Pardo Tomás, "La respuesta de los novatores españoles a la invectiva de Pierre Régis", en *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam, Granada*, XV, 1995, pp. 301-340.
Martinich, A. P., *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge, 1992.
Mason, R., *The God of Spinoza*, Cambridge, 1997.
Mastellone, Salvo, *Pensiero Politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del seicento*, Florencia, 1965.
____, *Francesco d'Andrea, politico e giurista (1648-1698)*, Florencia, 1969.
____, "Holland as a Polítical Model in Italy in the Seventeenth Century", en *BMGN*, 98, 1983, pp. 568-582.
Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, 1969; nueva ed., París, 1988.
Matheron, Alexandre, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, París, 1971.
____, "Spinoza et la sexualíté", en *GCFI*, 1977, pp. 436-457.
____, "Femmes et serviteurs dans la démocratie Spinoziste", en *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Londres, 1977, pp. 368-386.
____, "La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza", en *St. Spin.*, I, 1985, pp. 259-273.
____, "Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité Théologico-Politique au Traité Politique", en E. Curley y P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza*, pp. 258-270.
____, "Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse a Tschirnhaus", en *Cahiers Spinoza*, VI, 1991, pp. 83-109.
Maull, N., "Spinoza in the Century of Science", en M. Grene y D. Nails (eds.), *Spinoza and the Sciences*, pp. 3-13.
Maurer, M., *Aufklärung und Anglophilie in Deutschland*, Gotinga, 1987.
Maxwell, K., "Pombal: the Paradox of Enlightenment and Despotism", en H. M. Scott (ed.), *Enlightened Absolutism*, pp. 75-118.

Mayer, M., "Spinoza's Berufung an die Hochschule zu Heidelberg", en *Chronicum Spinozanum*, III, 1923, pp. 20-44.
McClelland, Ch. E., *State, Society and University in Germany, 1700-1914*, Cambridge, 1980.
McClelland, I. L., "Estudio preliminar", en Jerónimo Feijóo, *Obras (selección)*, ed. I. L. McClelland, Madrid, 1985, pp. 7-39.
McGuire, J. E., "Boyle's Conception of Nature", en *JHI*, XXXIII, 1972, pp. 523-542.
McKenna, Anthony, "Sur l'hérésie dans la littérature clandestine", en *Dix-huitième Siècle*, XXII, 1900, pp. 301-313.
____, "Spinoza et les 'Athées Vertueux' dans un manuscrit clandestin du XVIIIe siècle», en O. Bloch (ed.), *Spinoza*, pp. 85-92.
____, "Spinoza in clandestine Manuscripts", en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, pp. 305-320.
____, "*L'Éclaircissement sur les Pyrrhoniens, 1702*", en *Le Dictionnaire de Pierre Bayle* (Actes du Colloque de Nimègue, 24-27 Oct. 1996), Ámsterdam, 1997, pp. 297-320.
____, "Pierre Bayle et la superstition", en *La Superstition à l'âge des Lumières*, París, 1998, pp. 49-65.
____, "Recherches sur la philosophie clandestine a l'Âge classique", en A. McKenna y A. Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, pp. 3-14.
____, "Rationalisme moral et fidéisme", en Hubert Bost y Ph. de Robert (eds.), *Pierre Bayle, Citoyen du Monde*, París, 1999, pp. 257-274.
____, "Sur l'Esprit de M. Arnauld de Pierre Jurieu", en *Chroniques de Port-Royal*, 1999, pp. 179-238.
____, "Le marquis d'Argens et les manuscrits clandestins", en Jean-Louis Vissière (ed.), *Le Marquis d'Argens: Colloque international du Centre Aixois d'Études et Recherches sur le XVIIIe siècle*, Aix-en-Provence, 1990, pp. 113-140.
McKenna, Anthony, "Recherches sur la philosophie clandestine a l'Âge classique", en A. McKenna y A. Mothu (eds.), *La philosophie clandestine*, pp. 1-14.
____, y A. Mothu (eds.), *La philosophie clandestine à l'Âge classique*, París y Oxford, 1997.
McNaughton, D., "British Moralists of the Eighteenth Century", en S. Brown (ed.), *British Philosoph*, pp. 203-227.
Méchoulan, Henri, "Le *herem* à Ámsterdam et l'excommunication de Spinoza", en *Cahiers Spinoza*, III, 1980, pp. 117-134.
Meihuizen, H. W., *Galenus Abrahamsz 1622-1706*, Haarlem, 1954.
Meijer, Willem, "Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum", en *AGPh*, XVI, 1903, pp. 455-485.

____, “Drie ambtleijke stukken betrekking hebbende op Spinozas levensgeschiedenis”, en *Chronicum Spinozanum*, I, 1921, pp. 20-30.
____, “De Joanne Caseario”, en *Chronicum Spinozanum*, III, 1923, pp. 232-252.
Meininger, J. V., y Guido van Suchtelen, *Liever met wercken, als met woorden. De levensreis van Doctor Franciscus van den Enden*, Weesp, 1980.
Meinsma, K. O., *Spinoza et son circle*, 1896; edición francesa aumentada, París, 1983.
Melles, J., *Joachim Oudaen*, Utrecht, 1958.
Mellot, Jean-Dominique, “Relations ambiguës des libraires Rouennais et hollandais à la fin du XVIIe siècle”, en C. Berkvens-Stevelinck *et al.* (eds.), *Magasin de l’Univers*, pp. 211-222.
Mennonöh, P. J., *Duisburg in der Geschichte des niederrheinischen Buchdrucks und Buchhandels*, Duisburg, 1970.
Mercer, Christia, “The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism”, en T. Sorell (ed.), *Rise of Modem Philosophy*, pp. 33-67.
Mercier, Roger, *La réhabilitation de la Nature humaine (1700-1750)*, Villemomble, 1960.
Mertens, F., “Franciscus van den Enden: tijd voor een herziening van dien role in het ontstaan van het Spinozisme?”, en *Tijdschrift voor filosofie*, LVI, 1994, pp. 717-737.
Mignini, Filipo, “Inleiding” [Introducción] a Spinoza, *Korte Verhandeling*, en F. Akkerman *et al.* (eds.), *Spinoza. Korte Geschriften*, Ámsterdam, 1982, pp. 223-241.
____, “Sur la genèse du Court Traité”, en *Cahiers Spinoza*, V, 1985, pp. 147-165.
____, “Nouvi contributi per la datazione e l’interpretazione del Tractatus de Intellectus Emendatione”, en E. Giancotti (ed.), *Spinoza*, pp. 515-525.
____, “Spinoza’s Theory on the Active and Passive Nature of Knowledge”, en *Studia Spinozana*, II, 1986, pp. 27-58.
____, “La dottrina spinozana della religione raciónale”, en *St. Spin.*, XI, 1995, pp. 53-80.
Mignini, Filipo, *L’Etica di Spinoza: Introduzione alla lettura*, Roma, 1995.
Mijnhardt, W. W., “De Nederlandse Verlichting. Een terreinverkenning”, en *Kleio*, XIX, 1978, pp. 245-263.
____, “The Dutch Enlightenment: Humanism, Nationalism and Decline”, en M. C. Jacob y W. W. Mijnhardt (eds.), *The Dutch Republic in the Eighteenth Century*, pp. 197-223.
Miller, Peter, N., “‘Freethinking’ y “Freedom of Thought” in Eighteenth-Century Britain”, en *Historical Journal* XXXVI, 1993, pp. 599-617.
Mindán, Manuel, “Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII”, en *Revista de*

Filosofia, 1959, pp. 471-486.
Misrahi, Robert, "Spinoza and Christian Thought: A Challenge", en *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Londres, 1977, pp. 387-417.
Mondadori, Fabrizio, "Necessity ex hypothesi", en *The Leibniz Renaissance*, Florencia, 1989, pp. 191-222.
Mönnich, C. W., "De verhouding van theologie en wijsbegeerte in het Tractatus Theologico-Politicus", en *MvSp*, XV, 1958.
Montag, W., y T. Stolze, *The New Spinoza*, Minneapolis, 1997.
Moreau, Joseph, "Nature et individualité chez Spinoza et Leibniz", en *Revue philosophique de Louvain*, LXXVI, 1978, pp. 447-455.
Moreau, Pierre-François, "Spinoza et le Jus circa sacra", en *St. Spin.*, I, 1985, pp. 35-44.
____, "Les principes de la lecture de l'Écriture Sainte dans le T. T. P.", en *GRSTD*, IV, 1992, pp. 119-131.
____, "Rezeption und Transformation des Spinozismus in der französischen Aufklärung", en H. Delf *et al.* (eds.), *Spinoza*, pp. 96-106.
____, "Spinoza's Reception and Influence", en D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, pp. 408-433.
Mori, Gianlucca, "La philosophie téméraire d'André-Robert Perrelle 1695-1735)", en *LIAS*, XIX, 1992, pp. 119-157.
____, "Du Marsais philosophe clandestin: textes et attributions", en A. McKenna y A. Mothu (eds.), *La philosophie clandestine*, pp. 169-192.
____, *Bayle Philosophe*, París, 1999.
____, "Introducción" a Du Marsais, *Examen de la Religion*, pp. 3-139.
____, "Postface: *l'Examen de la Religion* au XVIIIe siecle", en Du Marsais, *Examen*, pp. 337-359.
____, "L'ateismo 'malebranchiano' de Meslier", en G. Canziani (ed.), *Filosofia*, pp. 123-160.
Morman, P. J., *Noël Aubert de Versé*, Lewiston, Nueva York, 1987.
Morrison, J. C., "Vico and Spinoza", *JHI*, XLI, 1980, pp. 49-68.
Mortensen, Freben, "Shaftesbury and the Morality of Art Appreciation", en *JHI*, IV, 1994, pp. 631-650.
Moutaux, Jacques, "D'Holbach et Spinoza", en O. Bloch (ed.), *Spinoza*, pp. 151-168.
Mowbray, Malcom de, "Libertas philosophandi: Wijsbegeerte in Groningen rond 1650", en H. Krop, J. A. van Ruler y J. A. Vanderjagt (eds.), *Zeer kundige professoren*, pp. 33-46.
Mühlpfordt, Günter, "Die Oder-Universität, 1506-1811", en *Die Die Oder-Universität Frankfurt Beiträge zu ihrer Geschichte*, Weimar, 1983, pp. 19-72.

Mulsow, Martin, “Freethinking in Early Eighteenth-Century Protestant Germany: Peter Friedrich Arpe”, en S. Berti, F. Charles-Daubert y R. H. Popkin (eds.), *Heterodoxy*, pp. 93-239.
Munck, Thomas, “The Danish Reformers”, en H. M. Scott (ed.), *Enlightened Absolutism*, pp. 245-263.
Nadler, Steven, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester, 1989.
____, *Malebranche and Ideas*, Nueva York, 1992.
____, “Occasionalism and the Mind-Body Problem”, en M. A. Stewart (ed.), *Studies*, pp. 75-95.
____, *Spinoza. A Life*, Cambridge, 1999.
____, *Spinoza*, pról. y epíl. de José Antonio Marina, trad. Carmen García Trevijano, Acento, Madrid, 2004.
Nauta, D., *Samuel Maresius*, Ámsterdam, 1935.
Nauta, L., y A. Vanderjagt (eds.), *Between Demonstration and Imagination. Essays in the History of Science and Philosophy Presented to John D. North*, Leiden, 1999.
Neto, Jose R. Maia, “Bayle’s Academic Scepticism”, en J. E. Force y D. S. Katz (eds.), *Everything connects*.
Niderst, Alain, *Fontenelle à la recherche de lui-même (1657-1702)*, París, 1972.
____, “Fontenelle et la littérature clandestine”, en G. Canziani (ed.), *Filosofia*, pp. 161-173.
____ (ed.), *Fontenelle* (Actes du Colloque tenu à Rouen, octobre 1987), París, 1989.
Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, trad. Walter Kaufmann, Nueva York, 1974.
____, *La gaya ciencia*, trad. y pról. de Charo Grego y Ger Groot, Fontamara, México, 1996.
Niftrik, G. C. van, “Spinoza en de sectariërs van zijn tijd”, en *MvSp*, XVIII, Leiden, 1962.
Nijenhuis, I. J. A., *Een Joodse Philosophe. Isaac de Pinto (1717-1787)*, Ámsterdam, 1992.
Niklaus, Robert, “Voltaire et l’empiricisme anglais”, en *Revue Internationale de Philosophie*, XLVIII, 1984, pp. 9-24.
Northeast, C. M., *The Parisian Jesuits and the Enlightenment (1700-1762)*, Oxford, 1991.
Offenberg, A. K., “Spinoza’s Library: The Story of a Reconstruction”, en *Quaerendo*, III, 1973, pp. 309-321.
O’Higgins, James, *Yves de Vallone: the Making of an Esprit-Fort*, La Haya, 1982.
Okenfuss, M. J., *The Rise and Fall of Latin Humanism in Early Modern Russia*, Leiden, 1995.
Orcibal, Jean, “Les Jansénistes face à Spinoza”, en *Revue de Littérature Comparée*,

XXIII, 1949, pp. 441-468.
Osbat, Luciano, *L'Inquisizione a Napoli: Il proceso agli Ateisti*, *1688-1697*, Roma, 1974.
Otto, Rüdiger, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Francfort, 1994.
____, "Johann Christian Edelmanns's Criticism of the Bible and its Relation to Spinoza", en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, pp. 171-188.
Ozanam, D., "L'idéal académique d'un poète éclairé: Luzán et son projet d'Académie Royale des Sciences (1750-1)", en *Bulletin Hispanique*, XIV bis, 1962, pp. 188-208.
Paganini, Gian, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Florencia, 1980.
Palmer, L. M., "Introduction" [Introduccion] a Vico, *On the Most Ancient Wisdom of the Italians*, pp. 1-40.
Parkinson, G. H. R., "Leibniz's Paris Writings in Relation to Spinoza", en *Studia Leibnitiana*. *Suplementa*, XVIII, 1978, pp. 73-89.
____, "Philosophy and Logic", en N. Joller (ed.), *Cambridge Companion to Leibniz*.
Parrochia, Daniel, "Physique et politique chez Spinoza", en *Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse*, II, 1998, pp. 59-95.
Plas, W. van de, *Niels Stensen: Een apostel der diaspora*, 's-Hertogenbosch, 1955.
Pater, C. de, "In de schaduw van Newton", en *De Zeventiende Eeuw*, XII, 1996, pp. 64-73.
____, *Willem Jacob's Gravesande. Welzijn, wijsbegeerte en wetenschap*, Baarn, 1988.
Paty, M., "Einstein et Spinoza", en R. Bouveresse (ed.), *Spinoza, Science*, pp. 183-207.
Pätzold, Detlev, "'Ist Tschirnhaus' *Medicina Mentis* ein Ableger von Spinozas Methodologie?", en L. Nauta y A. Vanderjagt (eds.), *Between Demonstration*, pp. 339-364.
Paunel, Eugen, *Die Staatsbibliothek zu Berlin*, Berlín, 1965.
Pauthe, L., *Massillon: Sa prédication sous Louis XIV et Louis XV*, París, 1908.
Payne, H. C., *The Philosophes and the People*, New Haven, 1976.
Pedersen, Olaf, "Tradition and Innovation", en H. de Ryder-Symons (ed.), *Universities*, pp. 452-488.
Peignot, G., *Dictionnaire critique littéraire et bibliographique des principaux livres condamnés au feu*, *supprimés et censurés*, 2 vols., París, 1806.
Perrot, M., "Spinoza, Rousseau et la notion de *dictamen*", en *Les Études Philosophiques*, I, 1972, pp. 399-410.

Petry, M. J., “Nieuwentijt’s Criticism of Spinoza”, en *MvSp*, XI, 1979.
____, “Kuyper’s analysis of Spinoza’s axiomatic method”, en K. Cramer, W. G. Jacobs y W. Schmidt-Biggemann (eds.), *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, Wolfenbüttel, 1981, pp. 231-241.
____, “Hobbes and the Early Dutch Spinozists”, en C. de Deugd (ed.), *Spinoza’s Political and Theological Thought*, pp. 150-170.
____, “Inleiding en aantekeningen” [Introduccion y notas] a “Stelkonstige reeckening van den regenboog”, en Spinoza, *Korte Geschriften*, ed. F. Akkerman, H. G. Hubbeling *et al.*, Amsterdam, 1982, pp. 497-511.
Philip, I. G., y P. Morgan, “Libraries, Books and Printing”, en N. Tyacke (ed.), *Seventeenth-Century Oxford*, pp. 659-685.
Phillips, Henry, *Church and Culture in Seventeenth-Century France*, Cambridge, 1997.
Pigeard de Gurbert, Guillaume, “Thérèse, ou la face cachée du philosophe”, en Marqués d’Argens, *Thérèse Philosophe*, pp. 151-171.
____, “La philosophie du bon gens de Boyer d’Argens”, en A. McKenna y A. Mothu (eds.), *La philosophie clandestine*, pp. 367-374.
Pitassi, M. C., *Entre croire et savoir: Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, 1987.
Pleticha, Eva, *Adel und Buch*, Neustadt ad Aisch, 1983.
Pocock, John Greville Agard, *The Machiavellian Moment*, Princeton, New Jersey, 1975.
____, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, 1985.
____, *Barbarism and Religion*, 2 vols., Cambridge, 1999.
____, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición repu-blicana atlántica*, est. prel. y notas de Eloy García, trad. de Vázquez-Pimentel, Tecnos, Madrid, 2002.
Pompa, Leon, *Vico. A Study of the “New Science”*, 1975; 2a ed., Cambridge, 1990.
Popkin, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley y Los Ángeles, 1979.
____, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
____, *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, Leiden, 1987.
____, “Spinoza’s earliest philosophical years, 1655-61”, en *St. Spin.*, IV, 1988, pp. 37-55.
____, “Spinoza and the *Three Impostors*”, en E. Curley y P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions*, pp. 347-358.
____, “The Deist Challenge”, en O. P. Grell, J. I. Israel y N. Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleation*, Oxford, 1991, pp. 195-215.

____, “Introduction” [Introduccion] a Bayle, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, pp. 8-29.

Popkin, R. H., “Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century”, en M. Hunter y D. Wootton (eds.), *Atheism*, pp. 159-181.

____, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden, 1992.

____, “Spinoza and Bible Scholarship”, en J. E. Force y R. H. Popkin (eds.), *The Books of Nature and Scripture*, Dordrecht, 1994, pp. 1-20.

____, “The First Published Reaction to Spinoza’s *Tractatus*”, en P. Cristofolini (ed.), *l’Heresie Spinoziste*, pp. 6-12.

____, y Arjo Vanderjagt (eds.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden, 1993.

Porter, Roy, “The Scientific Revolution and Universities”, en H. de Ridder-Symoens, *Universities*, pp. 531-562.

____, y M. Teich (eds.), *The Scientific Revolution in National Context*, Cambridge, 1992.

Porter, S., “University and Society”, en N. Tyacke (ed.), *Seventeenth-Century Oxford*, pp. 25-101.

Pott, Martin, *Aufklärung und Abergiaube. Die deutsche Aufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tubinga, 1992.

____, “Einleitung” [Prefacio] a Th. L. Lau, *Meditationes philosophicae*, ed. M. Pott, Stuttgart, 1992.

____, “Aufklärung und Hexenaberglaube”, en S. Lorenz y D. R. Bauer (eds.), *Das Ende der Hexenverfolgung*, Stuttgart, 1995, pp. 183-202.

Prat, A., “Introduction” [Introducción] a Prat (ed.), Bayle, *Pensées diverses*, pp. v-xxxii.

Predeek, H., “Ein verschollener Reorganisationsplan für die Universitat Königsberg aus dem Jahre 1725”, en *Altpreussische Forschungen*, iv, 1927, pp. 65-107.

Proietti, Omero, “Le ‘Philedonius’ de Franciscus van den Enden et la formation rhétorico-litteraire de Spinoza (1656-1658)”, en *Cahiers Spinoza*, VI, 1991, pp. 9-82.

____, “Il ‘Satyricon’ di Petronio e la datazione della Grammatica Ebraica Spinoziana”, en *St. Spin.*, v, 1989, pp. 253-272.

Proust, Jacques, *Diderot et l’Encyclopédie*, 1962; nueva ed., París, 1995.

Provenzal, Dino, *Una polemica diabolica nel secolo xviii*, Rocca S. Casciano, 1901.

Quondam, Amadeo, *Cultura e ideologia di Gianvincenzo Gravina*, Milán, 1968.

Raabe, Paul, “Gelehrte Nachschlagewerke im 18. Jahrhundert in, Deutschland”, en B. Fabian y P. Raabe (eds.), *Gelehrte Bücher*, pp. 97-117.

____, *Öffentliche und Private Bibliotheken im 17. und 18. Jarhundert*, Bremen, 1977.
____, "Gelehrtenbibliotheken im Zeitalter der Aufklärung", en W. Arnold y P. Vodosek (eds.), *Bibliotheken*, pp. 103-122.
____, "Die Niederlandische Büchererwerbungen in der fürstlichen Bibliothek Wolfenbüttel im 17. und fruhen 18. Jahrhundert", en C. Berkvens-Stevelinck *et al.* (eds.), *Le Magasin de l'Univers*, pp. 223-235.
Radner, D., "Malebranche's Refutation of Spinoza", en R. W. Shahan y J. I. Biro (eds.), *Spinoza*: *New Perspectives*, Norman, Oklahoma, 1978, pp. 113-128.
Ramelow, T., *Gott, Freiheit, Weltenwahl: Die Metaphysik der Willensfreiheit zwischen A. Perez S. J. (1599-1649) und G. W Leibniz (1646-1716*), Leiden, 1997.
Redwood, John, *Reason, Ridicule and Religion: The Age of Enlightenment in England, 1660-1750*, Londres, 1976.
Reesink, H. J., *L'Angleterre et la littérature anglaise dans les trois plus anciens périodiques français de l'Hollande de 1654 à 1709*, París, 1931.
Rein, Th., *Åbo Universitets lärdomshistoria*, vol. X. *Filosofien*, Helsinfors, 1908.
Remaud, Olivier, "Conflits, lois et mémoire. Vico et Machiavel", en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, CXXIV, 1999, pp. 35-60.
Rétat, Pierre, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII siècle*, París, 1971.
Reusch, Heinrich, *Der Index der verbotenen Bücher*, 2 vols., Bonn, 1883.
Révah, I. S., *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, París y La Haya, 1959.
____, *Des Marranes à Spinoza*, París, 1995.
Ribeiro Correia, Maria Alcina, *Sebastião Jose de Corvalho e Mello na Corte de Viena de Austria*, Lisboa, 1965.
Ricci, S., "Bruno 'Spinozista', Bruno 'martire luterano'. La polemica tra Lacroze e Heumann", en *GCFI*, LXV, 1986, pp. 42-61.
Richter, L., *Leibniz und sein Russlandbild*, Berlín, 1946.
Ricuperati, Giuseppe, "Giannone e i suoi contemporanei: Lenglet du Fresnoy, Matteo Egimo e Gregorio Grimaldi", en *Miscellanea Walter Maturi*, Turín, 1966, pp. 55-87.
____, "Libertinismo e deismo a Vienna: Spinoza, Toland e il *Triregno*", en *RSI*, LXXIX, 1967, pp. 628-695.
____, *L'Esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milán, 1970.
____, "Studi recenti sul primo 700 italiano—Gian Vicenzo Gravina e Antonio Conti", en *RSI*, LXXXII, 1970, pp. 611-644.
Ridder-Symoens, Hilde de, "Buitenlandse studenten aan de Franeker universiteit, 1585-1811", en G. Th. Jensma *et al.* (eds.), *Universiteit te Franeker*, pp. 73-89.
____ (ed.), *Universities in Early Modern Europe (1500-1800)*, vol. II de W. Rüegg (ed.

gral.), *A History of the University in Europe*, Cambridge, 1996.
Riley, P., "Introduction" [Introducción] a P. Riley (ed.), *Malebranche, Treatise on Nature and Grace*.
Ring, Walter, *Geschichte der Universität Duisburg*, Duisburg, 1920.
Robinet, André, *G. W. Leibniz. Iter ltalicum*, Florencia, 1988.
Roche, Daniel, *Les républicains des Lettres*, París, 1988.
Roden, Günter, *Die Universität Duisburg*, Duisburg, 1968.
Rogers, G. A. J., "Science and British Phi1osophy: Boyle and Newton", en S. Brown (ed.), *British Philosophy*, pp. 43-68.
Rooden, P. T. van, "Spinoza's Bijbeluitleg", en *Studia Rosenthaliana*, XVIII, 1984, pp. 120-125.
Rooden, P. T. van, y J. W. Wesselius, "The Early Enlightenment and Judaism: The "Civil Dispute" between Philippus van Lirnborch and Isaac Orobio de Castro (1687)", en *Studia Rosenthaliana*, XXI, 1987, pp. 140-145.
Roothaan, A., *Vroomheid, vrede, vrijheid. Een interpretatie van Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*, Assen, 1996.
Rosén, J., *Lunds Universitets historia*, 4 vols., Lund, 1968.
Rosenberg, Aubrey, *Nicolas Gueudeville and his Work (1652-1720?)*, La Haya, 1982.
____, "Introduction" [Introducción] a Simon Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jaques Massé*, ed. A. Rosenberg, París y Oxford, 1993, pp. 5-30.
____, "Tyssot de Patot et Jacques Massé: un problème d'attribution?", en A. McKenna y A. Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, pp. 205-211.
Rosenblatt, H., *Rousseau and Geneva*, Cambridge, 1997.
Roskoff, Gustav, *Geschichte des Teufels*, 2 vols., Leipzig, 1869.
Rother, Wolfgang, "The Teaching of Phi1osophy at Seventeenth-Century Zürich", en L. Brockliss (ed.), *History of Universities*, vol. XI, 1992, pp. 59-74.
Rotondò, Antonio, "La censura ecclesiastica e la cultura", en Giulio Einaudi (ed.), *Storia de Italia*, sección V, *I Documenti*, vol. II, pp. 1399-1492.
____, "Europe et Pays-Bas: évolution, réélaboration et diffusion de la tolérance aux XVIIe et XVIII siècles", *NRL*, 1993, pp. 7-33.
Rousset, Bernard, "La réflexion Spinoziste sur l'inmortalité", en *St. Spin.*, II, 1995, pp. 111-135.
Rowe, W. L., "Clarke and Leibniz on Divine Perfection and Freedom", en *Enlightenment and Dissent*, XVI, 1997, pp. 60-82.
Rowen, H. H., *John de Witt. Grand Pensionary of Holland 1625-1672*, Princeton, New Jersey, 1978.
Ruler, J. A.,van, *The Crisis of Causality*, Leiden, 1995.
____, "'Something, I Know not What'. The Concept of Substance in Early Modern

Thought”, en L. Nauta y A. J. Vanderjagt (eds.), *Between Demonstration*, pp. 365-391.
Rutherford, D., *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, 1995.
Saccenti, Mario, *Lucrezio in Toscana*, Florencia, 1966.
Saine, Th. P., “Who’s afraid of Christian Wolff?”, en A. C. Kors y P. J. Korshin (eds.), *Anticipations*, pp. 102-133.
Salomon, H. P., “La vraie excommunication de Spinoza”, en H. Bots y M. Kerkhof (eds.), *Forum Litterarium. Miscelânea de estudos literários, lingüísticos e históricos oferecida a J.J. van den Besselaer*, Ámsterdam, 1984, pp. 181-199.
Salomon, H. P., e I. S. D. Sassoon, “Introduction” [Introducción] a Uriel da Costa, *Examination*, pp. 1-50.
Sandberg, K. C., *At the Crossroads of Faith and Reason*, Túcson, Ariz., 1966.
Sandblad, Henrik, “The Reception of the Copernican System in Sweden”, en *Colloquia Copernica*, 1, Wroclaw, 1972, pp. 241-270.
Santinelli, Cristina, *Spinoza in Italia*, Urbino, 1983.
Santschi, C., *La Censure à Genève au XVIIe siècle*, Ginebra, 1978.
Saperstein, Marc, “Saul Levi Morteira’s Treatise on the Immortality of the Soul”, en *Studia Rosenthaliana*, XXV, 1991, pp. 131-148.
Sassen, F., *Het wijsgerig onderwijs aan de Illustre School te‘s-Hertogenbosch (1636-1810)*, Ámsterdam, 1963.
Sauvy, A., *Livres saisis à París entre 1678 et 1701*, La Haya, 1972.
Savan, David, “Spinoza: Scientist and Theorist of Scientific Method”, en M. Grene y D. Nails (eds.), *Spinoza and the Sciences*, Dordrecht, 1986, pp. 95-123.
Sbigoli, Ferdinado, *Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze*, Milán, 1884.
Schama, Simon, *Citizens*, Londres, 1989.
____, *Ciudadanos. Crónica de la Revolución francesa*, trad. Aníbal Leal, Javier Vergara, Buenos Aires, 1990.
Scherz, Gustav, *Pionier der Wissenschaft. Niels Stensen in Seinen Schriften*, Copenhague, 1963.
____, “Gespräche zwischen Leibniz und Stensen”, en *Studia Leibnitiana Supplementa*, V, 1971, pp. 81-104.
Schmidt, S., *Alma Mater Jenensis. Geschichte der Universität Jena*, Weimar, 1983.
Schmidt-Biggemann, W., “Spinoza dans le cartésianisme”, en *GRSTD*, IV, París, 1992, 71-89.
____, “New Structures of Knowledge”, en H. de Ridder-Symoens (ed.), *Universities*, pp. 489-530.
Schmitt, Charles B., “The Rise of the Philosophical Textbook”, en Ch. Schmitt y Quentin Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, 1988,

reimpr. Cambridge, 1992, pp. 792-804.
Schneppen, H., *Niederländische Universitäten und deutsches Geistesleben*, Münster, 1960.
Schoeps, Hans-Joachim, *Barocke Juden, Christen, Judenchristen*, Berna, 1965.
Scholder, Klaus, *The Birth of Modern Critical Theology*, 1966, Londres, 1990.
Scholem, Gershon, "Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen", en K. Gründer y W. Schmidt-Biggemann (eds.), *Spinoza*, pp. 15-26.
Schouls, P. A., *Descartes and the Enlightenment*, Edimburgo, 1989.
Schröder, Winfried, *Spinoza in derdeutschen Frühaufklärung*, Würzburg, 1987.
____, "Das 'Symbolum Sapientiae/Cymbalum Mundi' und der Tractatus Theologico-Politicus", en *St. Spin.*, VII, 1991, pp. 227-239.
____, "Spinozas Einfluss auf die praktische Philosophie der französischen Aufklärung", en *St. Spin.*, IX, 1993, pp. 133-162.
____, "Einleitung" [Prefacio] a Johann Georg Wachter, *Der Spinozismus*, ed. W. Schröder, Stuttgart, 1994, pp. 7-35.
Schröder, Winfried, "Spinoza im Untergrund", en H. Delf *et al.* (eds.), *Spinoza*, pp. 142-161.
____, "The Reception of the Early Dutch Spinozists in Germany", en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, pp. 157-170.
____, "Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres in der deutschen Aufklärung", en *Wolfenbütteler Forschungen*, LXVII, 1996, pp. 121-137.
____, *Ürsprünge des Atheismus*, Stuttgart, 1998.
Schröpfer, Horst, "Die Polemik zwischen Christian Wolff und Johann Franz Buddeus", en H. M. Gerlach *et al.* (eds.), *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland*, Halle, 1980, pp. 93-100.
Schwarzbach, B. E., "La critique biblique dans les Examens de la Bible et dans certains autres traités clandestins", en O. Bloch y A. McKenna (eds.), *La Lettre clandestine*, IV, 1995, pp. 69-86.
Schwarzbach, B. E., y A. W. Fairburn, "History and Structure of our Traité des Trois Imposteurs", en *Heterodoxy*, S. Berti *et al.* (eds.), pp. 75-129.
____, "The *Examen de la Religion*", en *SVEC*, 249, 1987, pp. 91-156.
Scott, H. M. (ed.), *Enlightened Absolutism*, Basingstoke, 1990.
Scott, Jonathan, *Algernon Sidney and the Restoration Crisis, 1677-83*, Cambridge, 1991.
Scribano, Emanuela, "Johannes Bredenburg (1643-1691) confutatore di Spinoza?", en P. Cristofolini (ed.), *L'Hérésie Spinoziste*, pp. 66-76.
Scruton, Roger, *Spinoza*, Oxford, 1986.
Séguy, Jean, *Utopie coopérative et oecuménisme: Pieter Cornelisz. Plockhoy van*

Zurik-zee (1620-1700), París, 1968.
Servaas van Rooijen, A. J., *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza*, París y La Haya, 1888.
Seth, Ivar, *Universitetet i Greifswald och des ställning i svensk kulturpolitik 1637-1815*, Upsala, 1952.
Shapin, Steven, *The Scientific Revolution*, Chicago, 1996.
____, *La revolución científica. Una interpretación alternativa*, trad. José Romo Feito, Paidós, Barcelona, 2000.
Sheridan, Geraldine, *Nicolas Lenglet Dufresnoy and the Literary Underworld of the ancien régime*, Oxford, 1989.
____, "Lenglet Dufresnoy, La Refutation de Spinosa (1731) et la tradition clandestine", en A. McKenna y A. Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, pp. 425-432.
Siebrand, H. J., *Spinoza and the Netherlanders*, Assen, 1988.
Simon, R., *Henry de Boulainviller: Historien, politique, philosophe, astrologue, 1658-1722*, París.
Simone, Maria Rosa di, "Admission", en H. de Ridder-Symoens (ed.), *Universities*, pp. 285-325.
Simoni, Anna, "Balthasar Bekker and the Beckington Witch", *Quaerendo*, IX, 1979, pp. 135-142.
Simonsen, Andreas, *Holbergs Livssyn*, Copenhague, 1981.
Simonutti, Luisa, *Arminianesimo e tolleranza nel seicento olandese*, Florencia, 1984.
____, "Premières réactions anglaises au Traité théologico-politique", en P. Cristofolini (ed.), *L'Hérésie Spinoziste*, pp. 123-137.
____, "Spinoza and the English Thinkers", en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, pp. 191-211.
____, "Religion, Philosophy and Science: John Locke and Limborch's Circle in Amsterdam", en J. E. Force y D. S. Katz (eds.), *Everything Connects*, pp. 293-324.
Sina, Mario, *L'avvento della ragione*, Milán, 1976.
____, *Vico e Le Clerc: tra Filosofia e filología*, Nápoles, 1978.
Skinner, Quentin, "The Idea of Negative Liberty", en R. Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in history*, Cambridge, 1984, pp. 193-221.
____, "La idea de libertad negativa. Perspectivas filosóficas e históricas", en Ri-chard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, trad. Eduardo Sinnott, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 227-259.
____, "The Republican Ideal of Political Liberty", en G. Bock, Quentin Skinner y M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, 1990, pp. 293-309.

____, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, 1998.
Skrzypek, Marian, “Le libertinisme polonaise et la literature clandestine”, en A. McKenna y A. Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, pp. 509-520.
Slee, J. C. van, *De Rijnsburger Collegianten*, 1895; reimpr. Utrecht, 1980.
Sleigh, R. C., *Leibniz and Arnauld*, New Haven, Connecticut, 1990.
Sluis, Jacob van (ed.), *Bekkeriana. Balthasar Bekker biografisch en bibliografisch*, Leeuwarden, 1994.
Sluis, Jacob van, W. Bergsman y L. G. Jansma, “Balthasar Bekker (1634-1698)”, en *It beaken. Tydskrift fan de Fryske Akademy*, LVIII, 1996, pp. 71-160.
Smet, Rudolf de, “The Realm of Venus: Hadriani Barlandi [H. Beverland] *De Prostibulis Veterum', Quaerendo*, XVII, 1987, pp. 45-59.
____, *Hadrianus Beverlandus (1650-1716): Studie over het leven en werk van Hadriaan Beverland*, Bruselas, 1988.
____, “Traces of Hadriaan Beverland (1650-1716) in the Zeeuws Documentatiecentrum at Middelburg”, en *LIAS*, XIX, 1992, pp. 73-91.
Smith, G. L., *Religion and Trade in New Netherland*, Londres, 1973.
Smith, S. B., *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*, New Haven, 1997.
Sorell, Tom (ed.), *The Rise of Modem Philosophy*, Oxford, 1993.
Speck, W. A., *Reluctant Revolutionaries: Englishmen and the Revolution of 1688*, Oxford, 1988.
Spink, J. S., *French Free-thought from Gassendi to Voltaire*, Londres, 1960.
Spisani, Franco, “The Influence of Leibniz on Italian Philosophy between the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, en *Studia Leibnitiana*, XII, 1973, pp. 293-304.
Spruit, Leen, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*, vol. II, Leiden, 1995.
Staubach, Ch. N., “The Influence of Pierre Bayle on Feijóo”, en *Hispania*, XXII, 1939, pp. 79-92.
Steenbakkers, Piet, “De meetkundige betoogtrant: schil of kern?”, en E. Kuypers (ed.), *Sporen van Spinoza*, Lovaina, 1993, pp. 59-88.
____, *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print*, Assen, 1994.
____, “Johannes Braun (1628-1708), Cartesiaan in Groningen”, en *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, LXXVII, 1997, pp. 198-210.
Stein, Annegret, “Leibniz und der Buchhandel”, en *WSGB*, XLVI, 1980, pp. 78-87.
Stein, Ludwig, *Leibniz und Spinoza*, Berlín, 1890.
Stein-Karnbach, A., “G. W. Leibniz und der Buchhandel”, en *AGB*, XIII, 1982, pp. 1190-1418.

Steinmann, J., *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Brujas, 1960.
Stone, H. S., *Vico's Cultural History: The Production and Transmission of Ideas in Naples, 1685-1750*, Leiden, 1997.
Stromberg, R. N., *Religious Liberalism in Eighteenth-century England*, Oxford, 1954.
Stuart, Matthew, "Locke on Superaddition and Mechanism", en *BJHP*, VI, 1998, pp. 351-379.
Suchtelen, Guido van, *Spinoza's sterfhuis aan de Pavilioensgracht*, La Haya, 1977.
____, "*Nil Volentibus arduum*: les amis de Spinoza au travail", en *St. Spin.*, III, 1987, pp. 391-404.
Sullivan, R. G., *John Toland and the Deist Controversy*, Cambridge, Mass., 1982.
Suppa, Silvio, *L'Accademia di Medinacoeli*, Nápoles, 1971.
Sutcliffe, Adam, "Reason, Religion, Toleration: Judaism and the European Early Enlightenment c. 1665-c.1730", tesis doctoral sin publicar, University of London, 1998.
____, "Sephardi Amsterdam and the European Radical Enlightenment", en *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century, Volume 2: Judaism from the Renaissance to Modern Times*, Leiden, 1999, pp. 399-405.
Symcox, Geoffrey, *Victor Amadeus II: Absolutism in the Savoyard State (1675-1730)*, Berkeley y Los Ángeles, 1983.
Szabo, Franz, *Kaunitz and Enlightened Absolutism 1753-1780*, Cambridge, 1994.
Tak, W. G. van der, "Spinoza's Payments to the Portuguese Israelitic Community and the Language in which he was Raised", en *Studia Rosenthaliana*, XVI, 1982, pp. 190-195.
Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, 1952, Londres, 1970.
____, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, trad. Manuel Cardenal Iracheta, Aguilar, Madrid, 1956.
Terpstra, M., *De wending naar de Politiek*, Nijmegen, 1990.
Thijssen-Schoute, C. L., *Nederlands Cartesianisme*, 1954; reimpr. Utrecht, 1989.
____, "Lodewijk Meyer en diens verhouding tot Descartes en Spinoza", en *MvSp*, XI, 1954.
____, *Uit de Republiek der Letteren*, La Haya, 1967.
Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, 1971; nueva ed., Nueva York, 1997.
Thomson, Ann, *Barbary and Enlightenment*, Leiden, 1987.
____, "L'Examen de la Religion", en Canzioni, *Filosofia*, pp. 355-372.
____, "Introduction" [Introducción] a La Mettrie, *Machine Man*, pp. IX-XXX.
____, "L'Utilisation de l'Islam dans la littérarure clandestine", en A. McKenna y A. Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, pp. 247-256.

Tolmer, L., *Pierre-Daniel Huet (1630-1721)*, Bayeux, 1949.
Torrey, N. L., "Boulainvilliers, the Man and the Mask", en *SVEC*, I, 1955, pp. 159-173.
____, *Voltaire and the English Deists*, New Haven, 1930.
Tosel, André, "Théorie de la pratique et la fonction de l'opinion politique dans la philosophie politique de Spinoza", en *St. Spin.*, I, 1985, pp. 183-208.
____, "Le *Discours sur L'histoire universelle* de Bossuet", en P. Cristofolini (ed.), *L'Hérésie Spinoziste*, pp. 97-105.
____, "Que faire avec le Traité Théologico-Politique?", en *St. Spin.*, XI, 1995, pp. 165-188.
Totaro, Giuseppina, "Nota su due manoscritti delle Adnotationes al Tractatus Theologico Politicus di Spinoza", 1990, pp. 107-115.
____, "Antonio Magliabechi e i libri", en E. Canone (ed.), *Bibliothecae Selectae da Cusano a Leopardo*, Florencia, 1993, pp. 549-570.
____, "Da Antonio Magliabechi a Philip von Stosch", en E. Canone (ed.), *Bibliothecae Selectae da Cusano a Leopardi*, Florencia, 1993, pp. 377-417.
____, "Niels Stensen (1638-1686) e la prima diffusione della filosofia di Spinoza nella Firenze di Cosimo III", en P. Cristofolini (ed.), *L'Hérésie Spinoziste*, pp. 147-168.
____, "La Congrégation de l'Index et la censure des oeuvres de Spinoza", en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and overt Spinozism*, pp. 353-376.
Touchefeu, Yves, "Le Vicaire savoyard et la Révolution", en R. Thiéry (ed.), *Rousseau, L'Émile et la Révolution.* Actes du Colloque international de Montmorency 27 septembre-4 octobre 1989, París, 1992, pp. 227-242.
Trevor-Roper, H. R., *The European Witch-Craze of the 16th and l7th Centuries*, Harmondsworth, 1969.
Trousson, R., "Simon Tyssot de Patot. Le Voyage de Groenland", en Tyssot de Patot, *La Vie, les avantures*, Oxford, 1989.
Tuck, Richard, *Hobbes*, Oxford, 1989.
Turner, J. G., "The Properties of Libertinism", en R. P. Maccubin (ed.), *Unauthorized Sexual Behaviour*, número especial de *Eighteenth-Century Life*, IX, 1985, pp. 75-87.
Tyacje, Nicholas (ed.), *The History of the University of Oxford, IV: Seventeenth-Century Oxford*, Oxford, 1997.
Uslar, D. von, "Leibniz' Kritik an Spinoza", en *Studia Leibnitiana Supplementa*, V, 1971, pp. 72-80.
Valkhoff, P., "De wonderbaarlijke reizen van Simon Tyssot de Patot", en *DeGids*, XCV, 1931, pp. 239-260.
Vandenbossche, Hubert, *Spinozisme en kritiek bij Koerbagh*, Bruselas.

____, “Hendrik Weyrmars’ Ingebeelde Chaos (1710)”, en *TvSV*, II, 1974, pp. 321-369.
____, *Frederik van Leenhof*, Bruselas, 1974.
____, “Adriaen Koerbagh en Spinoza”, en *MvSp*, XXIX, Leiden, 1978.
Varrentrapp, C., *Der Grosse Kurfürst und die Universitäten*, Estrasburgo, 1894.
Vartanian, Aram, *La Mettries’s L’Homme Machine. A Study in the Origins of an Idea*, Princeton, New Jersey, 1960.
____, “Diderot and Maupertius”, en *Revue Internationale de Philosophie*, XXXVIII, 1984, pp. 46-66.
Vaux, Roland de, *Ancient Israel*, 2a ed., Londres, 1965.
Vaz Dias, A. M., *Uriel da Costa. Nieuwe bijdragen tot diens levensgeschiedenis*, Leiden, 1936.
____, y W. G. van der Tak, “Spinoza; Merchant and Autodidact”, en *Studia Rosenthaliana*, XVI, 1982, pp. 109-171.
____, y W. G. van der Tak, “The Firm of Bento y Gabriel de Spinoza”, en *Studia Rosenthaliana*, XVI, 1982, pp. 178-189.
Vecchi, Alberto, *Correnti religiose nel sei-settecento veneto*, Venecia y Roma, 1962.
Venn, John, *Alumni Cantabrigienses*, primera serie, IV, Cambridge, 1927.
Venturi, Franco, *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*, París, 1939.
____, *Saggi sull’ Europa illuminista i. Alberto Radicati di Passerano*, Milán, 1954.
____, “Gli anni’ 30 del Settecento”, en *Miscellanea Walter Maturi*, Turín, 1966, pp. 91-153.
____ (ed.), *Illuminati ltaliani*, vol. 5: *Riformatori Napolitani*, Milán y Nápoles, 1962.
Venturino, Diego, *Le ragioni della traditione: Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers (1658-1722)*, Turín, 1993.
Verbeek, Theo, *Descartes and the Dutch*, Carbondale, Illinois, 1992.
____, “Tradition and Novelty: Descartes and Some Cartesians”, en T. Sorell (ed.), *Rise of Modern Philosophy*, pp. 167-196.
____, “From ‘Learned ignorance’ to Scepticism: Descartes and Calvinist Orthodoxy”, en R. H. Popkin y A. J. Vanderjagt (eds.), *Scepticism and Irreligion*, pp. 31-45.
____, *De vrijheid van de filosofie: Reftecties over een Cartesiaans thema*, Utrecht, 1994.
____, “Spinoza on Theocracy and Democracy”, en J. E. Force y D. S. Katz (eds.), *Everything Connects*, pp. 325-338.
Verbeek, Theo, “Spinoza and Cartesianism”, en A. P. Coudert, S. Hunon y R. H. Popkin (eds.), *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century*, Dordrecht, 1999, pp. 173-184.
Vercruysse, Jeroom, *Voltaire et la Hollande*, Ginebra, 1966.
Verene, D. Ph., “Introduction” [Introducción] a Giambanista Vico, *On Humanistic*

Education, Ithaca, Nueva York, 1993.
Vermij, Rienk, *Secularisering en Natuurwetenschap in de zeventiende en achttiende eeuw: Bernard Nieuwentijt*, Ámsterdam, 1991.
____, “Le Spinozisme en Hollande: le cercle de Tschirnhaus”, en *Cahiers Spinoza*, VI, 1991, pp. 145-168.
____, “Het Copernicanisme in de Republiek”, en *Tijdschrift voor Geschiedenis*, CVI, 1993, pp. 349-367.
____, “The English Deists and the Traité”, en Silvia Berti *et al.* (eds.), *Heterodoxy*, pp. 241-254.
____, “Matter and Motion: Toland and Spinoza”, en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, pp. 275-288.
Verniére, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 1954, 2a ed., París, 1982, pp. 281-288.
Verweyen, Johannes, *Ehrenfried Walther von Tschirnhaus als Philosoph*, Bonn, 1905.
Vet, J. J. V. M. de, *Pieter Rabus (1660-1702)*, Ámsterdam, 1980.
____, “Learned Periodicals from the Dutch Republic and the Early Debate on Spinoza in England”, en *Miscellanea Anglo-Belgica*, Leiden, 1987, pp. 27-39.
____, “ La ‘*Bibliothèque Universelle et Historique*’”, en *LIAS*, XVI, 1989, pp. 81-110.
____, “On Account of the Sacrosanctity of the Scriptures”, en *LIAS*, XVIII, 1991, pp. 229-261.
____, “In Search of Spinoza in the Histoire des Ouvrages des Savans”, en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, pp. 83-101.
Viroli, Maurizio, *Jean-Jacques Rousseau and the “Well-Ordered Society”*, trad. D. Hanson, Cambridge, 1988.
Vries, Ph. de, “Christiaan Huygens entre Descartes et le siècle des lumières”, en *Theoretische Geschiedenis*, VI, 1979, pp. 3-19.
Vucinich, Alexander, *Science in Russian Culture: A History to 1860*, 2 vols., Londres, 1963.
Vuiillemin, Jules, “Physique panthéiste et déterminisme”, en *St. Spin.*, VI, 1990, pp. 231-250.
Wade, I. O., *The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, New Jersey, 1938.
Walber, Karl Josef, *Charles Blount (1654-1693). Frühaufklärer: Leben und Werk*, Francfort, 1988.
Walker, D. P., *The Decline of Hell*, Londres, 1964.
Wall, Ernestine van der, “Petrus Serrarius (1600-1669) et l’interprétation de l’Écriture”, en *Cahiers Spinoza*, V, 1985, pp. 187-217.
Wall, Ernestine van der, *De Mystieke Chiliast Petrus Serrarius (1600-1669) en zijn*

wereld, Leiden, 1987.

____, "Orthodoxy and Scepticism in the Early Dutch Enlightenment", en R. H. Popkin y A. J. Vanderjagt (eds.), *Scepticism and Irreligion*, pp. 121-141.

____, "The Tractatus Theologico-Politicus and Dutch Calvinism, 1670-1700", en *St. Spin.*, XI, 1995, pp. 201-226.

Walther, Manfred, "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas", en *St. Spin.*, I, 1985, pp. 73-104.

____, "Philosophy and Politics in Spinoza", en *St. Spin.*, IX, 1993, pp. 49-57.

____, "Biblische Hermeneutik und historische Erklärung", en *St. Spin.*, XI, 1995, pp. 227-300.

____, "Machina Civilis oder Van deutscher Freiheit", en P. Cristofolini (ed.), *l'Hérésie Spinoziste*, pp. 184-221.

____, "Spinozissimus ille Spinoza oder Wie Spinoza zum 'Klassiker' wurde", en H. Reinalter (ed.), *Beobachter und Lebenswelt. Studien zur Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaft*, Viena, 1996, pp. 183-238.

Wangermann, Ernst, *The Austrian Achievement, 1700-1800*, Londres, 1973.

Waquet, Françoise, *Le modèle français et l'Italie savante (1660-1750)*, Roma, 1989.

Watson, R. A., *The Downfall of Cartesianism, 1673-1712*, La Haya, 1966.

____, The Breakdown of Cartesian Metaphysics, Atlantic Highlands, New Jersey, 1987.

Weekhout, I., *Boekencensuur in de Noordelijke Nederlanden*, La Haya, 1998.

Weil, Françoise, "La Diffusion en France avant 1750 d'éditions de textes dits clandestins", en O. Bloch (ed.), *Le Matérialisme*, pp. 207-212.

____, "Le Rôle des libraires hollandais dans la diffusion des livres interdits en France dans la premiere moitié du XVIIIe siècle", en C. Berkvens-Stevelinck *et al.* (eds.), *Le Magasin de l'Univers*, pp. 281-288.

Wellman, Kathlee, *La Mettrie, Philosophy, and Enlightenment*, Durham, Carolina del Norte, 1992.

Wernham, A. G., "Introduction and Notes" [Intrducción y notas] a *Spinoza: The Political Works*, Oxford, 1958.

Wessell, L. P., *G. E. Lessing's Theology. A Reinterpretation*, La Haya, 1977.

Wesselius, J. W., "De Ban van Spinoza. Oude en nieuwe inzichten", en *GWN*, I, 1990, pp. 193-203.

Westfall, R. S., *Science and Religion in Seventeenth-century England*, New Haven, 1958.

____, *The Life of Isaac Newton*, 1993, Cambridge, 1994.

Whaley, Joachim, *Religious Toleration and Social Change in Hamburg 1529-1819*, Cambridge, 1985.

____, "A Tolerant Society? Religious Toleration in the Holy Roman Empire, 1648-

1806", en O. P. Grell y R. Porter (eds.), *Toleration*, pp. 175-195.
Whelan, Ruth, "The Wisdom of Simonides: Bayle and la Mothe Le Vayer", en R. H. Popkin y A. J. Vanderjagt (eds.), *Scepticism and Irreligion*, pp. 230-253.
White, R. J., *The Anti-Philosophers: A Study of the Philosophes in Eighteenth-Century France*, Londres, 1970.
Widmalm, S., "Instituting Science in Sweden", en R. Porter y M. Teich (eds.), *Scientific Revolution*, pp. 240-262.
Wielema, Michiel, *Filosofen aan de Maas*, Baam, 1991.
____, "Spinoza in Zeeland: the Growth and Suppression of 'Popular Spinozism' (C.1700-1720)", en W. van Bunge y W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, 1996, pp. 103-115.
____, "Een onbekende aanhanger van Spinoza. Antony van Dalen", en *GWN*, IV, 1993, pp. 21-40.
____, "Met Bekkerianerij besmet", en J. van Sluis *et al.* (eds.), *Balthasar Bekker*, pp. 150-159.
____, "Nicolaus Engelhard (1696-1765). De Leibniz-Wolffiaanse metafysica in Groningen", en H. Krop, J. A. van Ruler y J. A. Vanderjagt (eds.), *Zeer kundige professoren*, pp. 149-161.
____, "Ketters en Verlichters. De Invloed van het Spinozisme en Wolffianisme op de Verlichting in Gereformeerd Nederland", tesis doctoral de la Free University of Amsterdam, 1999.
____, Frederik van Leenhof en zijn "Hemel op Aarden" (1703). Spinozisme en Spinoza-kritiek in de vroege Verlichting (de próxima aparición).
Wild, Reiner, "Freidenker in Deutschland", en *Il Libertinismo in Europa*, Milán y Nápoles, 1980, pp. 81-116.
Wildenberg, Ivo, *W. Johan en Pieter de la Court (1622-1660 en 1618-1685)*, Ámsterdam, 1986.
Willey, Basil, *The Eighteenth-Century Background*, Harmondsworth, 1962.
Williams, Bernard, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, 1978; reimpr. Harmondsworth, 1986.
____, *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, trad. Laura Benítez, México, UNAM, 1995.
Wilson, Catherine, *Leibniz's Metaphysics*, Manchester, 1989.
____, "The Reception of Leibniz in the Eighteenth Century", en N. Jolley (ed.), *Cambridge Companion to Leibniz*, pp. 442-474.
Wilson, M. D., "Spinoza's Theory of Knowledge", en D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, pp. 89-141.
Winter, E., *Die Register der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1746-1766*,

Berlín, 1957.
____, “Der Bahnbrecher der deutschen Frühaufklärung”, en E. Winter (ed.), *E. W. van Tschirnhaus uns die Frühaufklärung in Mittel-und Osteuropa*, Berlín, 1960, pp. 1-82.
Wojcik, Jan, “ ‘This Due Degree of Blindness’: Boyle, Hume, and the Limits of Reason”, en J. E. Force y D. S. Katz (eds.), *Everything Connects*, pp. 361-378.
Wokler, Robert, *Social Thought of J. J. Rousseau*, Nueva York, 1987.
Wokler, Robert, “Multiculturalism and Ethnic Cleansing in the Enlightenment”, en O. P. Grell y R. Porter (eds.), *Toleration*, pp. 69-85.
Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza*, nueva ed., 2 vols., Cambridge, Mass., 1983.
Wollgast, Siegfried, “Spinoza und die deutsche Frühaufklärung”, en *St. Spin.*, IX, 1963, pp. 163-179.
Wolterstorff, N., “Locke’s Philosophy of Religion”, en V. Chappell (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, 1994, pp. 172-179.
Wood, Paul, “The Scientific Revolution in Scotland”, en R. Porter y M. Teich (eds.), *The Scientific Revolution*.
Woolhouse, R. S., *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-Century*, Londres y Nueva York, 1993.
____, “Locke’s Theory of Knowledge”, en V. Chappell (ed.), *Cambridge Companion to Locke*, pp. 146-171.
Wootton, David, “New Histories of Atheism”, en M. Hunter y D. Wootton (eds.), *Atheism*, pp. 13-53.
____, “Introduction” [Introducción] a John Locke, *Political Writings*, Harmondsworth, 1993.
____, “David Hume, ‘the Historian’”, en D. F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, 1993, pp. 281-312.
____, “Pierre Bayle, libertine?”, en M. A. Stewart (ed.), *Studies*, pp. 197-226.
Wrangel, E., *De betrekkingen tusschen Zweden en de Nederlanden op het gebied van letteren en wetenschap*, Leiden, 1901.
Wurtz, J. P., “Tschirnhaus und die Spinozismusbeschuldigung: die Polemik mit Christian Thomasius”, en *Studia Leibnitiana*, XIII, 1981, pp. 61-75.
____, “L’Éthique et le concept de Dieu chez Tschirnhaus: l’influence de Spinoza”, en C. de Deugd (ed.), *Spinoza’s Political and Theological Thought*, pp. 230-242.
____, “La théorie de la connaissance de Tschirnhaus”, en R. Bouveresse (ed.), *Spinoza. Science et religion*, pp. 123-139.
____, “Un disciple hérétique de Spinoza: Ehrenfried Walther von Tschirnhaus”, en *Cahiers Spinoza*, VI, 1991, pp. 111-143.

Yakira, Elhanan, “What is Mathematical Truth?”, en *St. Spin.*, VI, 1990, pp. 73-101.
Yates, Frances, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 1964; reimpr. Chicago, 1991.
____, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. Domenec Bergada, Barcelona, Ariel, 1983.
Yolton, J. W., *Locke and French Materialism*, Oxford, 1991.
____, *Locke and the Way of Ideas*, 1956; reimpr. Bristol, 1996.
Yovel, Y., *Spinoza and other Heretics: The Marrano of Reason*, Princeton, New Jersey, 1989.
Zambelli, P., “Il rogo postumo di Paolo Mattia Doria”, en P. Zambelli (ed.), *Ricerche sulla cultura dell' Italia moderna*, Roma y Bari, 1973, pp. 149-198.
Zilverberg, S. B. J., “Jan Pieterszoon Beelthouwer (c. 1603-c. 1669) en de Joden”, en *Studia Rosenthaliana*, III, 1969, pp. 156-167.

[1] Zapata, *Verdadera apología*, pp. 40-45, 49, 64.

[2] Boix y Moliner, *Hipócrates aclarado*, prólogo X.

[3] Tuinman, *Johan Kalvijn's Onderrichting*, I, pp. 3-4.

[4] Müller, *Atheismus devictus*, pp. 28-39; Lassenius, *Besiegte Atheisterey*, prefacio, pp. i-vi; Undereyck, *Närrische Atheist*, p. 609-611.

[5] Rechenberg, *Fundamenta*, prefacio y pp. 4, 21, 61.

[6] *An Answer to the Discourse on Free-Thinking*, prefacio.

[7] Seckendorf, *Christen-Staat*, I, p. 12; sobre Seckendorf, véase Pleticha, *Adel und Buch*, pp. 82-83.

[8] Seckendorf, *Christen Staat*, II, pp. 139-141; Walther, "Machina Civilis", p. 202; Funkenstein, *Theology*, pp. 338-344.

[9] Aalstius, *Inleiding tot de Zeden-leer*, p. 512.

[10] *Ibidem,* pp. 512-514; igualmente véase Poiret, *Cogitationes rationales*, pp. 592-602, 606, 629.

[11] Walker, *Decline of Hell*, pp. 4-6.

[12] *Idem;* Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 643-647.

[13] Seckendorff, *Christen-Staat*, I, pp. 1-2, 41-44, 74-75, y II, 31, 174, 191.

[14] Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 664.

[15] Georgeline, *Venise*, pp. 714-717, 720-722, 731-732, 1129.

[16] [Diderot], *Encyclopédie* XV, p. 474 [puede verse la traducción de este artículo en D'Alembert y Diderot, *Enciclopedia*, p. 95 (N. de E.)]; Proust, *Diderot*, pp. 121, 289.

[17] Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 2, 4-8.

[18] Conti, *Paolo Mattia Doria*, pp. 9, 53, 61, 71-72.

[19] Doria, *Difesa della metafísica*, pp. 3-4, 31-33, 40, 49.

[20] *Ibidem,* pp. 31-33; véase también Doria, *Discorsi critici filosofici*, pp. 6, 24, 112; Doria, *Filosofia*, I, pp. 146-147, 172, 184-185, 226-227.

[21] Doria, *Difesa della metafísica*, p. 319; Doria, *Discorsi critici filosofici*, pp. 24, 33-36, 48-49.

[22] Doria, *Difesa della metafísica*, p. 284.

[23] *Ibidem,* pp. 31, 170, 198, 272-273, 287; Doria, *Rispota*, pp. 4-5, 26, 31-32, 73-74.

[24] Doria, *Difesa della metafísica*, pp. 283, 287; Doria, *Risposta*, pp. 26, 74; Doria, *Filosofia*, I, pp. 146-147, 237-238; Doria, *Lettere e ragionamenti*, pp. 297-301; Doria, *Il Capitano filosofo*, I, p. 3.

[25] Thomasius, *Von der Kunst*, pp. 8-11; Koch, *History of Prusia*, p. 70; Kuehn,

“German Aufklärung”, pp. 309-310.

[26] Thomasius, *Von der Kunst*, pp. 144, 148, 152.

[27] *Ibidem,* p. 152.

[28] Kuehn, “German *Aufklärung*”, pp. 310-313.

[29] “Avoue, il prouve, il repète cent fois que la raison est incompatible avec la religión”, Jaquelot, *Conformité de la foi*, p. 238; [Jurieu], *Philosophe de Rotterdam*, p. 49.

[30] *Ibidem,* pp. 5, 49, 54; Spinelli*, De origine mali*, I, pp. 3, 36; Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 605; Knetsch, *Pierre Jurieu*, pp. 344, 371-375, 397; sobre Bayle como el “Santo Patrón” de los *philosophes*, véase Wokler, “Multiculturalism”, p. 75.

[31] “La conduit de la vie”, Boureau-Deslandes, *Histoire Critique*, I, prefacio, p. ix; véase también La Mettrie, *Preliminary Discourse*, pp. 163-170.

[32] Cabriada, *Carta philosophica medica-chymica*, pp. 4-5; López Piñero, *Joan de Cabriada*, pp. 58, 89; Israel, “Counter-Reformation”, pp. 41, 52.

[33] Jacob, *Radical Enlightenment*, pp. 20-23, 93.

[34] Doria, *Il Capitano Filosofo*, I, pp. 3-4; Capasso, *Institutiones Theologicae*, I, pp. 190-191.

[35] Montesquieu, *Oeuvres Completes*, p. 808; Vernière, *Spinoza*, pp. 454-460; Rotondò, “Censura eclesiástica”, pp. 1490-1491; Ferrone, *Intellectual Roots*, p. 27.

[36] “Spinoza est le modèle que l’auteur a voulu imiter” [Gaultier], *Lettres Persanes convaincues*, pp. 34-36, 101.

[37] “Comme Créatur et comme conservateur” […] “les intelligences spirituelles”, Montesquieu, *Oeuvres completes*, pp. 808-809.

[38] “Il n’y a donc point de Spinosisme dans *L’Esprit des Lois*”, *Ibidem,* p. 809; Davidson, “Toleration”, p. 231.

[39] De ahí, la sentencia de Bayle “on appelle Spinosostes tous ceux qui n’ont guère de religion, et qui ne s’en cachent pas beaucoup”, citado en Bohrmann, *Spinoza Stellung*, 76; Wolff define *Spinosisterey* en su *Natürliche Gottesgelahrheit*, VI, pp. 36-113.

[40] Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, XXXIX, pp. 75-86 y para “Spinozisterey” pp. 88-95; para “Locke” véase *ibidem,* XVIII, pp. 107-113.

[41] Para “Locke”, véase [Diderot y D’Alembert], *Encyclopédie*, IX, pp. 625-627 [La traducción del artículo “Locke de la Enciclopedia” puede verse en *Obras varias y correspondencia de y sobre John Locke*, pp. 187-193 (N. de E.)]; para “Spinoza”, véase [Diderot y D’Alembert], *Encyclopédie*, XV, pp. 463-474.

[42] Zedler, *Grosses Universal-Lexicon,* XXXIX, p. 86.

[43] Casini, *Introduzione*, I, pp. x-xi.

[44] Walker, *Decline of Hell*, pp. 4, 8, 59-70.

[45] Yates, *Giordano Bruno*, pp. 491-493; Verbeek, *Descartes and the Dutch*, pp. 34-77; Schmidt-Biggemann, “Spinoza dans le cartésianisme”, pp. 71-76.

[46] Popkin, *Historia del escepticismo*, pp. 115-143; Gregory, “Libertinisme érudite”, pp. 325-327.

[47] La exposición más notoria de Maquiavelo sobre esta doctrina se encuentra en los *Discorsi*, donde relata la historia del rey romano Numa Pompilius, quien “se convirtió a la religión como algo enteramente necesario para un gobernante que desea mantener una sociedad ordenada”, Gregory, “Libertinisme érudit”, pp. 325-327; Maquiavelo, *El Príncipe* y *Los discursos*, p. 146.

[48] Phillips, *Church and Culture*, pp. 136-142; Schmitt, “Rise”, pp. 801-803; Van Ruler, *Crisis of Causality*, pp. 34, 38-42.

[49] Mercer, “Vitality and Importance”, pp. 40-43.

[50] Lesaca, *Colirio philosóphico*, pp. 7-10; Schmitt, “Rise”, pp. 799-801.

[51] Phillips, *Church and Culture*, pp. 137-138; Van Ruler, *Crisis of Causality*, pp. 58-61; Mercer, “Vitality and Importance”, p. 64.

[52] Israel, “Intellectual Debate”, pp. 21-36.

[53] “Ceux quón nomme Déistes et Spinosistes”; Leibniz, *Otium Hanoveranum*, pp. 262-263.

[54] Thomas, *Religión and the Decline of Magic*, pp. 643-644.

[55] Benedetti, *Lettere Apologetiche*, pp. 115-116, 121; Kors, *Atheism in France*, I, pp. 374-378.

[56] Kors, *Atheism in France*, I, pp. 270-285; Manzoni, *Il “Cattolicesimo Illminato”*, pp. 11-12; Mindán, “Corrientes filosóficas”, pp. 473-477; Mercer, “Vitality and Importance”, pp. 57-66.

[57] Krook, *John Sergeant*, pp. 22-24; Van Ruler, *Crisis of Causality*, pp. 316-319.

[58] Mercer, “Vitality and Importance”, p. 57.

[59] Benedetti, *Lettere Apologetiche*, pp. 116-120, 182-183, 293, 311; Benedetti, *Difesa della scolastica teologia*, pp. 136-137, 172-174; Benedetti, *Difesa della terza Lettera*, pp. 17, 58-59, 91, 137-140, 154; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 2-3.

[60] [Aubert de Versé], *L’Impie convaincu*, p. 156; Sleigh, *Leibniz and Arnauld*, pp. 30-33, 153-156; Nadler, *Arnauld*, pp. 79-90; Kors, pp. 211-212.

[61] Mindán, “Corrientes filosóficas”, pp. 473-474; Kors, *Atheism in France*, I, pp. 277-279.

[62] Israel, *Dutch Republic*, pp. 889-899.

[63] Nájera, *Maignanus redivus*, p. 304; Mindán, “Corrientes filosóficas”, pp. 473-479.

[64] Cabriada, *Carta Philosóphica*, pp. 230-231.

[65] Véase, por ejemplo, Jacob, “Crisis of the European Mind”, pp. 251-256; Phillips, *Church and Culture*, pp. 100-170; Vermij, *Secularisering*, p. 58.

[66] Hazard, *Conciencia europea*, p. 387.

[67] Véase Jacob, “Crisis of the European Mind”, pp. 251-252; Heyd, “Be sober and

Reasonable", pp. 1-10; Craven, *Jonathan Swift*, pp. 3-7, 185-186; la fecha de Hazard para el inicio de la "crisis", hacia 1680, no puede ya ser justificada, puesto que la fragmentación general de la escena intelectual bajo el impacto de la Nueva Filosofía comienza, especialmente en Inglaterra y en la República holandesa pero también en otras partes, mucho antes.

[68] Casini, *Introduzione*, I, pp. x-xi; Casini, *L'universo-macchina*, pp. 33-38.

[69] Pascal, *Pensamientos* [pensamiento 1001], p. 651.

[70] Casini, *Introduzione*, I, pp. 233-234; Cochrane, *Florence*, pp. 275-313.

[71] Hill, *World Turned Upside Down*, pp. 179, 219, 268; Jacob, *The Radical Enlightenment*, pp. 22-49; Jacob, "Crisis of the European Mind", pp. 254-260.

[72] Israel, *Anglo-Dutch Moment*, pp. 1-43, 105-162.

[73] Pocock, *Virtue, Commerce and History*, pp. 51-55.

[74] Pocock, *Momento maquiavélico*, pp. 483-508.

[1] Sobre la conciencia de los *philosophes,* de que Descartes fue el primero que intentó "cambiar la manera general de pensar" y comenzó una revolución intelectual que culminó con la Ilustración de mediados del siglo XVIII, véase Schouls, *Descartes*, pp. 66-71; Wessell, G.E. *Lessing's Theology*, pp. 47-62; y Anderson, *Treatise*, pp. 129-152; sobre la temprana irrupción del cartesianismo en los Países Bajos, véase Scholder, *Birth*, pp. 114-115, Verbeek, *Descartes and the Dutch*, pp. 81-90; Van Ruler, *Crisis of Causality*, pp. 2-37; Van der Wall, "Orthodoxy and Scepticism", pp. 121-131; Israel, *Dutch Republic*, pp. 889-903.

[2] Mowbray, "Libertas", p. 33; Verbeek, "Tradition and Novelty", pp. 167-168, 174-175, 182.

[3] Wittichius, *Consensus Veritatis*, pp. 1-2, 6.

[4] Israel, *Dutch Republic*, pp. 667-668, 889-899.

[5] Verbeek, "Philosophie Cartésienne", pp. 234-240; Van der Wall, "Orthodoxy and Scepticism", pp. 124-126.

[6] Ryssenius, *Oude rechtsinnige waerheyt*, pp. 11; Mastricht, *Novitatum Cartesianarum Gangraena*, pp. 34-35, 61; Schouls, *Descartes*, pp. 13-19.

[7] Ryssenius, *Oude rechtsinnige waerheyt*, p. 11.

[8] *Idem;* Foerthsius, *Selectorum theologorum breviarium*, I, p. 32; Benedetti, *Difesa della terza lettera*, pp. 244, 278.

[9] Brinck, *Toet-steen der waarheid*, p. 25.

[10] Mastricht, *Novitatum Cartesianarum Gangraena*, pp. 34-49; Allinga, *Cartesianismi Gangraena*, pp. 12-13; Masius, Dissertationes, p. 14; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, pp. 35-37; Verbeek, "From 'learned ignorance'", p. 38.

[11] Mastricht, *Novitatum Cartesianarum Gangraena*, pp. 62-73, 96-105; Ryssenius, *Oude rechtsinnige waerheyt*, p. 17.

[12] Wittichius, *Consensus Veritatis*, pp. 3, 14, 238; Verbeek, *Descartes and the Dutch*, p. 74; Scholder, *Birth*, pp. 124-125.

[13] Wittichius, *Consensus Veritatis*, pp. 3, 11, 53; Verbeek, "Tradition and Novelty", pp. 187, 196.

[14] Allinga, *Cartesianismi Gangraena*, pp. 43-4; Burman, *Burmannorum Pietas*, pp. 158-159.

[15] Helvetius, *Adams oud graft*, pp. 200-216; Burman, *Burmannorum Pietas*, pp. 60, 68-77; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 147-148; Hubert, "Premières refutations", pp. 22-28; Verbeek, *Descartes and the Dutch*, pp. 72-77; Goudriaan, *Philosophische Gottesekenntnis*, pp. 173-187.

[16] Van Ruler, *Crisis of Casuality*, p. 34; Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, p. 105.

[17] Benedetti, *Difesa della scolastica teologia*, pp. 136-137, 172-174.

[18] Vermij, "Het Copernicanisme", pp. 357-362; Van Ruler, *Crisis of Casuality*, pp. 19-34.

[19] Goeree, *Kerklyke en Weerreldlyke*, p. 639.

[20] Wittichius, *Consensus Veritatis*, pp. 14, 19-34, 136-152; Brinck, *Toet-steen der waarheid*, p. 84.

[21] Mastricht, *Novitatum Cartesianarum Gangraena*, pp. 62, 392-395; Ryssenius, *Oude Rechtsinnige Waerheyt*, pp. 39-41; Verbeek, *Descartes and the Dutch*, pp. 74, 89.

[22] Wittichius, *Consensus Veritatis*, pp. 357-358.

[23] Brinck, *Toet-steen der waarheid*, p. 84; Vermij, *Secularisering*, p. 65; Vermij, "Het Copernicanisme", pp. 364-365.

[24] Verbeek, "From 'Learned ignorance'", p. 36; Israel, *Dutch Republic*, pp. 892-894.

[25] *Idem;* Rowen, *John de Witt*, pp. 402-407.

[26] Bontekoe, *Apologie*, pp. 36, 365.

[27] Cramer, *Abraham Heidanus*, pp. 102-103; Thijseen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, pp. 49-52; Goudriaan, *Philosophische Gotteserkenntnis*, pp. 181, 240; Israel, *Dutch Republic*, p. 897.

[28] Cramer, *Abraham Heidanus*, pp. 103-105, 152; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, p. 49.

[29] Israel, *Dutch Republic*, p. 897.

[30] Schneppen, *Niederländische Universitäten*, p. 76; Von Roden, *Universität Duisburg*, p. 159, Mennonöh, *Duisburg*, pp. 156, 174, 228.

[31] Du Boys, *Schadelickheyt*, p. 3; Von Roden, *Universität, Duisburg*, p. 160.

[32] Wittichius, *Consensus Veritatis*, pp. 1-2.

[33] Tepelius, *Historia Philosophiae Cartesianae*, pp. 70-79; Mowbray, "Libertas", pp. 33, 46.

[34] Ring, *Geschichte*, pp. 108-109; Von Roden, *Universität Duisburg*, pp. 160-163; Hautz, *Geschichte,* II, pp. 179-199.

[35] Landwehr, *Kirchenpolitik*, pp. 173, 190-192, 203-206, 209, 353.

[36] Ring, *Geschichte*, p. 108.

[37] Varrentrapp, *Grosse Kurfürst*, pp. 13-14.

[38] *Ibidem,* pp. 202, 229; Mühlpfordt, "Die Oder-Universität", p. 56.

[39] Varrentrapp, *Grosse Kurfürst*, p. 13; Verbeek, *Descartes and the Dutch*, p. 84.

[40] "Un grand zélateur de ce philosophe"; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianime*, p. 271; Mennonöh, *Duisburg*, p. 218.

[41] Mayer, "Spinoza's Berufung", p. 40.

[42] Hautz, *Geschichte*, II, p. 199.

[43] Spinoza, *Correspondencia*, p. 137.

[44] Colerus, *Vie de B. De Spinoza*, p. 87; Mayer, "Spinoza's Berufung", p. 35.

[45] Chevreau, *Chevraeana*, II, pp. 99-100.

[46] Halma, *Aanmerkingen*, pp. 81-82.

[47] Hautz, *Geschichte*, II, p. 206.

[48] *Ibidem,* II, p. 232.

[49] *Ibidem,* II, pp. 230, 255-257; Whaley, "A tolerant Society?", p. 181.

[50] Enderle, "Jesuitenbibliothek", p. 163.

[51] Hoiningen-Hune, *Beiträge*, p. 32.

[52] Rother, "Teaching of Philosophy", pp. 62-63, 65.

[53] *Ibidem,* p. 65.

[54] Hoiningen-Huene, *Beiträge*, pp. 32-34; Geiger, *Basler Kirche*, pp. 142-144.

[55] Hoiningen-Huene, *Beiträge*, pp. 34-35; Guggisberg, *Bernische Kirchengeschichte*, p. 457; Santschi, *Censure à Genève*, p. 44.

[56] Hoiningen-Huene, *Beiträge*, p. 37.

[57] Geiger, *Basler Kirche*, pp. 142-144.

[58] *Ibidem,* p. 143.

[59] *Nova Literaria Helvetica*, II, pp. 9-10; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, II, pp. 1440-1441.

[60] Akerman, *Queen Christina*, p. 49.

[61] *Ibidem,* pp. 45-49, 59; Sandblad, "Reception", p. 255.

[62] Lindborg, *Descartes i Uppsala*, p. 344.

[63] *Ibidem,* p. 345; Annerstedt, *Uppsala universitets historia*, II, pp. 91-98.

[64] Lindborg, *Descartes i Uppsala*, p. 345.

[65] *Ibidem,* p. 346.

[66] Lindborg, *Descartes i Uppsala*; Lindroth, *Svensk lärdomshitoria*, II, p. 454.

[67] Sandblad, "Reception", pp. 258-259.

[68] Lindborg, *Descartes i Uppsala*, p. 347; Lindroth, *History of Uppsala*, p. 73.

[69] Masius, *Dissertationes academicae*, pp. 14-16.

[70] Lindroth, *Svensk lärdomshistoria*, II, pp. 461-462; Lindborg, *Descartes i Uppsala*, p. 347.

[71] Annerstedt, *Uppsala universitetshistoria*, II, p. 322.

[72] *Schwedische Bibliothec*, II, p. 77.

[73] *Idem.*

[74] Sandblad, "Reception", pp. 260-263.

[75] Bring, *Samling*, II, p. 133.

[76] *Schwedische Bibliothec*, II, p. 115.

[77] Wansink, *Politieke wetenschappen*, p. 10.

[78] Rein, *Abo universitets lärdomshistoria*, X, pp. 106-149; Wrangel, *Betrekkingen*, pp. 305-306.

[79] Bring, *Samling*, II, pp. 128-33; Lindroth, *Svensk lärdomshistoria,* II, p. 464.

[80] Lindroth, *Svensk lärdomshistoria*, II, pp. 465-570; Lindroth, *History of Uppsala*, p. 126.

[81] Rosén, *Lunds universitets historia*, II, pp. 206-210.

[82] Brockliss, "Curricula", pp. 584-585.

[83] Heyd, *Between Orthodoxy and Enlightenment*, p. 4.

[84] Pascal, *Pensamientos* [pensamiento 1001], p. 651.

[85] Nadler, *Arnauld*, pp. 19-20.

[86] Phillips, *Church and Culture*, p. 293.

[87] Allard, "Angriffe", p. 1; Nadler, *Arnauld*, p. 20.

[88] Palanco, *Dialogus Physico-Theologicus*, prefacio, p. ii; Benedetti, *Lettere Apologetiche*, p. 120.

[89] Kors, *Atheism in France*, I, p. 272.

[90] Formey, *Histoire abrégée*, p. 274; Allard, "Angriffe", 1; Brockliss, "Scientific Revolution in France", pp. 69, 76.

[91] Phillips, *Church and Culture*, pp. 100-101, 171-172, 185-187; Briggs, *Communities of Belief*, pp. 353-354.

[92] Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 39, 41.

[93] [Bayle], *Recueil de documents*, pp. 4-13, 24-25; Phillips, *Church and Culture*, p. 296.

[94] "Principes de physique d'Aristote communément reçus dans les collèges" […] "doctrine nouvelle de Monsieur Descartes, que le Roy a défendu qu'on enseignât pour de bonnes raisons"; [Bayle], *Recueil de documents*, pp. 9-12.

[95] "Forme substantielle réellement distingue de la matière"; *ibidem.*

[96] "Insensiblement à la révolte"[…] "enterprises téméraires contre l'autorité légitime"; *ibidem,* p. 43.

[97] "Depende des principes de la philosophie, et que notre religión et Aristote sont tellement liez qu'on ne puisse renverser l'un sans ébranler l'autre"; *ibidem,* p. 44.

[98] Dortous de Mairan, *Éloge*, p. 3.

[99] Kors, *Atheism in France*, I, p. 294; Briggs, *Communities of Belief*, pp. 353-354.

[100] Sauvy, *Livres saisis*, pp. 85, 136-138.

[101] Allard, *Angriffe*, pp. 2-3; Phillips, *Church and Culture*, pp. 294-295.

[102] A partir de 1706, los jesuitas franceses renovaron su campaña contra el cartesianismo en toda la nación. Tres de sus propios profesores que se resistieron, simpatizantes de Malebranche y el cartesianismo —François de la Pillonière, Rodolphe

du Tertre e Ives-Marie André— fueron sujetos a una fuerte presión que dio como resultado que el primero fuera silenciado y el segundo realizara un formidable cambio de actitud y atacara públicamente a Malebranche en 1713; véase Vernière, *Spinoza*, pp. 423-424; Kors, *Atheism in France*, I, pp. 277-279.

[103] Brockliss, "Scientific Revolution in France", p. 73.

[104] D'Argens, *Philosophie du Bons-Sens*, II, pp. 363-366; Northeast, *Parisian Jesuits*, p. 64.

[105] [Tournemine], "Preface", pp. 7-37; este texto de Tournemine reaparece con la edición del libro de Fénelon de Ámsterdam de 1715 y otra vez como un anexo a las *Oeuvres philosophiques* de Fénelon, en 1718.

[106] "Ce système, que son obscurité seule rend célèbre"; [Tournemine], "Preface", pp. 18-20, 27.

[107] "Toute la nature montre l'existence de son auteur"; *ibidem,* p. 7.

[108] "Rien n'est plus clairement demontre que l'impossibilité d'une matière pensante"; *ibidem,* p. 35.

[109] "Ce rare gene"; *ibidem,* pp. 36-37.

[110] "S'il y a eu des hypocrites d'atheisme, il n'y a jamais eu de véritables athées"; Northeast, *Parisina Jesuits*, pp. 80-81; Phillips, *Church and Culture*, pp. 259-260.

[111] "De prétendus athées Cartesiens et Malebranchistes"; [Tournemine], "Préface", pp. 12-13.

[112] Scherz, *Pioner der Wissenschaft*, pp. 20-21; Totaro, "Niels Stensen", p. 148.

[113] Van de Plas, *Niels Stensen*, pp. 34-37.

[114] Totaro, "Antonio Magliabecchi", p. 555.

[115] Casini, *Introduzione*, I, p. 232; Totaro, "Niels Stensen", p. 161.

[116] *Ibidem,* p. 162; Carranza, *Monsignor Gaspare Cerati*, pp. 8, 18; Davidson, "Unbelief and Atheism", p. 84.

[117] Carranza, *Monsignor Gaspare Cerati*, p. 209; Ferrone, *Intellectual Roots*, p. 4; Di Simone, "Admisión", pp. 307-308.

[118] Marchetti intentó nuevamente publicar sus traducciones luego de la ascención de Cosimo, ofreciéndose a dedicar su traducción al nuevo Gran Duque, pero se lo volvieron a prohibir; no obstante, su traducción se volvió muy conocida en la Toscana, Roma y más lejos, circulando ampliamente en manuscrito hasta que finalmente apareció en noviembre de 1718, tres años después de su muerte, en forma clandestina, con "Londres" como lugar falso de publicación, que probablemente fue Nápoles; Saccenti, *Lucrezio*, pp. 19-20; Stone, *Vico's Cultural History*, p. 222.

[119] Holberg, *Memoirs*, p. 63.

[120] Fardella, *Animae humanae incorporea*, prefacio, p. v; Mastellone, *Pensiero político*, p. 100; Totaro, "Antonio Magliabechi", pp. 549-551.

[121] Robinet, *G. W. Leibniz. Iter Italicum*, pp. 28-30, 215; Waquet, *Modèle français*, pp. 297-299.

[122] Citado en Willey, *Eighteenth-Century Background*, p. 44.

[123] Derham, *Dimostrazione*, p. 381; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 78-79.

[124] Casini, *Introduzione*, I, p. 227; Carranza, *Monsignor Gaspare Cerati*, p. 21; Burr Litchfield, *Emergence*, p. 276.

[125] Fardella, *Animae humanae incorporea*, pp. 276-277.

[126] De Soria, *Raccolta*, II, pp. 36-38.

[127] Montesquieu, *Oeuvres completes*, p. 262.

[128] Borroni Salvadori, "Tra la fine", pp. 566, 571.

[129] Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 272-273; véase también Cochrane, *Florence*, pp. 356. 362; Davidson, "Toleration", pp. 231-232.

[130] Symcox, *Victor Amadeus II*, pp. 222-225; Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, pp. 144-146; Di Simone, "Admisión", p. 314.

[131] Venturi, "Gli anni' 30", p. 92.

[132] Galiani y Grandi, *Carteggio*, pp. 82-83; Symcox, *Victor Amadeus II*, p. 219; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 32, 97.

[133] "Charmé de la devotion du roï"; Montesquieu, *Oeuvres completes*, p. 235.

[134] Rotondò, "Censura eclesiástica", p. 1485.

[135] *Idem.*

[136] "Pour un sot"; D'Argens, *Lettres juives*, I, p. 331 y II, pp. 74-75.

[137] Georgelin, *Venise*, pp. 714-717, 1128; Waquet, *Modèle français*, p. 230.

[138] Leibniz, *Philosophical Essays*, p. 101; Robinet, *G. W. Leibniz Iter*, p. 43.

[139] Fardella, *Utraque Dialéctica,* I, pp. 105-106, 114; Fardella, *Animae humanae incorporea*, pp. 81-82, 123, 251-277, 380-308.

[140] Fardella, *Filosofia Cartesiana*, *1ra lettera*, p. 18.

[141] Robinet, *G. W. Leibniz Iter*, pp. 405-406.

[142] "Les Jésuites ont rendu les sénateurs dévots de bacón qu'ils font tout de qu'ils veulent à Venise. O tempora! O mores!"; *ibidem,* p. 220.

[143] "Jamais on n'a vu tant de dévots, et si peu de dévotion qu'en Italie"; Montesquieu, *Oeuvres completes*, p. 216.

[144] Quondam, *Cultura e ideología*, pp. 55-61; Mastellone, *Francesco d'Andrea*, pp. 108-109; Mastellone, *Pensiero Político*, pp. 86-90, 185; Suppa, *l'Accademia*, pp. 11-13.

[145] Cornelio, *Progymnasmata Physica*, pp. 93-94; Capoa, *Del Parere*, I, pp. 60-62, y II, pp. 140-141.

[146] Cornelio, *Progymnasmata Physica*, pp. 93-94; Mastellone, *Pensiero político*, p. 119.

[147] Quondam, *Cultura e ideología*, pp. 17-18, 42, 48-49; Suppa, *L'Accademia*, pp.

11-13.

[148] Robinet, *G.W. Leibniz Iter*, pp. 28-30, 38-39.

[149] Robinet, *G.W. Leibniz Iter*; Comparato, *Giuseppe Valletta*, pp. 88-89; Waquet, *Modèle français*, p. 92.

[150] Quondam, *Cultura e ideologia*, pp. 55-56, 215-218.

[151] *Ibidem,* pp. 49-50; Spinelli, *Riflessioni*, p. 2.

[152] Grimaldi, *Memorie*, p. 9; Davidson, "Unbelief and Atheism", pp. 83-84.

[153] Quondam, *Cultura e ideologia*, pp. 48, 61, 218.

[154] Grimaldi, *Memoire*, pp. 3-6.

[155] Osbat, *L'Inquisizione a Napoli*, pp. 255-256, 265-266, 271; Gregory, "Libertinisme érudit", p. 334.

[156] Stone, *Vico's Cultural History*, pp. 34-35.

[157] Comparato, *Giuseppe Valletta*, pp. 143-148; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 3-4, 17-18.

[158] Totaro, "L'Index", p. 362.

[159] Rojas, *De formarum generatione*, pp. 116-119.

[160] *Ibidem,* pp. 153-158.

[161] Benedetti, *Lettere apologetiche*, pp. 182-183, 293, 312; Galiani y Grande, *Carteggio*, pp. 259-260; Casini, *Introduzione*, I, pp. 246-247.

[162] Comparato, *Giuseppe Valletta*, pp. 219-224.

[163] Valletta, *Lettera*, pp. 55, 57, 70-71.

[164] *Idem.*

[165] *Ibidem,* pp. 61-69.

[166] *Ibidem,* p. 71.

[167] Valletta, *Opera filosofiche*, pp. 325-326; véase también (Grimaldi), *Risposta alla terza lettera*, pp. 240-243; Mastellone, *Pensiero politico*, p. 192.

[168] Mastellone, *Pensiero politico*, pp. 157-158.

[169] [Grimaldi], *Risposta alla lettera apologetica*, pp. 29, 62; Grimaldi, I, pp. 103, 128-129.

[170] Giannone, *Opere*, p. 64; Stone, *Vico's Cultural History*, pp. 65-71; Mastellone, *Pensiero politico*, pp. 157-159.

[171] Grimaldi, *Risposta alla terza lettera,* pp. 35, 51.

[172] *Ibidem,* pp. 62, 66, 68.

[173] *Ibidem,* pp. 60-61, 66, 82

[174] Mastellone, *Pensiero politico*, pp. 158-159.

[175] Benedetti, *Difesa della terza Lettera*, pp. 5-6, 12, 16-19, 22.

[176] *Ibidem,* pp. 45-49, 90.

[177] *Ibidem,* pp. 60, 244; Totaro, "L'Index", p. 361.

[178] Benedetti, *Difesa della terza Lettera*, pp. 139-140, 154.

[179] Levine, "Giambattista Vico", pp. 61-63; Stone, *Vico's Cultural History*, p. 58.

[180] Mastellone, *Pensiero politico*, pp. 198-207.

[181] *Ibidem,* pp. 215-216; Zambelli, "Il rogo postumo", pp. 162, 183; Mastellone, "Holland as a political model", pp. 581-582.

[182] Sobre esta publicación, véase Barbapiccola, "Traduttrice", pp. 5-8; Stone, *Vico's Cultural History*, pp. 214-215.

[183] Levine, "Giambattista Vico", pp. 61, 65-66.

[184] Vico, *On the Study Methods*, p. 77, Lilla, *G.B. Vico*, pp. 47-52.

[185] Genovesi, *Elementorum artis*, pp. 22-26, 512-514.

[186] *Ibidem,* pp. 27, 514.

[187] *Ibidem,* p. 530; Genovesi, *Elementa metaphysicae*, II, p. 9.

[188] Genovesi, *Elementorum artis*, pp. 463-479, 517-518.

[189] Genovesi, *Elementa metaphysicae*, I, pp. 26-33, y II, 63, 98; Venturi, *Illuminati*, pp. v, 7-8.

[190] Genovesi, *Elementa metaphysicae*, I, pp. 25-26, 41-56, 98-105, 188-189, y II, 11-38, 137-166, 235-285; Genovesi, *Elementorum artis*, pp. 27, 274-275, 514-530; Ferrone, *Intellectual Roots*, p. 252.

[191] Genovesi, *Lettere filosofiche*, I, pp. 30-32.

[192] Genovesi, *Elementa metaphysicae*, II, p. 11.

[193] Genovesi, *Lettere filosofiche*, I, p. 32.

[194] Genovesi, *Elementa metaphysicae*, I, pp. 41, 50-56, 98-100.

[195] Genovesi, *Elementorum artis*, p. 343.

[196] Genovesi, *Lettere filosofiche*, p. 40.

[197] Citado en Venturi, *Illuminati*, V, pp. 13-14; véase también Genovesi, *Elementa metaphysicae*, II, p. 9; Genovesi, *Lettere filosofiche*, I, pp. 37-39.

[198] Genovesi, *Elementa metaphysicae*, II, p. 9.

[199] Venturi, *Illuminati*, V, p. 12; Carpanetto y Recuperati, *Italy*, pp. 253-255.

[200] Genovesi, *Discorso*, p. 96.

[1] Habermas, *Structural Transformation*, pp. 27-38; Chartier, *Espacio público*, pp. 33-43; Goodman, *Republic of Letters*, pp. 11-22.

[2] Habermas, *Structural Transformation*, p. 25.

[3] Van Dülmen, *Society*, p. 10.

[4] Chartier, *Espacio público*, pp. 33-36, 173-174; Jacob, *Living the Enlightenment*, pp. 8-9; Goodman, *Republic of Letters*, pp. 24-29.

[5] Doria, *Lettere e ragionamenti*, II, p. 338.

[6] Saint-Simon, *Mémories*, XXVII, p. 163; Proust, *Diderot*, pp. 32, 520.

[7] Roche, *Republicains des Letters*, pp. 96-99, 102.

[8] Doria, *Lettere e ragionamenti*, pp. ii, 338.

[9] Lassenius, *Besiegte Atheisterey*, prefacio, pp. iii-vi; Breithaupt, *Zufällige Gedancken*, pp. 13-14, 26.

[10] Müller, *Atheismus Devictus*, p. 32; Otto, *Studien*, p. 20.

[11] Weber, *Beurtheilung*, dedicatoria y prefacio, pp. 4-4v.

[12] *Ibidem,* pp. 22-26.

[13] *Ibidem,* pp. 26, 140-141; véase también Undereyck, *Närrische Atheist*, pp. 14, 38-40; Masius, *Dissertationes*, p. 28; Breithaupt, *Zufällige Gedancken*, pp. 9-14; Schröder, *Ursprünge*, p. 67.

[14] Weber, Beurtheilung, pp. 83-84; Otto; *Studien*, pp. 39, 41-42, 115.

[15] Uriel da Costa (*ca.* 1583-1640) había sido un criptojudío en Portugal, pero se convirtió en deísta en Holanda; se suicidó en Ámsterdam en 1640.

[16] Graesse, *Trésor des livres* IV, p. 39; véase más adelante, pp. 237-250.

[17] Weber, *Beurtheilung*, pp. 128-129.

[18] Véase más adelante, pp. 121-123

[19] Véase más adelante, pp. 471-488.

[20] Weber, *Beurtheilung*, pp. 131-134.

[21] *Ibidem,* pp. 140-141.

[22] Pauthe, *Massillon*, pp. 17-18, 184, 221.

[23] "Souverain Créateur de l'Univers"; Massillon, *Pensées*, pp. 119, 267-268; Pauthe, *Massillon*, pp. 184, 221.

[24] "Singularité qui le flatte et fait qu'il suppose en luis plus de force et plus de lumières, que dans le reste des hommes"; Massillon, *Pensées*, pp. 155-156; véase también [Mauduit], *Traité de religion*, pp. 280, 284.

[25] Massillon, *Pensées*, pp. 248-250, 264; Assoun, "Spinoza, les libertins", p. 187.

[26] "Philosophie plus sublime"; Massillon, *Pensées*, p. 37.

[27] “Raison orgueilleuse” […] “un Dieu oisif, retiré en lui-même […] ne daignant pas à s’abaisser à regarder ce qui passe sur la terre”; *ibidem,* pp. 292-293.

[28] “Enchaînement fatal d’événements”; *ibidem,* p. 293.

[29] “Vains préceptes de la philosophie”; *ibidem;* Verniére, *Spinoza*, pp. 286-287.

[30] “Des impies véritables, fermes et intrépides dans l’impieté”; Massillon, *Pensées*, p. 258; Vernière, *Spinoza*, p. 214.

[31] Assoun, “Spinoza, les libertins”, pp. 189-190, 202-207; éste sigue siendo uno de los puntos controvertidos de los estudios de Spinoza y lo ha sido incluso desde que Bayle cambió de opinión respecto de si Condé y Spinoza conferenciaron realmente en Utrecht o no; véase también Charles-Daubert y Moreau, Pierre Bayle, *Écrits*, pp. 23, 49, 165-166; Popkin, *The Third Force*, pp. 146-147, 330.

[32] Ricuperati, “Giannone”, pp. 62-63; Sheridan, *Nicolas Lenglet Dufresnoy*, pp. 38-40, 46-47, 85.

[33] Evans, “Über die Urspriinge”, p. 14.

[34] De Soria, *Raccolta*, I, p. 143; Giannone, *Opere*, p. 111; Van Dülmen, *Society*, p. 27.

[35] Giannone, *Vita*, pp. 112-113, 139; Marini, “Documenti”, pp. 705-707; Ricuperati, “Libertinismo”, pp. 630, 637, 654.

[36] Schröder, *Ursprünge*, pp. 412, 414, 427.

[37] Sheridan, *Nicolas Lenglet Dufresnoy*, p. 49.

[38] O’Higgins, *Yves de Vallone*, p. 68.

[39] Champion, *Pillars of Priestcraft*, p. 125; Champion, “Introduction”, pp. 8, 11, 58.

[40] Ricuperati, *L’Experienza civile*, p. 407.

[41] Marchand, *Dictionnaire*, II, p. 319; Schröder, *Ursprünge*, pp. 408-416.

[42] [Hohendorf], *Biblioteca Hohendorfiana*, II, pp. 7, 66, y III, 261-262; Schröder, *Ursprünge*, pp. 412, 417, 480.

[43] Massillon, *Pensées*, p. 155; Veyssière de la Croze, *Dissertation sur l’atheisme*, p. 267.

[44] Turner, “Properties of Libertinism”, pp. 80-81.

[45] Veyssière de la Croze, *Dissertation sur l’athéisme*, p. 455.

[46] Doria, *Lettere e ragionamenti*, II, pp. 319-336.

[47] Mortensen, “Shaftesbury, pp. 1-2, 8-9; Hundert, *Enlightenment’s Fable*, pp. 122-123; McNaughton, “British Moralists”, pp. 205-206.

[48] Klein, *Shaftesbury*, pp. 1-2, 8-9.

[49] *Ibidem,* p. 198.

[50] *Ibidem,* pp. 182-185; Craven, *Jonathan Swift*, pp. 87-92.

[51] “De voir un homme de sa naissance joindre des réflexions si profondes à une érudition aussi grand et aussi variée que la sienne”; citado en Sheridan, *Nicolas Lenglet*

Dufresnoy, p. 134.

[52] Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, p. 115.

[53] Venturi, *Saggi*, pp. 25-26.

[54] Symcox, *Victor Amadeus II*, pp. 215-216; Davidson, "Toleration", pp. 236-237, 247.

[55] Jacob, *Radical Enlightenment*, pp. 172-173; Berti, "Radicati in Olanda", pp. 510-515.

[56] Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 118, 274; Berti, "At the Roots", p. 564.

[57] Radicati, *Twelve Discourses*, p. 203.

[58] "Un savant auteur de notre parti."; Venturi, *Saggi*, pp. 249-251; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 143, 274.

[59] [Radicati], *A Philosophical Dissertation*, pp. 5-6, 8, 11, 29, 60; Alberti, *Alberto Radicati*, pp. 28, 151; Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, p. 118.

[60] [Radicati] *A Philosophical Dissertation*, pp. 88-90; Hazard, *Pensamiento europeo*, pp. 108-109.

[61] *Ibidem,* p. 108; Jacob, *Radical Enlightenment*, p. 172-173; Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, p. 118.

[62] Jacob, *Radical Enlightenment*, pp. 172-173.

[63] *Idem.*

[64] Wielema, *Filosofen*, pp. 96-98; Jacob, *Living the Enlightenment*, p. 83.

[65] Hazard, *Pensamiento europeo*, pp. 32, 299.

[66] "Cause occulte de M. Newton" […] "ordre immuable et nécessaire"; Bove, "Puissance", pp. 186-188.

[67] Vauvenargues, *Oeuvres*, I, pp. 62-63.

[68] "On n'a point de volonté qui ne soit un effet de quelque passion ou de quelque réflexion … donc l'homme ne peut agir que par les lois de son Dieu", *ibidem,* II, pp. 98-99, 103; Gay, *The Enlightenment*, II, p. 191; Bove, "Puissance", p. 188.

[69] "L'humanité est la première des vertus"; Vauvenargues, *Oeuvres*, II, p. 215; Mercier, *Réhabilitation*, pp. 421-422.

[70] Bove, "Politique", p. 333; Bove, "Puissance", p. 185.

[71] "N'exclut point la liberté"; Vauvenargues, *Oeuvres*, II, pp. 106, 117; Bove, "Puissance", p. 187.

[72] "Les hommes sont ennemis-nés les uns des autres non à cause qu'ils se haïssent, mais parce qu'ils ne peuvent s'agrandir sans se traverser"; Bove, "Politique", p. 336.

[73] *Ibidem,* pp. 338-340.

[74] *Ibidem,* p. 346; Jacob, *Living the Enlightenment*, pp. 23-25.

[75] Klein, *Shaftesbury*, p. 189.

[76] Symcox, *Victor Amadeus II*, pp. 223-225.

[77] Speck, *Reluctant Revolutionaries*, pp. 242-251; Israel, *Anglo-Dutch Moment*, pp. 31-43.

[78] Ashcraft, *Revolutionary Politics*, pp. 561-577; Speck, *Reluctant Revolutionaries*, p. 247.

[79] Walten, *Regtsinnige Policey*, p. 6; Israel, *Dutch Republic*, p. 856.

[80] Walten, *Regtsinnige Policey*, pp. 4, 24-25, 27; Van Bunge, "Eric Walten", p. 43.

[81] Toland, *Anglia Libera*, p. 26; es posible estar en desacuerdo con el punto de vista de que "las opiniones de Toland sobre la libertad de expresión, la libertad civil y la tolerancia religiosa" eran "ordinariamente principios de los *whig*"; véase Stromberg, *Religious Liberalism*, p. 159.

[82] Toland, *Anglia Libera*, pp. 22-23.

[83] *Idem.*

[84] Toland, *Anglia Liberta*, p. 26.

[85] Radicati, *Twelve Discourses* p. 202; Giannone, *Opere*, p. xxiv.

[86] Radicati, *Twelve Discourses*, p. 205.

[87] *Ibidem,* p. 204; Ferrone, *Intellectual Roots*, p. 275.

[88] *Twelve Discourses*, p. 204.

[89] Paine, *Rights of Man*, p. 93.

[90] Boulainvilliers, *Mémoires*, p. 1; Ellis, *Boulainvilliers*, p. 77; Venturino, *Ragioni*, p. 252.

[91] "Suffisament éclairé, regardera le système politique de l'Illustre Bossuet, évêque de Meaux, comme un des plus honteux témoignages de l'indignité de notre siècle et de la corruption des coeurs"; Boulainvilliers, *Lettres*, III, p. 68; Assoun, "Spinoza, les libertins", p. 192; Venturino, *Ragione*, p. 271.

[92] "Il n'y a rien en effet de si mauvaise foi que l'abus perpétuel qu'il a fait des textes de la Sainte Écriture pour former de nouvelles chaînes à la liberté naturelle des hommes, et pour augmenter le faste et la dureté des rois"; Boulainvilliers, *Lettres*, II, p. 8; Venturino, *Ragione*, p. 271; véase también Keohane, *Philosophy*, pp. 251-256; Phillips, *Church and Culture*, pp. 302-308.

[93] Venturino, *Ragione*, pp. 274-293.

[94] "Ranimer l'idee du bien public"; Boulainvilliers, *Mémoires*, pp. 12-13; Vernière, *Spinoza*, pp. 395-358; Ellis, *Boulainvilliers*, pp. 110, 145; Pocock, *Momento maquiavélico*, p. 575; Brogi, *Cerchio*, pp. 18-19.

[95] Venturino, *Ragione*, p. 306.

[96] Giancotti Boscherini, "Réalisme et utopie", pp. 37-41; Balibar, *Spinoza and Politics*, pp. 31-39. Payne, *Philosophes and the People*, pp. 31, 149-153, 161-165.

[97] Blom, *Rise of Naturalism*, pp. 199, 215, 238; Bove, *Stratégie du conatus*, pp. 252-264, 284-290, 296.

[98] Spinoza, *TTP* [226], p. 388.

[99] Spinoza, *TTP* [226-227], pp. 388-389; Balibar, *Spinoza and Politics*, p. 39.

[100] Spinoza, *TTP* [227], pp. 389-390.

[101] *Ibidem* [228], p. 390.

[102] Curley, "Kissinger, Spinoza", pp. 330-335.

[103] Proust, *Diderot*, pp. 255-321; Jimack, "French Enlightenment", I, pp. 244-248.

[104] Diderot, *Pensamientos filosóficos* [II, IX, XIII, XXIII, XLIII], pp. 26, 29-31, 40, 50-52; Venturi, *Jeunesse de Diderot*, pp. 48-49.

[105] Vernière, *Spinoza*, pp. 559-560.

[106] Diderot, *Pensamientos filosóficos* [XL], p. 82.

[107] Proust, *Diderot*, pp. 312-313.

[108] Diderot, *Carta*, pp. 20-22.

[109] Proust, *Diderot*, pp. 347-350, 432, 586.

[110] *Ibidem,* pp. 428-429; Glaziou, *Hobbes en France*, pp. 142, 149.

[111] Artículo "Citoyen", *Encyclopédie*, III, pp. 488-489; Glaziou, *Hobbes en France*, p. 147.

[112] "La conservation de la liberté"; Hazard, *Pensamiento europeo*, p. 341; Proust, *Diderot*, p. 589.

[113] Chartier, *Espacio público*, pp. 51-53.

[114] Proust, *Diderot*, pp. 352-353.

[115] *Ibidem,* pp. 426-429; Talmon, *Orígenes*, p. 44.

[116] "Plus les citoyen approcheront de l'egalité de prétensions et de fortune", dice Diderot, "plus l'etat sera tranquille"; artículo "Citoyen", *Encyclopédie*, III, p. 489.

[117] "L'entière égalité entre les membres est une chose chimérique", *ibidem;* Payne, *Philosophes and the people*, pp. 168-169.

[118] Proust, *Diderot*, pp. 431, 438.

[119] *Ibidem,* p. 590.

[120] Sobre la autoría de Du Marsais de *Le Philosophe*, véase Mori, "Du Marsais", pp. 176-177, 191.

[121] "La superstition ne fait sentir que foiblement combien il importe aux hommes par rapport à leur intérêt présent de suivre les loix de la societé"; [Du Marsais], *Le Philosophe*, pp. 191-193.

[122] "La societé civile […] pour ainsi dire, la seule divinité"; [Du Marsai], *Le Philosophe*, p. 188; Beales, "Christian and Philosophes", p. 71.

[123] De hecho publicada de manera ilegal en París en 1742, editada probablemente por Du Marsais; contenía, además de la propia *Le Philosophes* de Du Marsais, varias piezas más, entre las que se contaba el fatalista *Traité de la liberté*, de Fontenelle; [Pluquet], *Examen*, I, pp. 387-397; Mori, "Du Marsais", pp. 177-178, 189.

[124] [Pluquet], *Examen*, II, prefacio, p. i.

[125] "Lui-même, ce destructeur infatigable de toute doctrine systématique"; *ibidem,* II, prefacio, pp. ii y 95; Vernière, *Spinoza*, p. 443.

[126] "Pour réfuter le fatalisme qui ne suppose qu'une substance"; [Pluquet], *Examen*, II, prefacio, p. iv.

[127] "On a souvent écrit contre ce philosophe, mais à ce que beaucoup de persones pensent, avec assez peu de succès"; *ibidem,* prefacio, p. ii.

[1] Fontenelle, *Conversaciones*, Prefacio, pp. 61-64; Niderst, *Fontenelle*, p. 284; Brockliss, "Scientific Revolution", p. 70.

[2] Fontenelle, *Conversaciones*, pp. 65-66.

[3] "à l'usage des cavaliers et du Beau sexe"; Johnston, *Marquis d'Argens*, p. 47.

[4] Fontenelle, *Entretiens*, pp. 14, 59.

[5] Montesquieu, *Oeuvres complètes*, p. 902.

[6] "Réduisant tout à la communication des mouvements" [...] "d'entendement pur, d'idées claires, de raison, de principes, de conséquences"; *ibidem.*

[7] "Si quelque peuple allait s'infatuer du système de Spinoza"; *ibidem.*

[8] "La tyrannie des hommes [...] par la force plutôt que par le droit naturele"; Lambert, *Reflexions nouvelles*, pp. 7, 9.

[9] Bodemann, "Herzogin Sophie", p. 55.

[10] *Ibidem,* p. 81.

[11] *Ibidem,* p. 82.

[12] *Briefwechsel der Herzogin Sophie*, p. 350.

[13] "Livre [de Spinoza] est effectivement bien rare et tout à fair selon la raison"; *ibidem,* p. 353.

[14] "Car la plupart du genre humain vit du mensonge"; *ibidem,* p. 368.

[15] "Sait Descartes et Spinoza casi par cour"; *ibidem,* p. 368.

[16] Voltaire, *Elementos*, epístola dedicatoria y poema dedicados a la marquesa de Châtelet.

[17] Hazard, *Pensamiento europeo*, p. 227.

[18] *Wolff to Manteuffel*, 7 de junio, en Ostertag, *Philosophische Gehalt*, p. 8.

[19] "La vertu, la société, [et] l'église"; Formey, *La Belle Wolffienne*, I, pp. 57-59.

[20] *Ibidem,* II, pp. 30-32.

[21] "Ordre éternel, immuable, indéependent où Dieu n'y entre par rien"; *ibidem,* II, pp. 58-61; IV, 41, 115, y IV, xiii, 34, 110-111.

[22] "Une dame soldement savante" [...] "aiant l'esprit vif, inquiet, curieux et bisarre" [...] "couvrant l'irregularité de sa conduite"; Ostertag, *Philosophische Gehalt*, p. 39.

[23] Bräuning-Oktavio, "Bibliothek", pp. 682-683.

[24] *Ibidem,* pp. 744-759, 834.

[25] Spinoza, *Tratado político* [359-360], pp. 222-223.

[26] Matheron, "Spinoza et la sexualité", pp. 439-340, 457.

[27] [Mandeville], *Virgen Unmask'd*, pp. 127-128.

[28] De Smet, "Realm", pp. 48-49.

[29] De Smet, *Adrianus Beverlandus*, pp. 22, 66.

[30] De Smet, "Realm", p. 57; Elias, "Spinozistich Erotisme", pp. 300-302.

[31] Elias, "Spinozistich Erotisme", p. 308.

[32] *Ibidem,* p. 310.

[33] "Le sexe féminin a les mêmes passions que notre sexe, cependant il se trouve condamné à étoufer tout sentiment de convoitise, comme contraire à la pudeur et à la modestia des femmes. Il n'a donc que la voie du marriage pour satisfaire ouvertement'; [beverland], *L'Etat de l'homme*, pp. 107, 109-110.

[34] [Beverland], *L'Etat de l'homme*, prefacio; Van Bunge, "Einleitung", p. 30; De Smet, *Hadrianus Beverlandus*, pp. 78-79, 86.

[35] [Beverland], *De Peccato Originali*, pp. 110-111, 122-124; Ryssenius, *Justa defensio*, pp. 3, 16; De Smet, *Hadrianus Beverlandus*, pp. 118-119, 127-128.

[36] Beverland, *De Peccato Originali*, pp. 4-5, 17, 105, 110; Beverland, *Hadrianus Beverlandus*, pp. 128-129.

[37] De Smet, "Realm", pp. 47, 57; Elias "Spinozistiche Erotisme", p. 287.

[38] De Smet, *Hadrianus Beverlandus*, pp. 129, 147.

[39] ARH OSA North Holland Synod, acta Edad, agosto 1679, p. 6, y acta Alkmaar, agosto 1680, p. 3; De Smet, *Hadrianus Beverlandus*, p. 35.

[40] Knuttel, Acta, pp. v, 321; De Smet, "Realm", p. 49.

[41] Katz, "Isaac Vossius", pp. 179-181.

[42] Bayle, *Pensées di*verses, II, p. 81.

[43] "Les hommes ont établi la gloire des femmes dans la chasteté" […] "elles porteroient la débauche plus loin que ne font les hommes"; *ibidem.*

[44] Bayle, *Historical and Critical*, pp. 95-103, 440-441; Wootton, "Pierre Bayle", pp. 208-212.

[45] Lahontan, *Nouveaux Voyages*, II, p. 143.

[46] Bayle, *Pensées diverses*, II, pp. 25-26.

[47] Citado en Wotton, *Letter to Eusebia*, p. 74.

[48] [Mandeville], *The Mysteries of Virginity*, pp. 27-28.

[49] Wotton, *Letter to Eusebia*, p. 73.

[50] Undereyck, *Närrische Atheist*, 279-280; como, por ejemplo, parece hacer Bayle; Bayle, *Pensées diverses*, II, pp. 25-26.

[51] Undereyck, *Närrische Atheist*, p. 281; véase también Rambach, *Christliche Sitten-Lehre*, pp. 701-702.

[52] Undereyck, *Närrische Atheist*, pp. 281-282.

[53] *Ibidem,* pp. 298-302.

[54] *Ibidem,* pp. 286-287, 297.

[55] *Ibidem,* pp. 298-302.

[56] *Ibidem,* pp. 305-306.

[57] *Ibidem,* pp. 310-314.

[58] Massillon, *Pensées*, pp. 119, 267-268.

[59] Toland, *Tetradymus*, pp. 103, 108-109, 122.

[60] *Ibidem,* pp. 126, 130-131, 135; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, II, p. 1798.

[61] Lewis, *History of Hypatia*, pp. 5, 9.

[62] Hazard, *Conciencia europea*, pp. 112-116.

[63] Doria, *Lettere e ragionamenti*, II, pp. 332-338; De Soria, *Raccolta di opuscoli*, II, pp. 83-84.

[64] Doria, *Lettere e Ragionamenti*, II, pp. 336-338; Doria, *Ragionamenti ne' quali*, pp. 364-365.

[65] Doria, *Lettere e Ragionamenti*, II, pp. 339-342; Doria, *Ragionamenti ne' quali*, pp. 364-365.

[66] Doria, *Ragionamenti ne' quali*, pp. 216-217.

[67] *Ibidem,* pp. 228-229.

[68] *Ibidem,* pp. 372-390; Doria, *Lettere e ragionamenti*, II, p. 346.

[69] Doria, *Ragionamenti ne' quali*, pp. 393-394.

[70] *Ibidem,* pp. 390-391.

[71] *Ibidem,* pp. 395-407; el argumento es similar al expuesto en 1673 por Poulain de la Barre y más tarde en una obra titulada M.N.C. *Les Femmes savantes* (Ámsterdam, 1718), este último insiste en que "l'ignorance est la mère de tous les vices" [la ignorancia es la madre de todos los vicios] mientras al mismo tiempo condena los "sentiments injustes et désavantageux" [sentimientos injustos y desfavorables] que los hombres en general, y especialmente "le peuple ignorant" tienen de las capacidades intelectuales de las mujeres, "avant décidé que l'étude ni les sciences ne conviennent point au beaux sexe" [quienes han decidido que no conviene al bello sexo ni el estudio ni las ciencias]; véase *L'Europa Savante*, VI (1718), pp. 195-197.

[72] Doria, *Ragionamenti ne' quali*, pp. 405-408.

[73] *Ibidem,* pp. 408, 426-428.

[74] *Ibidem,* p. 451.

[75] *Ibidem,* pp. 422-423, 426, 451-452.

[76] Al parecer ella leyó el *Ragionamenti* antes de su publicación; véase Barbapiccola, "Traduttrice", pp. 2, 5; Stone, *Vico's Cultural History*, pp. 214, 271.

[77] Barbapiccola, "Traduttrice", pp. 11-12, 15.

[78] *Ibidem,* p. 8.

[79] *Ibidem,* p. 7; véase también Poulain de la Barre, *Igualdad*, pp. 131-134.

[80] Su ideal de mujer virtuosa filósofa lo vio realizado en la amiga y protectora de

Descartes, la princesa Elizabeth de Bohemia, y también en el parangón holandés de la lectura, Anna Maria von Schurman (1607-1678); Barbapiccola, "Traduttrice", pp. 5-7.

[81] Lambert, *Réflexions nouvelles*, p. 8.

[82] [Radicati], *A Philosophical Dissertation*, pp. 29-30.

[83] *Ibidem,* p. 33.

[84] *Ibidem,* pp. 34, 39.

[85] *Ibidem,* p. 58.

[86] *Ibidem,* pp. 59-60; Ferrone, *Intellectual Roots*, p. 275.

[87] [Radicati], *A Philosophical Dissertation*, p. 60.

[88] *Ibidem,* pp. 67-68.

[89] *Ibidem,* pp. 71-73.

[90] Pigeard de Gurbert, "Thérèse", 151; Heumakers, "De Sade", p. 114.

[91] "Qui ait agréablement lié la luxure et l'impieté, et qui […] donnera en fin l'idée d'un livre immoral". Darnton, *Best sellers prohibidos*, p. 146.

[92] Pigeard de Gurbert, "Thérèse", pp. 151, 168; Berkvens-Stevenlinck y Vercruysse, Métier, p. 77; si en efecto ésta es obra de d'Argens, como los expertos del siglo XVIII, tales como De Sade y la mayoría de los comentaristas modernos han conjeturado, entonces casi con certeza refleja el mundo intelectual de la década de 1730 y principios de la de 1740, más que la fase posterior a la que refiere Darnton.

[93] Heumakers, "De Sade", p. 114.

[94] *Idem.* Maréchal, *Dictionnaire*, p. 300; se trata de una típica fórmula expresada en diversas novelas eróticas del periodo, entre las que destaca una de las primeras del género, *Venus dans le cloître* (*ca.* 1682), en la cual una joven monja, Agnes, aprende a volverse "Éclairée" a través de la masturbación, el amor lésbico y la discusión con monjas "ilustradas" mayores, y descubre que el énfasis de la sociedad en la castidad es parte del sistema de miedo y represión arraigado en la superstición de la cual las mujeres en particular necesitan liberarse; y también, mucho más tarde, *Fanny Hill* de John Cleland, escrita bajo la influencia del género francés y cuyo borrador original data, al parecer, de la década de 1730, aunque no se publicó hasta 1749; Marchand señala que una *Anti-Thérèse* de M. de T…. fue publicada en La Haya en 1750, que declaraba ser una "refutation de *Thérèse Philosophe*", pero que en realidad era aún más "corrupta" que la original; véase Marchand, *Dictionnaire*, II, p. 319.

[95] [D'Argens], *Teresa filósofa*, p. 130.

[96] *Idem.*

[97] *Ibidem,* pp. 60-61; Pigeard de Gurbert, "Thérèse", pp. 159-160; Darnton, *Best sellers prohibidos*, p. 154.

[98] [D'Argens], *Teresa filósofa*, p. 141.

[1] Goldie, “Theory”, pp. 331-333; Bossy, “English Catholics”, p. 375; Israel, “William III and Toleration”, pp. 161-162; Casini, *Introduzione*, pp. 1, 49.

[2] Toland, *A Collection*, I, pp. xi, xix; Craven, *Jonathan Swift*, pp. 17-21; Berman, “Enlightenment”, pp. 151-152.

[3] Carroll, *Spinoza Reviv'd*, *Part the Second*, pp. 6-7; Brown, “Theological Politics”, p. 196.

[4] BL Add. MS 4282, f. 130, Collins a Des Maizeaux, 26 de abril de 1717.

[5] Woolston, *A Fourth Discourse*, p. 70; véase también Fitzpatrick, “Toleration”, p. 45.

[6] Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, p. 145; Gay, *The Enlightenment*, I, pp. 72-73.

[7] Whiston, *Reflexions*, p. 50.

[8] Houtteville, *Religion Chrétienne*, I, p. viii; Israel, “Locke, Spinoza and the Philosophical Debate”, p. 6.

[9] Hazard, *Conciencia europea*, pp. 178-179; Phillips, *Church and Culture*, pp. 272-275.

[10] “Car vous n'ignorez pas les deffences et les exactes recherches que l'on fair sur vos frontières en matière de livres jusqu'à fouiller dans les valises des voyageurs”, Huygens, *Oeuvres complètes*, VIII, pp. 402, 406.

[11] Mellot, “Relations ambiguës”, p. 215.

[12] Sauvy, *Livres saisis*, p. 9.

[13] Prat, “Introduction”, pp. xiv-xv; sin embargo, curiosamente Bayle permaneció en silencio respecto del tema de la libertad de prensa; Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 549-550.

[14] Hazard, *Conciencia europea*, pp. 169-170; Steinmann, *Richard Simon*, pp. 124-129.

[15] “par une raison d'intérêt et d'avarice”; Simon, *Lettres choisies*, pp. 47, 59.

[16] “Encore plus injurieux à Sainte Écriture”; Steinmann, *Richard Simon*, pp. 229, 257.

[17] Mellot, “Relations ambiguës”, pp. 211-213.

[18] Ella se refiere a “ces livres de Hollande qui ont inondé le monde depuis quelques années” [aquellos libros de Holanda que han inundado el mundo desde hace algunos años] que provoca que los monjes y las monjas consideren a la autoridad “comme un effet de la foiblesse et de l'ignorance aù ils vivaient avant ces belles découvertes! [como un efecto de la debilidad y de la ignorancia en la que vivían antes de tan bellos

descubrimientos]; citado en Gaiffe, *L'Envers du Grand Siècle*, pp. 87-88.

[19] Darnton, *Edición y subversión*, p. 16.

[20] Bib. Arsenal MS 10561/4, De Witte a Huchet, París, 10 de julio de 1705.

[21] *Ibidem,* 10561/2, Dedun a Huchet, Rouen, 8 de diciembre de 1699 y 8 de junio de 1701.

[22] *Ibidem,* 10561/1 interrogatorio, La Bastilla, 6 de julio de 1705.

[23] *Ibidem,* 10561/5 interrogatorio, La Bastilla, 31 de agosto de 1705.

[24] Weil, "Rolê des libraires", p. 283.

[25] Bib. Arsenal MS 10562, listas de libros en las secciones 9, 11 y 16.

[26] "C'est nous donner avis que la Seine passe à Paris […] mais l'on ne trouve jamais de magasin chez eux, ils l'ont ailleurs, et c'est ce qu'il faut découvrir"; *Archives de la Bastille*, X, pp. 407-408.

[27] *Ibidem,* X, pp. 408-409.

[28] Bib. Arsenal MS 10604: dossier Charles y Jacques Cocquaire.

[29] El *Telémaque* de Fénélon, generalmente interpretado como una sátira de Luis y su corte y un ejemplar mayor en los temas de Huchet, evidentemente no había perdido nada de su popularidad después de la muerte de Luis.

[30] Bib. Arsenal MS 11447, pp. 135-137; sobre De Hondt, véase Kossmann, *Boekhandel te's Graven-hage*, p. 56.

[31] Bib. Arsenal MS 11447, pp. 64, 73; Sheridan, *Nicolas Lenglet Dufresnoy*, pp. 46-48, 50, 58, 76-77.

[32] Bib. Arsenal MS 11447, pp. 155, 159, 161, 163, 168; Weil, "Rôle des libraries", pp. 282, 286.

[33] BL MS 4284, f. 13. Ganeau a Des Maizeaux, París, 23 de marzo de 1714 (?).

[34] *Ibidem,* ff. 80-80v. Hasperg a Des Maizeaux, París, 9 de mayo de 1715.

[35] *Ibidem,* f. 12.

[36] Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand*, pp. 66-67, 147.

[37] Chartier, *Espacio público*, pp. 47-69; Weil, "Role des libraires", p. 281.

[38] "S'il en pénètre plusieurs, c'est par ruse et par finesse"; D'Argens, *Lettres juives*, I, p. 24.

[39] Chartier, *Espacio público*, p. 69.

[40] BL Add. MS 4284, f. 14.

[41] Chartier, *Espacio público*, pp. 51-52.

[42] Israel, *Dutch Republic*, pp. 684, 788-790, 816-817, 920-981, 1047-1049.

[43] Santschi, *Censure à Genève*, p. 44.

[44] "Spinosa, Hobbesius et de semblables […] ceux qu'on appelle déistes"; *ibidem.*

[45] *Ibidem,* p. 78.

[46] *Ibidem,* p. 46.

[47] Hilgers, *Index der verbotenen Bücher*, p. 276.

[48] Laeven, "Frankfurt and Leipzig", p. 187; Stein, "Leibniz", pp. 80-81.

[49] Laeven, "Frankfurt and Leipzig", pp. 188-191; Stein-Karnbach, "G. W. Leibniz", pp. 1212, 1278.

[50] Kobuch, *Zensur und Aufklärung*, pp. 34-36.

[51] Laeven, "Frankfurt and Leipzig", p. 191; Goldfriedrich, *Geschichte*, pp. 220-221; Stein, "Leibniz", 84; Mennenöh, *Duisburg*, pp. 176-178.

[52] Schröder, "Einleitung", pp. 10-11.

[53] Goldfriedrich, *Geschichte*, pp. 463-465; Whaley, "A tolerant Society?", p. 182.

[54] Kobuch, *Zensur und Aufklärung*, p. 39.

[55] Blanning, "Frederick the Great", pp. 273-276; Blanning, "Frederick the Great and German Culture", pp. 543-546; Whaley, "A Tolerant Society?", pp. 184-185.

[56] Goldfriedrich, *Geschichte*, p. 83; Stein, "Leibniz", p. 84; durante la década de 1730, Leipzig produjo un total de 2 719 publicaciones, mientras que Nuremberg, que dominaba la producción de libros en el sur de Alemania, produjo 766, contra 725 de Halle y 653 de Jena; véase Goldfriedrich, *Geschichte*, p. 83.

[57] *Ibidem,* p. 385.

[58] Brechka, *Gerard van Swieten*, pp. 123-124; Klingenstein, "Van Swieten und die Zensur", pp. 94-95.

[59] Stein, "Leibniz", pp. 78-79; en relación con Thomasius, véase Pott, "Einleitung", p. 33.

[60] *Ibidem,* pp. 80-81; la censura también ocupa un lugar preeminente en sus famosos planes para la Academia de Ciencias de Berlín esbozados en 1700, una de cuyas funciones proyectadas era servir como un nuevo tipo de comisión de la censura que impondría una guía tanto positiva como negativa.

[61] Brechka, *Gerard van Swieten*, pp. 124-126.

[62] Rotondò, "Censura eclesiástica", p. 1481; Mastellone, *Pensiero politico*, pp. 107, 142; Davidson, "Toleration", p. 235.

[63] Capoa, *Del Parere*, I, pp. 61-62, y II, 140-142; Mastellone, "Holland as a Political Model", p. 581; la edición de 1714 citada aquí fue impresa clandestinamente en Nápoles por el célebre impresor Lorenzo Cicarelli, que declara "Colonia" como el lugar de publicación; véase Stone, *Vico's Cultural History*, pp. 16-17, 28.

[64] Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, pp. 106-107.

[65] NBN MS XV E 23 Grimaldi, "Aviso critico", pp. 30, 35, 184-185; Stone, *Vico's Cultural History*, pp. 150-152.

[66] NBN MS XV E 23 Grimaldi, "Aviso critico", pp. 11-12, 44.

[67] Gay, *The Enlightenment*, II, pp. 372-373; Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, pp. 107-108; Stone, *Vico's Cultural History*, pp. 210-211.

[68] Giannone, *Historia civile*, pp. 466-471.

[69] Giannone, *Vita*, pp. 80-85; Marini, "Documenti", p. 696.

[70] Montesquieu, *Oeuvres complètes*, pp. 279-280.

[71] Giannone, *Vita*, pp. 85-90.

[72] Rotondò, "Censura ecclesiastica", p. 1420.

[73] Marini, "Documenti", pp. 696-697, 705-706.

[74] Grimaldi, *Memoire*, pp. 44-45.

[75] Galiani y Grande, *Carteggio*, 258-259; Rotondò, "Censura ecclesiastica", pp. 1417, 1485.

[76] Venturi, "Gli anni '30", p. 115.

[77] Giannone, *Vita*, pp. 260-265.

[78] Akerman, *Queen Christina*, pp. 254-255.

[79] Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 5-6; Gardair, Le 'Giornale', pp. 145-151; Davidson, "Toleration", pp. 230-232.

[80] Gravina, *Orationes*, p. 137.

[81] Galiani y Grandi, *Carteggio*, pp. 11-15; Rotondò, "Censura ecclesiastica", p. 1486; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 18-39, 122-182.

[82] Bianchini, *Historia universale provata*, pp. 65, 71.

[83] *Ibidem,* pp. 187, 201.

[84] *Ibidem,* pp. 22-24; Stone, *Vico's Cultural History*, p. 188

[85] Galiani y Grandi, *Carteggio*, p. 15; Ferrone, *Intellectual Roots*, p. 124.

[86] Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 145-150.

[87] Hilgers, *Index*, pp. 93-94; Reusch, *Index der verbotenen Bücher*, pp. 866-873; Totaro, "La congrégation", pp. 360-361.

[88] Bencini, *Tractatio*, pp. 25-26.

[89] *Ibidem,* p. 25; Ferrone, *Intellectual Roots*, p. 148.

[90] Bencini, *Tractatio*, pp. 145, 151, 188, 197-198, 258-259, 367; Gotti, *Veritas*, II, pp. 1-2, 86.

[91] Bencini, *Tractatio*, p. 27.

[92] *Ibidem,* p. 28.

[93] Ozanam, "L'idéale académique", pp. 198, 203-204.

[94] Da Cunha, *Testamento político*, pp. 75-77, 82-87.

[95] Marques, *A Real Mesa Censória*, p. 8.

[96] Ribeiro Correia, *Sebastião José de Carvalho e Mello*, pp. 82-83, 94.

[97] Da Cunha, *Testamento político*, p. 77; Maxwell, "Pombal", pp. 103-104, 107.

[98] Marques, *A Real Mesa Censória*, pp. 12, 31, 35-36; Maxwell, "Pombal", p. 103.

[99] Marques, *A Real Mesa Censória*, pp. 47-50.

[100] Marques, *A Real Mesa Censória*, pp. 50, 123-203; Machado de Abreu,

"Recepción de Spinoza", p. 109.

[101] Lúcio de Azevedo, *História*, pp. 347-348; Freitas, *Pombal e o Santo Oficio*, pp. 57, 60-61.

[102] Freitas, *Pombal e o Santo Oficio*, p. 58.

[103] *Ibidem,* pp. 62-65; Lúcio de Azevedo, *História*, p. 348.

[104] Klingenstierna, *Dissertatio academica*, pp. 21-22.

[105] Locke, *Carta sobre la tolerancia*, p. 57.

[106] Sina, *L'Avvento della ragione*, pp. 344-347; Wootton, "Introduction", pp. 109-110; Israel, "Locke, Spinoza and the Philosophical Debate", p. 17.

[107] Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 549-551; Israel, "Locke, Spinoza and the Philosophical Debate", pp. 16-17.

[108] Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 81.

[109] Israel, "Spinoza, Locke y la Ilustración", pp. 109-111; Israel, "Intellectual Debate", pp. 28-32.

[110] Spinoza, *TTP* [247], p. 420.

[111] D'Argens, *Lettres Chinoises*, I, p. 123.

[112] *Ibidem,* I, p. 127.

[113] "Des ouvrages des plus grands hommes"; D'Argens, *Mémoires de Monsieur*, pp. 308-309.

[1] Raabe, “Gelehrtenbibliotheken”, pp. 107, 114, 119.

[2] *Ibidem,* p. 119.

[3] Popkin, *Historia del escepticismo*, pp. 144-146; Akerman, *Queen Christina*, pp. 80, 82, 259; Hessel, *Leibniz*, p. 6.

[4] Naudé, *Advis*, pp. 22, 28; “une bibliothèque dressée pour l’usage du public doit estre universelle”; Hessel, *Leibniz*, p. 6.

[5] Naudé, *Advis*, p. 33.

[6] *Ibidem,* p. 38.

[7] *Ibidem,* pp. 89-90, 92.

[8] Enderle, “Jesuitenbibliothek”, pp. 157, 163, 184-185.

[9] Heilingsetzer, “Wisswnschaftspflege”, pp. 66, 96-98.

[10] *Mémoire historique sur la Bibliothèque du Roy*, p. 28.

[11] “Merveilleuse connoissance des livres […] de cette magnifique bibliothèque”; Simon, *Lettres choisies*, p. 143.

[12] *Mémoire historique sur la Bibliothèque du Roy*, pp. 38, 41.

[13] Holberg, *Memoirs*, pp. 123-124; Marion, *Recherches*, p. 37.

[14] Lankhorst, “Ventes aux enchères”, p. 207.

[15] Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand*, pp. 13, 17-18.

[16] Carayol, *Thémiseul de Saint-Hyacinthe*, p. 72.

[17] *Ibidem,* p. 133; Vernière, *Spinoza*, p. 613.

[18] Sheridan, *Nicolas Lenglet Dufresnoy*, p. 135; Sheridan, “Lenglet Dufresnoy”, pp. 426-427.

[19] Bléchet, “Quelques acquisitions”, p. 15.

[20] Bowden, *Leibniz as a Librarian*, p. 15.

[21] Lemmerich, “Künstlerische Ausstattung”, pp. 323, 334-335. Giannone, *Opere*, p. 205.

[22] *Ibidem;* Wangermann, *Austrian Achievement*, pp. 29-31.

[23] Goldfriedrich, *Geschichte*, p. 66; Raabe, “Niederländische Büchererwerbungen”, p. 224.

[24] “Bibliothèque […] une véritable belle chose”; Montesquieu, *Oeuvres complètes*, pp. 324-325.

[25] Paunel, *Staasbibliothek,* pp. 23, 44.

[26] Bowden, “Leibniz as a Librarian”, pp. 4, 8; Kopanev, “Nederlandse uitgevers”, p. 95.

[27] “Assemblée des plus grands hommes de tous les siècles et de toutes les nations qui

nous disent leurs pensées les plus choisies"; Bowden, "Leibniz as a Librarian", p. 3.

[28] "Car le froid et le soir servent de prétexte en hyver pour ne rien faire"; *ibidem,* p. 6; Hessel, *Leibiniz*, p. 8.

[29] [Götze], *Merckwürdigkeiten*, prefacio; Ebert, *Geschichte*, pp. 45-60.

[30] *Mémoire historique sur la Bibliothèque du Roy*, p. 57.

[31] *Catalogue… de la Bibliothèque du Roy*, *Théologie*, III, pp. 248-250.

[32] Hessel, *Leibniz*, pp. 6, 9.

[33] Holberg, *Memoirs*, p. 60.

[34] Bowden, "Leibniz as a Librarian", p. 4.

[35] "Bibliothèque peu nombreuse mais choisi"; Formey, *Conseils*, pp. 7-8, 15, 31.

[36] Montesquieu, *Oeuvres complètes*, pp. 224, 232.

[37] Holberg, *Memoirs*, p. 88.

[38] *Idem.*

[39] Lankhorst, "Ventes aux enchères", p. 207.

[40] Hulshoff Pol, "The Library", pp. 435-438.

[41] Porter, "University and Society", pp. 33, 44, 93; Di Simone, "Admisión", p. 302.

[42] Schmidt-Biggemann, "New Structures", pp. 500-509; Pedersen, "Tradition", pp. 474-479; Frijhoff, "Graduation", pp. 386-388; Frijhoff, "Patterns", pp. 70-73.

[43] "La teología es lo único que florece aquí", señaló un contrariado médico de Oxford en 1667; véase Porter, "University and Society", p. 96.

[44] Schmidt-Biggemann, "New Structures", pp. 517-529; Frijhoff, "Graduation", pp. 384-385.

[45] Hautz, *Geschichte*, II, pp. 186-189.

[46] Debido a su fragmentación política, el Sacro Imperio Romano tenía un número excepcionalmente grande de universidades, alrededor de 30 en 1648, comparadas con las 20 de Francia, cinco en la República Holandesa y dos en Inglaterra; McClelland, *State, Society and University*, p. 28; Frijhoff, "Patterns", pp. 90-94; cuando revisaba la situación en 1728, Capasso calculó que existían entonces 27 universidades en Alemania, un número similar en Francia y no menos de 20 en España; véase Capasso, *Historiae philosophiae sinopsis*, p. 450.

[47] [Tenzel], *Monatliche Unterredungen 1694*, pp. 513-551.

[48] Chartier, "Espace social", pp. 391, 396; Di Simone, "Admisión", p. 303; McClelland, *State, Society, and University*, pp. 28-33; Märker, *Geschichte*, p. 71; Seth, *Universitetet i Greifswald*, pp. 73-74, 161-169.

[49] Goldfriedrich, *Geschichte*, p. 66.

[50] Philip y Morgan, "Libraries", pp. 664-665.

[51] BL MS Harl. 7055, ff. 42-43. "Some Thoughts Concerning the Bodleian Library" (fechado el 7 de junio de 1697).

[52] BL MS Harl, 7055, f. 43.

[53] Frühsorge, "Zur Rolle", pp. 64-65, 73.

[54] Raabe, "Gelehrtenbibliotheken", pp. 112-113.

[55] Knoche, "Universitätsbiblitheken", pp. 428-429; Struve también comenzó la moda de publicar relatos descriptivos e históricos de la bibliotecas universitarias.

[56] Hessel, *Leibniz,* pp. 9-12; Fabian, "Göttingen", pp. 210-218.

[57] Hessel, *Leibinz*, p. 9.

[58] *Ibidem,* pp. 16-17; Fabian, "Göttingen", pp. 219-230.

[59] Losman, "Skokloster", p. 95.

[60] Lindroth, *History of Uppsala*, pp. 60-65.

[61] Maxwell, "Pombal", p. 81.

[62] Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, II, pp. 488-489; Raabe, "Gelehrtenbibliotheken", pp. 107, 113.

[63] *Catalogus bibliothecae beati Herm. Sam. Reimari*, I, pp. 71-80, 157, 164, 166, 176-82; Schröder, *Ursprünge*, pp. 82, 284, 318.

[64] [Jahn], *Verzeichnis der Bücher*, pp. 1634, 1713, 1803, 1958, 1977, 2074, 2194-2198; Schröder, *Ursprünge*, pp. 416, 458, 469, 512.

[65] Mulsow, "Freethinking", pp. 204-205.

[66] Reitzer, *Appendix Librorum*, pp. A4-5, B3v.

[67] [Rostgaard], *Bibliotheca Rostgardiana* (1726), pp. 225, 227, 292, 472, 520, 749; Ellehøj y Grane, *Københavns universitet*, IV, p. 374.

[68] Ellenhoj en Grane, *Kobenhavns universitet*, IV, p. 363.

[69] Holberg, *Memoirs*, p. 125.

[70] Benítez, *Face cachée*, pp. 26-27, 30-31, 41, 51.

[71] Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, p. 81; Stone, *Vico's Cultural History*, pp. 2-4.

[72] Totaro, "Antonio Magliabechi", pp. 549-550; Laeven, De "Acta Eruditorum", p. 157; Goldgar, *Impolite Learning*, pp. 152-153.

[73] Totaro, "Antonio Magliabechi", p. 556.

[74] [Stosch], *Bibliotheca Stoschiana*, I, p. 159, y II, 130, 161, 217-219; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 73, 305.

[75] Totaro, "Nota", pp. 111-112.

[76] *Monsieur Le Clerc's Observations*, p. 5.

[77] Raabe, "Gelehrte Nachschlagewerke", p. 101.

[78] Ésta es la *Woordenboek* compilada por David Frans van Hoogstraten y L. J. Schuer.

[79] Citado en Raabe, "Gelehrte Nachschlagewerke", p. 98.

[80] *Ibidem,* p. 102.

[81] *Ibidem,* pp. 106-108.

[82] *Ibidem,* p. 110.

[83] Bots y Van de Schoor, “Tolerance”, pp. 143-144.

[84] “Il n’y a presque point de siècle où le sentiment de Spinoza n’ait été enseigné […] *cet impie n’a que le malheureux avantage d’être le premier qui l’ait reduit en système selon la méthode géométrique*”; Bayle, *Dictionnaire*, III, p. 2455.

[85] “L’un des plus grands philosophes de l’antiquité”; Cantelli, *Teología e ateísmo*, pp. 231-234; Paganini, *Analisi della fede*, pp. 348-353.

[86] “Impiété abominable, c’est un Spinozisme plus dangereux que celui que je refute dans l’article de Spinoza”; Bayle, *Dictionnaire*, III, p. 3043.

[87] Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle, Écrits*, p. 119; Ricci, “Bruno ‘Spinozista’”, pp. 42, 46-47.

[88] “Est au fond toute semblable au Spinosisme”; Veyssière, *Dissertation sur l’atheisme*, pp. 284-286, 317.

[89] “Mais de principes vous en chercheriez vainement chez lui, s’il en a un, c’est celui de n’en point avoir”; [Formey], *Pensées raisonnables*, pp. 44, 67.

[90] Levine, “Giambattista Vico”, p. 68.

[91] Véase, por ejemplo, [Le Clerc], *Bibliothèque Universelle*, XXVI (1718), p. 5.

[92] Harrison y Laslett, *Library of John Locke*, p. 19; Locke, significativamente, tuvo dos series de la *Opera posthuma* de Spinoza, además del *TTP* y otras obras relacionadas con Spinoza, incluyendo la *Philosophia,* de Mayer, la *L’Impie convaincu* de Aubert de Versé, y la *Nouvel Athéisme renversé* de Lamy; *ibidem,* pp. 223, 238.

[93] Véase St AUL MS LY 105/5 y MS 105/7.

[94] Roche, “Un savant”, pp. 48, 64, 70; Guerlac, *Newton on the Continent*, pp. 65-67, 113-114.

[95] Gardair, *Le “Giornali de” Letterati*, pp. 313-315.

[96] “Plusieurs livres utiles”, [Le Clerc], *Bibliothèque Universelle*, XXVI (1718), pp. 5-6.

[97] Véase *Catalogus Librorum Beati D. Christiani Wormii*; la biblioteca fue subastada en Copenhague, poco después de su muerte, el 3 de febrero de 1738.

[98] [Daneschiold], *Bibliotheca*, pp. 232, 242, 245, 285, 332.

[99] [Kielmanns-Egge], *Bibliotheca* (3 vols., Hamburgo, 1718).

[100] Koenigsmann, *Catalogus*, pp. 8, 21, 94-95, 98, 109.

[101] Harrison, *“Religion” and the Religions*, p. 176; Hampson, *The Enlightenment*, pp. 36-39; véase también Jacob, *Living the Enlightenment*, pp. 15, 21, 26.

[102] Cassirer, *Philosophy*, pp. 7-18; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 8-22.

[103] Pocock, *Barbarism*, I, p. 9.

[1] *Giornale de' Letterati* (Venecia), I, p. 13; Berengo, *Giornali veneziani*, pp. xii-xiv; Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, p. 127; Waquet, *Modèle français*, p. 355.

[2] *L'Europe Savante*, I, prefacio, pp. i-vii.

[3] Dann, "Vom Journal des Scavants", pp. 63-64.

[4] *Giornale de' Letterati* (Venecia), I, p. 20; Goldfriedrich, *Geschichte*, pp. 55-56.

[5] Laeven, *De Acta Eruditorum*, pp. 43, 166.

[6] *L'Europe Savante*, I, prefacio, pp. iv-vi; Habermas, *Structural Transformation*, 25 [Existe traducción al español, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, vers. de Antoni Domenech y Rafael Grasa, Barcelona, Gustavo Gili. (N. de E.)].

[7] *Nova Literaria Helvetica*, I, p. 6; Berengo, *Giornali veneziani*, p. 7.

[8] [Thomasius], *Monats-Gesprache*, I, pp. 226-227, 234.

[9] *Ibidem,* I, p. 234.

[10] Jaumann, *Critica*, pp. 276-281.

[11] *Annales Literarii Mecklenburgenses*, I, p. 2.

[12] *Dänische Bibliothec*, I, p. 2.

[13] *Ibidem,* I, pp. 3-4.

[14] *L' Europe Savante*, I, prefacio, p. v.

[15] Brockliss, "Scientific Revolution", p. 70.

[16] Camusat describe a Colbert como "son ami plûtôt que son protecteur" [su amigo más que su protector]; véase [Camusat], *Histoire critique*, I, pp. 215, 219, 231-232.

[17] [Camuset], *Histoire critique*, I, pp. 218, 233.

[18] Camuset elogia la ejemplar diligencia de La Roque, pero describe "la seule chose que l'on puisse louer en lui" [la única cosa que en él es digna de elogio]; *ibidem,* II, pp. 2, 5-6.

[19] Reesink, *L'Angleterre*, pp. 65, 68-69; Dann, "Vom Journal des Scavants", p. 64; Bots, "Role des périodiques", p. 49.

[20] Citado en Reesink, *L'Angleterre*, p. 69.

[21] "Qui est le lieu du monde où il s'en imprime le plus […] livres qui viennent d'un pays où l'on a la liberté de tout dire et de tout écrire"; *Nouvelles de la République des Lettres*, I, prefacio; Reesink, *L'Angleterre*, p. 65.

[22] *Ibidem,* pp. 53-55, 65.

[23] *Journal de Hambourg*, I, pp. 133-135, 273-275.

[24] [Le Clerc] prefacio a la *Bibliothèque Universelle*, I, pp. 3v-7v.

[25] "Mieux fournis et les plus fameus de l'Europe"; *ibidem,* p. 8.

[26] "Comme on se trouve en un pais de liberté"; *ibidem,* 8-8v; él afirmó que los regentes "permettent à tous les Chrétiens de servir Dieu, selon les mouvements de leur conscience" [permiten a todos los cristianos servir a Dios según los designios de su conciencia] sin la coerción de nadie.

[27] "Justice et l'equité de ces sages magistrats, en rapportant sans préjugé les sentiments de toutes les sociétés crétiennes."; *ibidem,* f. 8v.

[28] "Avec respect des Catholiques"; Reensik, *L'Angleterre*, p. 67; Bots, "Refuge et Nouvelles", pp. 85-86.

[29] [Le Clerc], *Bibliothèque Universelle*, III, "avertissement"; Le Clerc, *Parrhasiana*, p. 269.

[30] Sina, *Vico e Le Clerc*, pp. 10-11; Ferrone, *Intellectual Roots*, p. 66.

[31] Formey, *Conseils*, p. 31.

[32] Holberg, *Memoirs*, p. 140.

[33] [Thomasius] *Monat-Gespräche*, pp. i, 226-227; Berkvens-Stevenlinck, *Prosper Marchand*, pp. 115, 123.

[34] *L'Europe Savante*, IV (1718), pp. 154-156; Niceron, *Mémoires*, I, p. 135.

[35] *Ibidem,* II, pp. 207-208; Berkvens-Stevenlinck, *Prosper Marcharnd*, pp. 123-124.

[36] "L'ignorance […] est la cause de la plus part des maux qui affligent le genre humain"; Basnage de Beauval, *Tolérance des religions*, pp. 67-68.

[37] [Basnage de Beauval], *Histoire des Ouvrages*, I (sept., 1687), prefacio, p. v.

[38] Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand*, pp. 110-113; Goldgar, *Impolite Learning*, p. 72.

[39] "Est à mon avis le meilleur de tous les journaux"; citado en Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand*, p. 113.

[40] *Ibidem,* pp. 115-116.

[41] De Vet, *Pieter Rabus*, pp. 102, 178.

[42] "A beaucoup de débit"; Bayle, *Lettres*, I, p. 545.

[43] De Vet, *Pieter Rabus*, pp. 1-10; Wielema, *Filosofen*, pp. 79-83.

[44] "De cette sorte d'écrits fera qu'on ne les voudra plus lire"; Bayle, *Lettres*, II, p. 649.

[45] Reesink, *L'Angleterre*, p. 80.

[46] "Mais à cause du peu de liberté qu'il y a de publier ce qu l'on veut"; *Bibliothèque Ancienne et Moderne*, XXVI (1718), pp. 5-6; Waquet, *Modéle français*, pp. 36-38.

[47] Dooley*, Science, Politics*, pp. 38-40.

[48] *Ibidem,* pp. 40-41; Gardair, "Le Giornale de' Letterati", pp. 12-13.

[49] Berengo, *Giornali veneziani*, pp. xi-xii; Generali, "Il Giornale", pp. 243, 252-253.

[50] *Giornale de' Letterati* (Venecia), I, p. 51.

[51] Dooley, *Science, Politics*, p. 63; Waquet, *Modèle français*, p. 67.

[52] *Giornale de' Letterati* (Venecia), I, pp. 23-24; Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, p. 91.

[53] Generali, 'Il "Giornale", pp. 244, 252-253.

[54] Bots, "Rôle", pp. 54-57.

[55] Goldgar, *Impolite Learning*, pp. 92-95.

[56] [Basnage de Beauval], *Histoire des Ouvrages*, I (sept., 1687), p. v.

[57] Bots, "Rôle", pp. 53-54; Bots, "Le Refuge", pp. 91-92.

[58] Klopp, *Correspondance de Leibniz*, II, pp. 271-272.

[59] "On peut dire en général [...] ques les livres anglois ne sont guères connus hors de cette isle"; *L'Europe Savante*, I, p. 319.

[60] Bots, "Rôle", p. 55.

[61] Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand*, pp. 117-118, 207; Goldgar, *Impolite Learning*, pp. 74-79.

[62] Ferrone, *Intellectual Roots*, p. 97; Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, p. 109; Goldgar, *Impolite Learning*, p. 71.

[63] Bots, "Rôle", p. 49.

[64] "L'athéisme et la superstition sont deux extremitez également éloignées de la vraye religión"; [Basnage de Beauval], *Histoire des Ouvrages*, XII (febrero, 1696), p. 246; el sentimiento coincide exactamente con la definición de Berkeley de la religión ilustrada como el "promedio virtuoso entre la incredulidad y la superstición"; véase Berkeley, *Alciphron*, I, p. 277.

[65] Mijnhardt, "Dutch Enlightenment", p. 205; Bots, *Henri Basnage de Beauval*, II, pp. 140-142.

[66] "à attaquer la chasteté, la modestie, toutes les vertus chrétiennes" [...] "leur prêtant des armes nouvelles, et réunissant dans notre siècles touts les erreurs de siècles passez"; *L'Europe Savante*, IV (julio, 1718), p. 62.

[67] [Camusat], *Histoire Critique*, II, pp. 234-235.

[68] [La Clerc], *Bibliothèque Universelle*, VII (1687), pp. 387-455; [Basnage de Beauval], *Histoire des Ouvrages*, XIII (1696), pp. 246-258; Labrousse, *Pierre Bayle*, II, p. 14.

[69] De Vet, *Pieter Rabus*, pp. 270-273; Wielema, *Filosofen*, pp. 80-81; Israel, *Dutch Republic*, pp. 924, 928.

[70] "Fait beaucoup de bruit dans ces provinces [...] C'es ce qu'on n'a pas cru devoir refuse à leur curiosité" "le plus fidèlement qu'il sera posible! [...] "on ne prétend pas en aprouver par tout la doctrine"; [Le Clerc], *Bibliothèque Universelle*, XXII (1691), pp. 122-125; Bots, De "Bibliothèque Universelle", p. 90.

[71] "Nier que le Diable puisse avoir aucune part à tout ce qui se passe dans le monde,

c'est à l'égard de bien des gens presque autant que si l'on arrachoit Dieu de son ciel"; [Basnage de Beauval], *Histoire des Ouvrages*, VIII (1691), p. 410.

[72] Carayol, *Thémiseul de Saint-Hyacinthe*, pp. 72, 79; Bots, "Rôle", p. 53.

[73] "étoient partisans de la liberté", […] "qui formoient la secte la plus nombreuse des Déistes, soutenoient la nécessité"; *L'Europe Savante*, IV (julio, 1718), pp. 121-122; [Collins], *A Philosophical Inquiry*, pp. 44, 58-60; Berman, "Determinism", p. 252; Berman, *A History of Atheism*, p. 82.

[74] "les Esséniens et les Pharisiens, à qui Jésus-Christ ne reprochoit que leur hypocrisie, croioient que l'homme étoit nécessité"; *L'Europe Savante*, IV (julio, 1718), pp. 121-122; [Collins], *A Philosophical Inquiry*, pp. 44, 58-60; Berman, "Determinism", p. 252; Berman, *A History of Atheism*, p. 82.

[75] "Par l'esperance du plaisir, et par crainte des peines, il n'a plus les idées de morale, il n'a plus des motifs pour se soumettre aux Loix"; *L'Europe Savante*, IV (julio, 1718), p. 127.

[76] *Idem.*

[1] Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana* [I, 4, 5], I, pp. 351-352.

[2] Clark, *Einstein*, pp. 502-503.

[3] "Qui ait réduit en système l'athéisme, et qui en ait fait un corps de doctrine lié et tissu selon les manières des geomètres"; Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle, Écrits*, p. 29.

[4] Buddeus, *Lehr-Sätze*, p. 144; "Benoit de Spinoza […] est estimé avec raison le chef et le mâitre des athées de notre siècle, n'ayant point reconnu d'autre Dieu que la Nature, ce qui est la même chose que s'il avoit nié l'existence de Dieu" [Benito de Spinoza… es considerado con razón el jefe y el maestro de los ateos de nuestro siglo, pues no reconoce más Dios que la Naturaleza, lo que equivale a negar la existencia de Dios]; Buddeus, *Traité*, pp. 78-79.

[5] [Thomasius], *Monats-Gespräche*, I, p. 338.

[6] Henry Oldenburg (*ca.* 1617-1677) nació y se crió en Bremen, pero estudió desde 1641 en los Países Bajos; en 1653 fue enviado como agente de Bremen a Londres, en donde se estableció de manera permanente; estrechamente vinculado a Milton y Boyle, fue nombrado secretario de la Royal Society en 1662; Hutton, "Henry Oldenburg", pp. 106-107.

[7] Popkin, "Spinoza's Earliest Philosophical Years", p. 49; Hutton, "Henry Oldenburg", pp. 107-108.

[8] Mignini, "Spinoza's Theory", pp. 28, 31; Mignini, "Inleiding", p. 239; Klever, "Spinoza's Life", p. 25; Mignini, *Etica*, p. 35; Nadler, *Spinoza*, p. 187.

[9] Spinoza, *Tratado breve* [19], pp. 60-74; Curley, *Behind the Geometrical Method*, p. 140; Donagan, "Spinoza's Theology", pp. 349-350.

[10] Spinoza, *Tratado breve* [40], p. 84; Bove, *Stratégie du Conatus*, pp. 26, 34, 51, 87-88.

[11] "Naturaleza naturanta" y "Naturaleza naturada"; Spinoza, *Tratado breve* [47-48], pp. 92-93.

[12] *Ibidem* [48], pp. 93-94, [52], p. 99.

[13] *Ibidem* [41], p. 85.

[14] *Ibidem* [79], p. 129.

[15] *Ibidem* [107-108], p. 162.

[16] *Ibidem* [112], p. 167.

[17] *Idem.*

[18] *Idem.*

[19] Klever, "Spinoza and Van den Enden", p. 314; Bedjaï, "Circonstances", p. 40.

[20] Klever, "Spinoza and Van den Enden", p. 314.

[21] Sturm, *De Cartesianis*, p. 14; Bedjaï, "Circonstances", p. 40.

[22] "In philosophia Cartesiana excellere, imo ipsum in multis superare Cartesium distinctis sc. et probabilis conceptibus"; Borch, *Journal*, I, p. 228.

[23] Spinoza, *Correspondencia*, p. 21.

[24] Jarig Jelles (*ca*. 1620-1683), antiguo comerciante de higos, uvas y otras frutas mediterráneas, se cree que conoció a Spinoza en la época en que el padre de éste importaba estos productos de Portugal; al retirarse del comercio, en 1653, se dedicó de tiempo completo al estudio; Jelles, al igual que Simon Joosten de Vries (*ca.* 1633-1667), ayudó a Spinoza financieramente y se piensa que subsidió la publicación de su *Principia Philosophiae Cartesianae,* en 1663; la prioridad de Jelles, no obstante, era integrar la nueva filosofía con su teología cristiana sociniana fuertemente racionalista y, bajo la presión de amigos colegiantes que consideraban su entusiasmo por la filosofía incompatible con la verdad cristiana, escribió un libro corto en 1673, con la forma de una carta a un amigo (de hecho, Spinoza) y se lo envió a Spinoza solicitando sus impresiones. Este texto, titulado *Belydenisse des algemeenen en Christelyken geloofs*, permaneció como manuscrito hasta 1684, cuando, después de su muerte, lo publicó su amigo Rieuwertsz, quien anexó un breve relato de su vida; la obra es sumamente extraña y la copia en la biblioteca de la Universidad de Ámsterdam es el único ejemplar sobreviviente que se conoce. Comienza diciendo que el amigo a quien la dirige le pidió que formulara los principios de su fe porque los críticos no coinciden en que los "filósofos cartesianos" estaban exponiendo puntos de vista incompatibles con los fundamentos del cristianismo; le pide a su amigo que pondere con mucho cuidado sus argumentos, esperando convencerlo de que los principios cartesianos concuerdan con el cristianismo; véase Jelles, *Belydenisse*, pp. 1-3; Spinoza, *Correspondencia*, pp. 138, 211, 242; Gebhardt, "Religion Spinozas", p. 331; Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*, pp. 148-150.

[25] Vaz Dias y Van der Tak, "Spinoza Merchant", pp. 158, 166.

[26] Jelles, *Voorreeden*, pp. 110-111; Kortholt, *De Tribus Impostoribus*, p. 140.

[27] *Idem*; Proietti, "Le 'Philedonius'", pp. 47-48; Klever, "Spinoza's Life", pp. 17-18.

[28] Franco Mendes, *Memorias*, pp. 60-61; Méchoulan, "Herem à Ámsterdam", pp. 126-127.

[29] Mignini, "Spinoza's Theory", pp. 28, 31, 54; Proietti, "Le 'Philedonius'", pp. 73-78; Curley, "General Preface", p. xiii; Klever, "Spinoza's Life", pp. 21, 23, 25; Nadler, *Spinoza*, pp. 177-178; De Dijn, sin embargo, argumenta en contra de este nuevo consenso casi generalizado; véase de Dijn, *Spinoza*. *The Way to Wisdom*, p. 5.

[30] Spinoza, *TRE*, 1-2; *Opera*, II, p. 5; *Collected Works of Spinoza*, I, p. 7; Nadler, *Spinoza*, pp. 149-150.

[31] Spinoza, *TRE*, 2; *Opera*, II, p. 5.

[32] Spinoza *TRE*, 3; *Opera*, II, p. 5.

[33] Spinoza, *TRE*, 6; *Opera*, p. 7.

[34] Spinoza, *TRE*, 10; *Opera*, p. 7; De Dijn, *Spinoza*, *The Way to Wisdom*, pp. 24-25.

[35] Israel, "Philosophy, Commerce, and the Synagogue".

[36] Nadler, *Spinoza*, pp. 128-129.

[37] Vaz Dias y Van der Tak, "The Firm", pp. 184-185.

[38] Groenveld, "English Civil Wars", p. 561; Israel, *Dutch Republic*, pp. 713-726.

[39] GAA NA 964, obra sin paginar del notario B. Vahadle, 27 de noviembre de 1651.

[40] PRO HCA 30/495. Petición de "Nicolas Joris" (J. Nunes, da Costa), 14 de agosto de 1651.

[41] GAA NA 967, pp. 300-301, escritura del 20 de julio de 1651; Vaz Dias y Van der Tak, "Spinoza Merchant", p. 146.

[42] De Castries, *Les sources inédites*, ser. I, V, pp. 311-313, 431, y VI, 99.

[43] *Ibidem,* V, pp. 348-350.

[44] Van der Tak, "Spinoza Merchant", p. 163; Israel, *European Jewry*, p. 96.

[45] Spinoza, *TTP* [226], p. 388.

[46] *Ibidem* [227], p. 389; Smith, *Spinoza, Liberalism*, pp. 158-159.

[47] Orobio de Castro recuerda en la década de 1660 que, al reanudar su amistad con Prado en Andalucía, en 1643, se encontró con que este último se había vuelto deísta y había aprendido su deísmo de un médico marrano llamado Juan Pinheiro, quien murió en Sevilla alrededor de 1662; Gebhard, "Juan de Prado", pp. 285-290; Kaplan, *From Christianity*, p. 126.

[48] Isaac La Peyrère (1596-1676) nació de padres hugonotes en Bordeaux, siendo su padre posiblemente de extracción portuguesa neocristiana. Abogado de formación, en 1640 se volvió ministro del príncipe de Condé, quien no sólo era un gran soldado y una figura política, sino que también adquirió un gran interés por la filosofía, la teología y la literatura heterodoxa. En 1643, publicó una obra mesiánica titulada *Du Rappel des juifs*. Su obra más conocida, *Prae-Adamitae*, que negaba que Adán fuera el primer hombre y que Moisés escribiera el Pentateuco, fue publicada anónimamente en 1655 en cinco ediciones, la mayoría en Ámsterdam, e inmediatamente prohibida por los Estados de Holanda. Arrestado y hecho prisionero en Bruselas en junio de 1656, se convirtió al catolicismo bajo coacción. Al regreso de Condé a París, en 1659, La Peyrère se convirtió en su bibliotecario; véase Pop-kin, *Isaac La Peyrère*, pp. 5-25.

[49] Révah, *Marranes à Spinoza*, pp. 186-218, 144-145; Popkin, "Spinoza's Earliest Philosophical Years", pp. 27-29; Kaplan, *From Christianity*, pp. 132-151; Popkin, *Isaac La Peyrère*, pp. 84-87; Yovel, *Spinoza*, pp. 64-71.

[50] [Colerus], *An Account of the Life*, p. 2; Colerus, *Vie de B. de Spinosa*, p. 6; Mencke, *Compendiöses Gelehrten Lexicon*, II, p. 2160; Buddeus, *Lehr-Sätze*, p. 158;

Walch, *Philosophisches Lexicon*, pp. 155-157; Nadler, *Spinoza*, p. 157.

[51] Lucas, *La Vie*, pp. 22-24; Franco Mendes, *Memorias*, p. 61.

[52] Goeree, *Kerklyke en Weereldlyke*, p. 665.

[53] *Ibidem;* Meinsma, *Spinoza*, p. 192.

[54] Monnikhoff, *Beschrijving*, pp. 201-202; véase también Franco Mendes, *Memorias*, p. 61.

[55] Meinsma, *Spinoza*, pp. 193-194; Bedjaï, "Éternité", pp. 8-9; véase también Van Til, *Voor-Hof der Heydenen*, p. 18; Klever, "Spinoza's Life", p. 18.

[56] Mertens, "Franciscus Van den Enden", pp. 720, 723, 725.

[57] Klever, "Spinoza's Life", p. 24; Klever, "Spinoza and Van den Enden", p. 318.

[58] Bedjaï, "Éternité", p. 11; Bedjaï, "Docteur Franciscus van den Enden", p. 31.

[59] Jan Hendrik Glazemaker (*ca.* 1620-1682) nació en Ámsterdam, de padres menonitas; de profesión traductor, se lo conoció por haber traducido más de 60 obras al holandés, entre ellas el Corán, Montaigne y Marco Aurelio; tradujo ambos con más fidelidad y excelencia de lo que era común en esa época; Akkerman, "J.H. Glazemaker", pp. 27-28.

[60] Pieter Balling († 1664) fue un estudiante universitario entusiasmado por la Nueva Filosofía y trabajó para los comerciantes de Ámsterdam en España, y probablemente conoció a Spinoza antes de 1656, cuando éste todavía era comerciante. Fueron amigos cercanos y colaboradores; y fue Balling, un experto latinista y un traductor excepcionalmente diestro, quien tradujo los *Principia Philosophiae Cartesianae* al holandés. Principalmente es conocido por su corto pero fascinante panfleto *Het Licht op den Kandelaar* (La luz en el candelero), originalmente publicado en forma anónima en Ámsterdam en 1662 y tomado erróneamente por un folleto cuáquero. En 1683 fue reeditado, esta vez con el nombre de Balling, por su amigo Rieuwertz. En esta obra lamenta la confusión y la duda generadas en ambas partes por la disputa teológica y la contienda interconfesional, insistiendo en que la única guía de la humanidad para enfrentar esta crisis de fe es la "luz interna", un concepto aparentemente usado por Balling con ambigüedad deliberada para denotar, ya sea la luz de la razón pura o una guía espiritual interna proveniente de la unión mística con Dios. No obstante, en otra parte exhorta al total hundimiento de la teología en la filosofía, declarando que la única solución para el predicamento religioso es inculcar un "conocimiento claro y distintivo de la verdad en la mente de una persona, que revele principios tan evidentes y convincentes que sea imposible dudar de ellos"; [Balling], *Het Licht*, p. 4; Meinsma, *Spinoza*, pp. 172-174, 260-266; Lindeboom, *Stiefkinderen*, p. 351; Gebhardt, "Pieter Balling's Het Licht", pp. 189-190; Fix, *Prophecy and Reason*, pp. 200-201; Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 27-29.

[61] Stolle, "Notes", p. 514.

[62] Révah, *Marranes à Spinoza*, pp. 367-369; Nadler, *Spinoza*, pp. 170-171.

[63] Levi de Barrios, *Triumpho: "La Corona de la ley*", p. 2; Vaz Dias y Van der Tak, "Spinoza; Merchant", pp. 155-156; Révah, *Marranes à Spinoza*, pp. 224-225; Kaplan, *From Christianity*, p. 265.

[64] Israel, "Philosophia, Commerce, and the Synagogue", en prensa.

[65] Méchoulan, "Herem à Ámsterdam", p. 128; Kasher y Biderman, "Why was Spinoza Excommunicated", pp. 100-101; Nadler, *Spinoza*, p. 182.

[66] Levi de Barrios, *Triumpho*, p. 85; Franco Mendes, *Memorias*, pp. 60-61; Kaplan, *From Christianity*, p. 265.

[67] Révah, *Marranes à Spinoza*, p. 231; Kasher y Biderman, "Why was Spinoza Excommunicated?", pp. 100-101.

[68] Révah, *Marranes à Spinoza*, pp. 198, 232; Novel, *Spinoza*, p. 74; Klever, "Spinoza's Life", p. 22.

[69] Nadler, *Spinoza*, pp. 164, 228-230.

[70] Révah, "Des Marranes à Spinoza", pp. 198-199; Nadler, *Spinoza*, pp. 241-242.

[71] Gebhardt, "Juan de Prado", pp. 286-288; Kaplan, *From Christianity*, pp. 140-143, 165-156; Novel, *Spinoza*, pp. 75-76.

[72] Levi de Barrios, *Triumpho*, p. 85; Van Til, *Loor-Hof der Heydenen*, p. 5; *La Vie et l'Esprit*, p. 60; Kaplan, *From Christianity*, p. 265; Klever, "Spinoza's Life", p. 18.

[73] Kaplan, *From Christianity*, pp. 135, 150, 160; Klever, "Spinoza and Van den Enden", p. 317; Sutcliffe, "Sephardi Ámsterdam", p. 404.

[74] Spinoza, *Correspondencia*, pp. 133-134.

[75] "Par modestie il souhaita de ne pas donner son nom à une secte"; Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle, Écrits*, p. 24.

[1] Klever, “Spinoza and Van den Enden”, pp. 318-319.

[2] Bedjaï, “Métaphysique”, p. 296; Bedjaï, “Franciscus […] maître spirituel”, p. 300.

[3] Mertens, “Franciscus van den Enden”, pp. 720-721.

[4] Johan de la Court (1622-1660), hermano del más famoso Pieter de la Court (1618-1685), empresario activo en el surtido de materiales para la industria del vestido en Leiden, fue una fuente importante en el surgimiento de la tradición radical holandesa, pues desarrolló una sólida teoría republicana (muy influida por Maquiavelo) en la década de 1650 y fue el primer escritor holandés en defender una república popular o democrática como la mejor forma de Estado. Sus ideas democráticas fueron propagadas en *Consideratien van staat,* que apareció por primera vez en Ámsterdam en 1660 y tuvo ediciones posteriores en 1661-1662, pero fueron progresivamente adulteradas en las publicaciones posteriores de su hermano; Wildenberg, *Johan en Pieter de la Court*, pp. 9-11, 82-85; Haitsma Mulier, *Myth of Venice*, pp. 124-129; Mertens, “Franciscus van den Enden”, pp. 721, 725.

[5] Van den Enden, *Vrije Politike Stellingen*, pp. 160-161; Mertens, “Franciscus van den Enden”, p. 725.

[6] Van Gelder, *Getemperde vrijheid*, pp. 254-245; Mertens, “Franciscus van den Enden”, pp. 720-724, 731-732.

[7] Van den Enden, *Vrije Politike Stellingen*, pp. 139, 141-142, 150, 161.

[8] *Ibidem,* pp. 161, 175, 229; Mertens, “Franciscus van den Enden”, p. 722.

[9] Van den Enden, *Vrije Politike Stellingen*, pp. 153-157, 178-181.

[10] *Ibidem,* pp. 154-156; Klever, *Mannen rond Spinoza*, p. 43.

[11] Mertens, “Franciscus van den Enden”, pp. 722-723.

[12] *Ibidem,* p. 723; Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 29-31.

[13] Mertens, “Franciscus van den Enden”, p. 721.

[14] Lindeboom, *Stiefkinderen*, pp. 378-381; Smith, *Religion and Trade*, pp. 231-232; Séguy, *Utopie cooperative*, pp. 25-33, 223.

[15] Plockhoy, *A Way Propounded*, p. 19.

[16] Downie, *Peter Cornelius Plockhoy*, p. 27.

[17] Plockhoy*, A Way Propounded*, p. 3; Hill, *World Turned Upside Down*, p. 346.

[18] Lindeboom, *Stiefkinderen*, p. 378.

[19] Plockhoy, *A Way Propounded*, p. 24.

[20] *Ibidem,* p. 17.

[21] *Ibidem,* p. 18.

[22] *Ibidem,* p. 17.

[23] Plockhoy, *A Way Propounded*, pp. 26, 31.

[24] *Ibidem,* p. 31.

[25] Downie, *Peter Cornelius Plockhoy*, p. 25.

[26] Van den Enden, *Vrije Politike Stellingen*, prefacio; Smith*, Religion and Trade*, p. 233.

[27] Séguy, *Utopie coopérative*, pp. 57, 60; Klever, "Inleiding", pp. 37-38.

[28] Smith, *Religion and Trade*, p. 234.

[29] Klever, "Inleiding", pp. 37-38.

[30] Séguy, *Utopie coóperative*, pp. 33-34.

[31] Plockhoy, *Kort ende Klaer Ontwerp*, pp. 210, 213.

[32] Klever, "Inleiding", pp. 34-35.

[33] Mertens, "Franciscus van den Enden", p. 723.

[34] Van den Enden, *Vrije Politike Stellingen*, p. 169.

[35] *Ibidem,* pp. 155-156.

[36] Bedjaï, "Libertins et politiques", p. 29.

[37] "Pour aller en Hollande"; *Ibidem,* p. 30.

[38] *Archives de la Bastille*, VII, p. 420.

[39] "Fut tellement decrié à Amsterdam à cause de son athéisme, qu'il fut obligé d'en sortir et de chercher fortune en France"; *Recontre de Bayle et de Spinosa*, pp. 17-18; véase también *Lettres Critiques sur divers écrits*, I, pp. 154-155.

[40] "Plusieurs personnes de qualité […] qui lui disoient que son beau talent ne devoit être enseveli en un si petit espace que la Hollande, et qu'il devait venir en France" Citado en Bedjaï, "Libertins et politiques", p. 32.

[41] Leibniz, *Teodicea* [367], p. 530.

[42] "En France l'exécution de cette république libre dont ils avoient discouru en Hollande"; *Archives de la Bastille*, VII, p. 420; *Allgemeines Historisches Lexicon*, II, p. 195; Meinsma, *Spinoza*, pp. 460-461; Klever, "Inleiding", p. 81.

[43] *Archives de la Bastille*, VII, p. 421.

[44] "Reconnu Van den Enden pour un homme qui n'avoit point de religión, et qui parloit avec trop de liberté de la personne du roi"; *ibidem,* VII, p. 447. Interrogatorio del 21 de noviembre de 1674.

[45] "Qu'il avoit proposée aux États de Hollande pour l'établir dans la Nouvelle-Hollande, dans l'Amerique […] en a voulu faire une semblable pour la Normandie"; *ibidem,* p. 467.

[46] "Quelques projets de la manière de cette république et des placards qui devoient estre envoyez proprement en Normandie et ensuite dans toutes les autres provinces du royaume"; citado en Bedjaï, "Franciscus […] maître spirituel", pp. 293-294.

[47] *Archives de la Bastille*, VII, p. 486.

[1] Vandenbossche, “Adriaen Koerbagh”, pp. 1-3; Meinsma, *Spinoza*, p. 213; Klever, *Mannen rond Spinoza*, p. 87.

[2] Abraham van Berckel (o Berkel) (1639-1689), originario de Leiden, fue doctor en medicina y el traductor de la edición holandesa del *Leviatán* de Hobbes, publicado en Ámsterdam en 1667. Un joven precoz de poderosa personalidad con una inteligencia rápida, se matrículó en la Universidad de Leiden a la edad de 15 años en 1654 y más tarde se volvió particularmente cercano a Adriaen Koerbagh. Aunque su identidad en su edición de Hobbes se esconde bajo las misteriosas iniciales de A.T.A.B., fue reconocido entre los magistrados como el culpable y huyó a Ámsterdam, refugiándose en la jurisdicción autónoma de Culemborg; véase Meinsma, *Spinoza*, pp. 231, 242, 361-362; Gelderblom, “The Publisher”, pp. 162-164.

[3] Meinsma, *Spinoza*, p. 198.

[4] Beverland, *De Peccato Originali*, p. 110; Goeree, *Kerklyke en Weereldlyke*, p. 665.

[5] Vandenbossche, “Adriaen Koerbagh”, pp. 3, 17; Van Suchtelen, “Nil Volentibus Arduum”, p. 393; Gelderblom, “Publisher”, p. 164; Freudenthal, *Lebensgeschichte*, pp. 119-120.

[6] Hubbeling, “Zur frühen Spinozarezeption”, p. 153; Jongeneelen, “Philosophie politique”, p. 252; Nadler, *Spinoza*, pp. 236-237.

[7] Gelderblom, “Publisher”, p. 165.

[8] Pontiaan van Hattem (1641-1706), originario de Bergen-op-Zoom, después de volverse pastor protestante en Zelanda fue despojado de los privilegios eclesiásticos y expulsado de la Iglesia en 1683, cuando sus enseñanzas fueron oficialmente condenadas como herejes por el sínodo de Zelanda y las facultades de teología de Leiden y Utrecht. Sin embargo, desde 1700 fue expresamente denunciado como “spinozista”. Continuó predicando en casas privadas y construyó una cantidad de seguidores nada despreciable en Zelanda y los Estados de Bravante. Desde 1714, el hattenismo fue oficialmente proscrito en la Provincias Unidas por pernicioso, en parte sobre la base de que era “spinozista”. Aunque académicos más recientes argumentan que su teología muestra pocas afinidades reales con la filosofía de Spinoza, su rechazo a cualquier forma de autoridad y disciplina eclesiásticas, su demanda de una tolerancia irrestricta y sus posiciones muy poco ortodoxas sobre el “bien” y el “mal” y la naturaleza del pecado, regularmente llevaban a que sus enseñanzas fueran denunciadas como “en el fondo iguales a la filosofía de Spinoza” incluso en los documentos oficiales. El 29 de marzo de 1714, todos los textos hattemistas en manuscrito que las autoridades habían podido incautar fueron públicamente quemados frente al ayuntamiento de Middelburg; véase

Van Manen, "Procedure", pp. 273-38; Wielema, "Spinoza in Zeeland", pp. 104-108; Rotan, "Pontiaan van Hattem", pp. 213-227.

[9] Meinsma, *Spinoza*, pp. 230-231; Mejier, "De Ioanne Caseario", pp. 232-234; Wielema, "Spinoza in Zeeland", pp. 104-105.

[10] Titulado *'t Nieuw Woorden-Boek der Reghten* (Ámsterdam, 1664), véase Meinsma, *Spinoza*, p. 290; Thijseen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, pp. 362-336; Vandenbossche, "Adriaen Koerbagh", pp. 1, 17.

[11] Winstanley, *Law of Freedom*, pp. 170-171, 377-378.

[12] *Ibidem,* p. 378.

[13] [Koerbagh], *'t Samen-Spraeck*, prefacio, pp. i-iii.

[14] Sobre esto, véase Israel, *Dutch Republic*, pp. 760-766.

[15] [Koerbagh], *'t Samen-Spraeck*, pp. 2, 31, 34-35, Jongeneelen, "Unknown Pamphlet", pp. 405-406.

[16] GA Ámsterdam MS 376/11, p. 225. Acta Kerkeraad, res. 10 de junio de 1666.

[17] *Ibidem,* p. 220. Acta kerkeraad, res. 1 de julio de 1666.

[18] *Ibidem,* p. 235, res. 13 de Julio de 1666.

[19] Johannes Koerbagh, "Korte doch Oprechten Antwoord", GA Ámsterdam MS 376/11, p. 235.

[20] *Idem,* véase también Adriaen Koerbagh, *Een Ligt Schijnende*, p. 167.

[21] Véase Johannes Koerbagh, "Korte doch Oprechten Antwoord", p. 235.

[22] *Ibidem, Meinsma*, Spinoza, p. 341.

[23] GA Ámsterdam MS 376/11, p. 236; "Naerder onderhandelingen", 27 de julio de 1666; Weekhout, *Boekencensuur*, p. 103.

[24] GA Ámsterdam MS 376/11, p. 236; Meinsma, *Spinoza*, p. 341.

[25] GA Ámsterdam MS 376/11, p. 234, res. 5 de agosto de 1666.

[26] *Ibidem,* pp. 303, 307, res. 9 y 23 de junio de 1667.

[27] *Ibidem,* p. 351, res. 29 de diciembre de 1667.

[28] *Ibidem,* p. 353, res. 5 de enero de 1668.

[29] GA Ámsterdam 376/11, pp. 361, 364-365, res. 19 y 26 de junio de 1668.

[30] *Een Bloemhof van allerley Lieflijckheid sonder verdriet geplant door Vrederick Waarmond ondersoecker der waarheyd. Tot nut en dienst van al die geen die der nut en dienst uyt trekken wil. Of Een vertaaling en uytlegging van al de Hebreusche, Griecksche, Latinjnse, Franse en andere vreemde bastaartwoorden en wijsen van spreken die ('t welk te beklagen is) soo inde Godsgeleertheyd, regtsgeleertheyd, geneeskonst als in andere konsten en weetenschappen en ook in het dagelijks gebruyk van spreeken inde Nederduytse taal gebruykt worden, gedaen door Mr. Adr. Koerbagh regtsgel, en geneesmr* (Ámsterdam, 1668).

[31] GA Ámsterdam, MS. 376/11, p. 372, res. 23 de febrero de 1668.

[32] GA Ámsterdam, MS. 376/11, p. 379, res. 15 de marzo de 1668.

[33] GA Utrecht Kerkeraad viii, res. 13, 20 y 27 de abril de 1668.

[34] Vogt, *Catalogvs historico-criticus*, I, pp. 484-485.

[35] GA Ámsterdam, MS. 376/11, p. 374, 377, res. 1 y 8 de marzo de 1668.

[36] *Ibidem,* p. 374, res. 1 de marzo de 1668.

[37] *Idem.*

[38] Koerbagh, *Bloemhof*, pp. 499, 632-633.

[39] *Ibidem,* "Prefacio"; Leibniz, *Nuevos ensayos*, p. 325.

[40] Koerbagh, *Bloemhof*, prefacio; Vandenbossche, *Spinozisme en kritiek*, pp. 3-4; Klever, *Mannen rond Spinoza*, p. 88.

[41] Leibniz, *Nuevos ensayos*, p. 325.

[42] Koerbagh, *Bloemhof*, pp. 337-339; Meinsma, *Spinoza*, pp. 336-339.

[43] Koerbagh, *Bloemhof*, p. 268; Vandenbossche, *Spinozisme en kritiek*, p. 24.

[44] Koerbagh, *Bloemhof*, pp. 327-328; Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 101-102.

[45] Koerbagh, *Bloemhof*, p. 354; Meinsma, *Spinoza*, p. 366.

[46] Hubbeling, "Zur frühen Spinozarezeption", pp. 152-153; Jongeneelen, "Philosophie politique", pp. 254-256.

[47] Koerbagh, *Bloemhof*, p. 447; Vendenbossche, "Adriaen Koerbagh", pp. 12-13.

[48] Koelman, *Wederlegging*, p. 137; Edelman, "Abgenöthigtes Glaubens-Bekentniss", p. 288.

[49] GA Ámsterdam MS 376/11, res. 19 de abril de 1668.

[50] Meinsma, *Spinoza*, p. 366.

[51] GA Ámsterdam MS 376, p. 385, res. 17 de mayo de 1668; Meinsma, *Spinoza*, p. 363.

[52] Klever, *Mannen rond Spinoza*, p. 91.

[53] Koerbagh, *Een Ligt Schijnende*, pp. 5-6.

[54] *Ibidem,* pp. 25-26; Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 92-94.

[55] Klever, *Mannen rond Spinoza*, p. 95.

[56] Thijseen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, pp. 364-365; Vandenbossche, "Adriaen Koerbagh", pp. 7, 9-11.

[57] Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 92-93.

[58] Koerbagh, *Een Ligt Schijnende*, p. 29.

[59] *Ibidem,* p. 37.

[60] *Ibidem,* p. 125.

[61] *Ibidem,* p. 126.

[62] *Ibidem,* pp. 63-104.

[63] Jongeneelen, "Unknown Pamphlet", pp. 410-411.

[64] Vandenbossche, "Adriaen Koerbagh", pp. 8-9.

[65] Meinsma, *Spinoza*, p. 364; Vandenbossche, "Adriaen Koerbaghs", pp. 2-3.

[66] GA Ámsterdam MS 5061/318 Confessie-Boeck, f. 115; Meinsma, *Spinoza*, pp. 365-367.

[67] GA Ámsterdam 5061/318 Confessie-Boeck, f. 118.

[68] GA Ámsterdam 5061/318 Confessie-Boeck, f. 119v, pp. 121-122.

[69] GA Ámsterdam 5059/39 no. 9 "Aantekeningen Hans Bontemantel", pp. 469-471.

[70] *Ibidem,* pp. 463-466; Leibniz, *Nuevos ensayos*, p. 325; Van Gelder, *Getemperde vrijheid*, p. 181.

[1] Monnikhoff, *Beschrijving*, p. 213; Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 61-64; Steenbakkers, *Spinoza's Ethica*, pp. 17-18, 21, 27.

[2] Meinsma, *Spinoza*, pp. 194-197; Nadler, *Spinoza*, p. 238.

[3] Révah, *Marranes à Spinoza*, p. 198; Proietti, "Le 'Philedonius'", p. 54.

[4] Arnold Geulincx (1623-1669), originario de Amberes, fue un ferviente cartesiano y jansenista que, obligado a huir de Lovaina, se refugió en Leiden en 1658. Oficialmente se le permitió dar clases privadas y presidir en las discusiones de filosofía desde 1659, y fue promovido a profesor en 1665. Firme defensor de la teoría de las dos sustancias de Descartes, es particularmente conocido por su trabajo en la relación mente-cuerpo, un área en la que desarrolló una suerte de "ocasionalismo" no muy diferente del que después postularía Malebranche. Fue uno de los cinco profesores de Leiden víctimas de la epidemia de peste de 1669. En vida, sólo publicó la primera parte de su *Ethics* (1665). La versión completa, editada por su amigo y pupilo, el doctor protestante Cornelis Bontekoe, apareció en 1675, y sus obras sobre física y metafísica aparecieron entre 1688 y 1691. Fue a principios del siglo XVIII que surgió una firme sospecha de que existía un vínculo entre Geulincx y Spinoza; véase Audi, *Diccionario Akal de filosofía*, *s.v.* Geulincx, pp. 455-456; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, pp. 149-154.

[5] Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, pp. 104, 120, 126-127, 152; Nadler, *Spinoza*, pp. 164-165.

[6] Spinoza, *Correspondencia*, p. 97; Meinsma, *Spinoza*, p. 197.

[7] Steenbakkers, *Spinoza's Ethica*, p. 16.

[8] *L. Meijer's Woordenschat*, pp. 275, 288.

[9] *Ibidem,* pp. 40-41; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, pp. 360-361; Lagrée y Moreau, "Introduction", p. 3.

[10] Akkerman, *Studies*, pp. 208-210, 214; Steenbakkers, *Spinoza's* Ethica, pp. 17-35.

[11] Thijssen-Schoute, "Lodewijk Meyer", pp. 5-12; Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 63-85.

[12] Sassen, *Wijsgerig onderwijs*, p. 49; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, p. 389.

[13] Spinoza, *Correspondencia*, pp. 46-51, 57-58; Monnikhoff, *Beschrijving*, p. 215.

[14] Spinoza, *Correspondencia*, p. 58.

[15] Meyer, "Prefacio", p. 80.

[16] *Ibidem,* pp. 82-84.

[17] *Ibidem,* p. 83; Nadler, *Spinoza*, p. 240.

[18] Klever, *Mannen rond Spinoza*, p. 62.

[19] Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, p. 214.

[20] *Idem;* Leydekker, *Verder Vervolg*, pp. 6-7; Mastricht, *Novitatum Cartesianarum Gangraena*, pp. 104-148; Scholder, *Birth*, pp. 132-133; Lagrée y Moreau, "Introduction", p. 16; Van der Wall, "Orthodoxy and Scepticism", pp. 128-129.

[21] [Meyer], *Philosophia*, epílogo.

[22] Bamberger, "Early Editions", pp. 18-20.

[23] Altmann, *Moses Mendelssohn*, pp. 566, 609; Otto, *Studien*, pp. 347-348.

[24] [Meyer], *Philosophie d'Uytleghster*, pp. 50-51.

[25] *Ibidem,* pp. 37, 52-53; Lagrée y Moreau, "Introduction", p. 3.

[26] [Meyer], *Philosophia*, p. 59; Andala, *Cartesius verus*, p. 10.

[27] [Meyer], *Philosophie d'Uytleghster*, pp. 56-57.

[28] [Meyer], *Philosophia*, p. 57.

[29] *Ibidem,* epílogo; Moreau, "Principes", p. 120; Lagrée, "Sens et verité", p. 84.

[30] Bordoli, *Ragione e scrittura*, pp. 5, 29-34.

[31] Publicado bajo el seudónimo "Lucius Antistius Constans", con el lugar de publicación dado como "Alethopolis"; véase Goeree, *Kerklyke en Weereldlyke*, pp. 666-667; Colerus, *Vie de B. de Spinosa*, p. 97; Basnage, *Histoire des Juifs*, IX, p. 1038; Wolff, *Bibliotheca Hebraea*, I, p. 241; Barbier, *Dictionnaire*, pp. 111, 433; para más información sobre *De Jure Ecclesiasticorum*, véase más adelante, pp. 768-769; Meinsma, *Spinoza*, pp. 291, 311; Blom, *Morality and Casuality*, p. 105.

[32] [Meyer], *Philosophie d'Uytleghster*, pp. 52-53, 126; Beelthouwer, *Antwoort*, pp. 11-13; Gebhardt, *Supplementa*, pp. 44-45; Lagrée, "Sens et verité", pp. 88-89; Klever, "In defence of Spinoza", pp. 217-218; Iofrida, "Linguaggio", pp. 33-34; Walther, "Biblische Hemeneutiik", pp. 227-231.

[33] Lagrée, "Sens et verité", p. 85; Walther, "Biblische Hermeneutiik", p. 238.

[34] Lagrée, "Sens et verité", pp. 84-87; Walther, "Biblische Hermeneutiik", pp. 274-275.

[35] Walther, "Biblische Hermeneutiik", pp. 244-245; Macherey, *Avec Spinoza*, pp. 169-170.

[36] Wolzogen, *De Scripturarum Interprete*, p. 274; Van der Wall, *Mystieke Chiliast*, p. 468.

[37] *Ibidem,* pp. 470-474.

[38] *Philopater*, p. 126.

[39] Loescher, *Praenotiones*, pp. 153-155; Wolff, *Bibliotheca Hebraea*, IV, p. 796; Trinius, *Freydenker-Lexicon*, pp. 360-362, 421; Hartmann, *Anleitung*, p. 150.

[40] Leibniz, *Teodicea* [14], p. 85; Lagrée y Moreau, "Introduction", p. 4.

[41] RNH Classis Haarlem VII, acta classis res. 24 de julio de 1666.

[42] Leydekker, *Verder vervolg*, pp. 6-7.

[43] Knuttel, *Verboden boeken*, p. 117.

[44] GA Utrecht Acta Kerkeraad VII, res. 24 de diciembre de 1666.

[45] *Ibidem,* res. 31 diciembre de 1666 y 4 de febrero de 1667.

[46] *Ibidem,* res. 18 de marzo de 1667.

[47] RNH classis Haarlem VII, acta classis, res. 14 de junio de 1672; RNH classis Alkmaar, acta classis res. 19 de julio de 1672.

[48] [Meyer], *Philosophie d'Uytleghster*, p. 113.

[49] *Idem;* Scholder, *Birth*, pp. 135-136; Bordoli, *Ragione e scrittura*, p. 411.

[50] [Meyer], *Philosophie d'Uytleghster*, pp. 119-126; Yhijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, p. 398.

[51] [Meyer], *Philosophie d'Uytleghster*, pp. 122-123; Klever, *Mannen rond, Spinoza*, p. 78.

[52] Zilverberg, "Jan Pietersz Beelthouwer", pp. 163-165; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 106-107.

[53] Beelthouwer, *Antwoort*, pp. 21-23, 127; Bordoli, *Ragione e scrittura*, pp. 246-256.

[54] Van der Wall, *Mystieke Chiliast*, pp. 468-472.

[55] Serrarius, *Responsio*, p. 14; Van der Wall, *Mystieke Chiliast*, p. 475.

[56] Fix, *Prophecy and Reason*, p. 173; Bordoli, *Ragione e scrittura*, p. 265.

[57] Serrarius, *Responsio*, p. 55.

[58] Leibniz, *Teodicea* [14], p. 85.

[59] Servaas van Rooijenm, *Inventaire*, p. 191.

[60] Mastricht, *Novitatum cartesianarum gangraena*, pp. 104-107, 116-124; Leydekker, *Verder vervolg*, pp. 9-10; Hartmann, *Anleitung*, pp. 150-151.

[61] "Pernicieux et pis que Socinien" […] "que l'on cria contre sa réfutation autant ou plus que contre le livre même qu'il réfutoit"; Bayle, *Dictionnaire*, III, p. 2582; Weekhout, *Boekencensuur*, pp. 157-158, 311-316.

[62] Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, pp. 444-447; Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia*, p. 512.

[63] Bordoli, *Ragione e scrittura*, p. 289.

[64] Wolzogen, *Catalogus*, pp. 11-12, 19-20, 30.

[65] Wolzogen, *De Scripturarum Interprete*, pp. 221-226; Foerthsius, *Selectorum Theologorum Breviarum*, p. 32; Bayle, *Dictionnaire*, III, p. 2582.

[66] Wolzogen, *De Scripturarum Interprete*, pp. 225-226.

[67] *Lettres sur la vie […] de Louis de Wolzogue*, pp. 44-45.

[68] *Idem;* Ryssenius, *Oude rechtsinnige Waerheyt*, pp. 13, 20; Mastricht, *Novitatum Cartesianarum Gangraena*, pp. 56, 61, 75; Benedetti, *Difesa della terza lettera*, pp. 244, 278.

[69] [Meyer], *Philosophia*, p. 57.

[70] Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, p. 448; Bordoli, *Ragione e scrittura*, pp. 304-306.

[71] Wolzogen, *De Sripturarum Interprete*, pp. 221, 225-226.

[72] Leibniz, *Teodicea* [14], p. 85.

[73] Vogelsang, *Contra libellum*, pp. 186-189; Leydekker, *Verder Vervolg*, p. 9; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, p. 108.

[74] *Advisen van sommige theologanten von Utrecht*, pp. 3-6; Sassen, *Wijsgerig onderwijs*, pp. 49-56.

[75] *Lettres sur la vie [...] de Louis de Wolzogue*, p. 11; Leibniz, *Teodicea* [14], p. 85.

[76] *Oordeel van eenige theologanten tot Deventer*, pp. 10-11, 24.

[77] Hartmann, *Anleitung*, pp. 150-151.

[78] *Lettres sur la vie [...] de Louis de Wolzogue*, pp. 132-137.

[79] *Récit véritable*, p. 18; Sassen, *Wijsgerig onderwijs*, p. 56.

[80] *Récit véritable*, pp. 11, 19, 42.

[81] [Meyer], *Philosophie d'Uytleghster*, p. 136; Beelthouwer, *Antwoort*, pp. 10-13.

[82] Thijssen-Schoute, "Lodewijk Meyer", pp. 15-16; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 108-109.

[83] Spinoza, *TTP* [180], p. 318.

[84] *Ibidem* [180-188], pp. 318-330; Yvon, *L'Impiété convaincue*, p. 362; no obstante, algunos comentaristas modernos toman a Spinoza aquí literalmente; véase Hubbeling, *Leven en werk*, p. 44; Thijssen-Schoute, "Lodewijk Meyer", p. 16.

[85] Yvon, *L'Impiété convaincue*, pp. 212, 400.

[86] Spinoza, *TTP* [28-29], pp. 92-94; Heidegger, *Exercitationes*, pp. 304-306.

[87] Spinoza, *TTP* [188], p. 330.

[88] "Dico methodum interpretando Scripturarum haud differre a método interpretando naturam, sed cum ea prorsus convenire", Spinoza, *TTP*, p. 193 [*Opera*, III, p. 98]; Lagrée, "Thème des deux livres", pp. 9-10, 36-37; Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 79-80.

[89] Van der Wall, "The Tractatus", pp. 208-209; De Mowbray, "Libertas", p. 45.

[90] Hoiningen-Huene, *Beiträge*, pp. 35-36.

[91] Maresius, *De Abusu*, prefacio, pp. 25-27, 40.

[92] *Ibidem,* p. 77.

[93] Sturm, *De Cartesianis*, pp. 13-15.

[94] Maresius, *De Abusu*, pp. 62-63, 77; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, p. 481; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 103-104.

[95] Jöcher, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, II, pp. 378-379; Nauta, *Samuel Maresius*, pp. 363-364; Cholder, *Birth*, p. 174.

[96] Otto, *Studien*, p. 17.

[97] Maresius, *Vindiciae Dissertationis suae*, p. 4.

[98] [Maresius], *Catalogus librorum*, pp. 10-15, 20-21, 24, 27.

[99] Maresius, *Vindiciae Dissertationis suae*, p. 4.

[100] *Ibidem,* p. 6.

[101] *Ibidem,* p. 7.

[102] [Mansvelt], "Van Andlo", *Animadversiones*, p. 7; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 148-149.

[103] Maresius, *Clypeus Orthodoxiae*, prefacio.

[104] *Idem.*

[105] *Ibidem,* p. 10.

[106] Maresius, *Clypeus Orthodoxiae*, pp. 11, 13.

[107] Van der Wall, "The Tractatus", p. 209.

[108] Steno, *Ad virum Eruditum*, pp. 3, 6, 12.

[109] Según Venn, John Wilson estudió en el Saint Catherine's Collage, Cambridge, durante la mayor parte de la década de 1630 y fue vicario de Kimpton, Hertfordshire, durante los años 1657-1662; véase Venn, *Alumni*, IV, p. 429.

[110] Wilson, *Scriptures Genuine Interpreter*, p. 134.

[111] *Ibidem.*

[112] *Ibidem,* p. 256.

[113] *Ibidem.*

[114] Wilson, *An Appendix*, p. 52.

[115] Wilson, *Scriptures Genuine Interpreter*, p. 245.

[116] *Ibidem,* p. 178.

[117] *Ibidem,* p. 246.

[118] *Ibidem,* pp. 246-247.

[119] *Ibidem,* p. 96: Wilson apunta en el margen, citando a *De usu rationis in teología,* de Van Velthuysen, "y que otro autor de los mismos principios, con una audacia profana, magnifica como equivalente a las Sagradas Escrituras por su completa perfección e infalible certeza".

[120] Wilson, *Scriptures Genuines Interpreter*, pp. 104, 256.

[121] *Idem;* [Meyer], *Philosophie*, p. 59.

[122] Wilson, *Scriptures Genuines Interpreter*, p. 149.

[123] *Ibidem;* [Meyer], *Philosophie d'Uytleghster*, pp. 48, 51.

[124] Wilson, *Scriptures Genuines Interpreter*, p. 254.

[125] *Ibidem,* p. 252.

[126] *Ibidem,* p. 263.

[127] Leibniz, *Teodicea*, p. 85.

[128] August Pfeiffer (1640-1698) fue un conocido experto en lenguas orientales y la

exégesis de la Biblia. Se le designó un puesto en Wittenberg en 1659, pero más tarde se volvió un eclesiástico de alto nivel, llegando a ser archidiácono de la Iglesia de Santo Tomás en Leipzig en 1681, y *Superintendens* en Lübeck desde 1689.

[129] Pfeiffer, *Thesaurus Hermeneuticus*, p. 25.

[130] Scholder, *Birth*, pp. 114, 120-125.

[131] Mastricht, *Novitatum Cartesianarum Gangraena*, p. 34.

[132] *Ibidem,* p. 61.

[133] *Ibidem,* pp. 35, 38, 42-43, 48-48, 63, 70-73, 97.

[134] Mastricht, *Novitatum Cartesianarum Gangraena*, pp. 403-490.

[135] Annerstedt, *Uppsala universitets historia*, anexo al volumen II, p. 322; Lindroth, *Svensk lärdomshistoria*, p. ii.

[136] Benedetti, *Difesa Della terza lettera*, pp. 45-46.

[137] Foerthsius, *Selectorum Theologorum Breviarum*, p. 32.

[138] Mastricht, *Catalogus*, pp. 44, 54, 103, 111, 127.

[139] [Dieckmann], *Catalogus*, pp. 409-412.

[140] Schroedter, *Catalogus bibliothecae*, pp. 225, 494, 676.

[141] [Burckhard], *Bibliotheca Bvrckhardiane*, III, pp. 9-11.

[142] *Nova Literaria Maris Balthici* 1702, pp. 155-158.

[143] *Ibidem,* p. 158; véease también Schmidt-Biggemann, "Spinoza dans le cartésianisme", pp. 74-81.

[144] *Idem.*

[145] Leibniz, *Teodicea* [14], p. 86.

[1] Hobbes, *Leviatán*, cap. XXXVII, pp. 363-367.

[2] *Ibidem,* p. 365; Martinich, *Two Gods*, pp. 236-244.

[3] Hobbes, *Leviatán*, cap. XXXVII, pp. 364-366; Martinich, *Two Gods*, pp. 237, 244.

[4] "Inter quos facile eminet Benedictus Spinoza, celeberrimus ille mysterii, de Deo ab hoc universo non distincto, restaurator et propaguator"; Müller, *Dissertatio*, p. 13; véase también Hulsius, *Spinozismi Depulsio*, p. 3.

[5] Baumeister, *Instituciones*, pp. 314-315; Wolff, *Cosmología generalis*, pp. 399-410.

[6] Heidegger, *Exercitationes*, pp. 304-332; Jäger, *Spinocismus*, pp. 9-11; Concina, *Della religione rivelata*, I, pp. 62-63; Gotti, *Veritas religionis Christianae*, V, pp. 213-215.

[7] Spinoza*, Pensamientos* [242-243], pp. 240-241.

[8] *Ibidem* [243], p. 241.

[9] *Ibidem,* pp. 256-257 [*Opera*, I, pp. 256-257].

[10] *Ibidem,* p. 268 [*Opera*, I, p. 266].

[11] *Ibidem,* p. 269 [*Opera*, I, p. 267].

[12] More, *Ad V.C. Epistola*, pp. 572-573.

[13] Müller, *Dissertatio*, pp. 13-15.

[14] Curley, "Notes", pp. 111-113; Israel, *Dutch Republic*, pp. 787-790; Israel, "Spinoza, Locke", pp. 109-110.

[15] Spinoza, *TTP* [82], p. 170.

[16] *Ibidem* [83], p. 171; Concina, *Della religione rivelata*, I, p. 63; Mason, *God of Spinoza*, p. 127.

[17] Spinoza *TTP* [84], pp. 172; véase también Musaeus, *Tractatus Theologico-Politicus [...] examinatus*, pp. 3, 55, 65; Rechenberg, *Fundamenta*, pp. 166-168; Grapius, *Sistema*, II, pp. 56-63; Reusch, *Sistema*, pp. 433-435; Bilfinger, *Dilucidationes*, pp. 202-220.

[18] Spinoza, *TTP* [84], p. 173; More, *Ad V.C. Epistola*, p. 574.

[19] Spinoza, *TTP* [86], p. 175; Batalier, *Vindiciae Miraculorum*, p. 40.

[20] Spinoza, *TTP* [86-87], p. 177; Curley, "Notes", pp. 122-123.

[21] Spinoza, *TTP* [87], p. 177; Musaeus, *Tractatus Teologico-Politicus [...] examinatus*, pp. 65-66; Heidegger, *Exercitationes*, pp. 332, 343.

[22] Spinoza, *TTP* [88], p. 178.

[23] *Ibidem* [89], p. 180; More, *Ad V.C. Epistola*, p. 573.

[24] Spinoza, *TTP* [89], p. 180; Batalier, *Vindiciae Miraculorum*, p. 40; Koelman, *Wederlegging*, pp. 130-136; Hulsius, *Spinozismi Depulsio*, p. 33.

[25] Spinoza, *TTP* [89], p. 181; Heidegger, *Exercitationes*, p. 343.

[26] Spinoza, *TTP* [91], p. 182.

[27] *Ibidem,* p. 183 [*Opera*, III, p. 91].

[28] Spinoza, *TTP* [90], p. 182.

[29] *Ibidem* [92], p. 185: "ne etiam confundamus res, quae revera contigerunt, cum rebus imaginariis, et quae non nisi representationes propheticae fuerunt", Spinoza, *Opera*, III, p. 92.

[30] Spinoza, *TTP* [92-94], pp. 184-186; More, *Ad V.C. Epistola*, p. 577.

[31] Spinoza, *TTP* [94-95], pp. 187-188; Mason, *God of Spinoza*, p. 127.

[32] Spinoza, *Ética*, I, prop. XXXIII, p. 39; *Opera*, II, p. 73; véase también [Carroll], *A Letter to the Reverend*, p. 14; Concina, *Della religione rivelata*, II, p. 226.

[33] Spinoza, *Ética*, I, Apéndice, p. 47; *Opera*, II, p. 81.

[34] Scherz, *Pionier der Wissenschaft*, p. 278; Totaro, "Niels Stensen", pp. 147-148.

[35] Steno, *Ad Novae Philosophiae Reformatorem*, p. 33; Spinoza, *Correspondencia*, p. 172; supuestamente, Steno le envió esta carta a Spinoza unos años antes de que se publicara, pero no se sabe si alguna vez tuvo respuesta.

[36] Steno, *Ad Novae Philosophiae Reformatorem*, p. 33; Dunin Borkowsky, *Spinoza*, III, pp. 165-167.

[37] Steno, *Ad Novae Philosophiae Reformatorem*, p. 35.

[38] *Ibidem,* p. 36; Scherz, *Pioner der Wissenschaft*, pp. 280-282.

[39] *Giornale de' Letterati* (Roma) 1676, p. 145; Totaro, "Niels Stensen", p. 154.

[40] Spinoza, *Correspondencia*, p. 164; Meinsma, *Spinoza*, pp. 187, 205, 430-431; Hubbeling, "Spinoza's correspondenten", p. 45; Nadler, *Spinoza*, pp. 221, 453.

[41] Spinoza, *Correspondencia*, p. 164; Kortholt, *De tribus Impostoribus*, p. 184; Totaro, "Niels Stensen", p. 157.

[42] Spinoza, *Correspondencia*, p. 186; Steno, *Epistolae*, I, p. 44.

[43] Spinoza, *Correspondencia*, pp. 165-166.

[44] *Ibidem,* p. 166.

[45] *Ibidem,* p. 167.

[46] *Ibidem,* pp. 167-168.

[47] *Ibidem,* p. 168.

[48] *Ibidem,* p. 167.

[49] *Ibidem,* p. 168.

[50] *Ibidem,* pp. 168-169.

[51] *Ibidem,* p. 169.

[52] *Ibidem,* pp. 169-170.

[53] *Ibidem,* p. 170.

[54] *Ibidem,* p. 171.

[55] *Idem.*

[56] Akkerman, *Studies*, p. 10.

[57] Spinoza, *Correspondencia*, p. 188.

[58] *Idem.*

[59] *Idem.*

[60] *Ibidem,* p. 189.

[61] *Idem.*

[62] *Ibidem;* Nadler, *Spinoza*, p. 456; Gullan-Whur, *Within Reason*, pp. 278-279.

[63] "Letters to and from Neercassel", p. 336; Totaro, "L'Index", p. 367; Totaro, "Niels Stensen", p. 158.

[64] Steno, *Epistolae*, II, p. 929; véase más adelante, pp. 629-632.

[65] Spinoza, *Correspondencia*, pp. 187-188; Colie, "Spinoza in England", pp. 185-187.

[66] More, *Confutiatio*, pp. 102-103.

[67] "O pudore ovni et ingenuitate destitute philosophe, vel potius o impudentissime Impostor et hypocrita!"; *ibidem,* pp. 102-103.

[68] Genovesi, *Elementa metaphysicae*, II, pp. 11, 235-237, 284-285.

[69] Totaro, "Niels Stensen", p. 158.

[70] Véase más adelante, p. 364.

[71] Gotti, *Veritas religionis Christianae*, V, pp. 213-215.

[1] Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle, Ecrits*, p. 29; Spinoza, dice Capasso, “omnium primus atheismum nova methodo et systemate docuit”; Capasso, *Historiae Philosophiae Synopsis*, p. 394; véase también Wagner, *Johann Christian Edelmanns verblendete Anblicke*, II, p. 408.

[2] “Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia”, Spinoza, *Ética*, I, Prop. XIV, p. 21; *Opera*, II, p. 56; véase también Spinelli, *Riflessioni*, p. 446; Wolff, *De Differentia Nexus*, pp. 53-54.

[3] Spinoza, *Ética*, I, pp. 21-30; Hubbeling, *Spinoza*, pp. 46-49; Harris, *Spinoza's Philosophy*, pp. 19-24; Curley, *Behind the Geometrical Method*, pp. 12-38.

[4] Descartes y Leibniz también aceptaron que, estrictamente hablando, “sustancia” significa lo que es causalmente autosuficiente e indestructible; Bennett, *Un estudio*, p. 52.

[5] Mason, *God of Spinoza*, pp. 62-64.

[6] Woolhouse, *Concept of Substance*, pp. 49-50; Bennett, *Un estudio*, pp. 124-125; Mason, *God of Spinoza*, pp. 29-30.

[7] Spinoza, *Ética*, I, Prop. XXXII, pp. 38-39.

[8] *Ibidem,* Prop. XXXIII, p. 39; Spinoza, *Opera*, II, p. 73.

[9] Spinoza, *Ética*, I, Apéndice, p. 43; Wolff, *De Differentia nexus*, pp. 13-14, 17, 23.

[10] Mason, *God of Spinoza*, pp. 31-32.

[11] Spinoza, *Ética*, I, Apéndice, p. 44.

[12] *Idem.*

[13] *Idem.*

[14] *Idem.*

[15] *Ibidem,* p. 45.

[16] *Idem.*

[17] Spinoza, *Ética*, I, Apéndice, p. 47; Spinoza reitera aquí, pero también le da un nuevo giro, un argumento que se remonta a través de Maimónades al menos hasta Cicerón; Wolffson, *Philosophy of Spinoza*, pp. I, 434-438.

[18] Spinoza, *Ética*, I, Apéndice, p. 47.

[19] *Ibidem,* p. 48.

[20] *Ibidem,* p. 49.

[21] Bennett, *Un estudio*, pp. 134-135; Curley, *Behind the Geometrical Method*, pp. 62-70.

[22] Della Rocca, *Representation*, pp. 18-29.

[23] Spinoza, *Ética*, II, Lema I, p. 63.

[24] *Idem.*

[25] *Ibidem,* p. 64.

[26] Spinoza, *Ética*, II, Prop. XLIX, Escolio, p. 96.

[27] Spinoza, *Ética*, II, Prop. XLIX, Corolario, p. 95; Klever, *Ethicom*, p. 250.

[28] Spinoza, *Ética*, II, Prop. XLIX, Corolario, p. 101.

[29] *Idem.*

[30] Spinoza, *Ética*, III, p. 103.

[31] Spinoza, *Ética*, III, Def. III, p. 103; Hampshire, *Spinoza*, pp. 99-100.

[32] Harris, *Spinoza's Philosophy*, pp. 58-59; Hampshire, *Spinoza*, pp. 122-127; Klever, *Ethicom*, pp. 294-301; Bennett, *Un estudio*, pp. 249-250; Garrett, "Spinoza's Ethical Theory", p. 271.

[33] Klever, *Ethicom*, p. 311.

[34] Harris, *Spinoza's Philosophy*, p. 59; Hampshire, *Spinoza*, pp. 102-103.

[35] Spinoza, *Ética*, III, Afectos II y III, p. 155.

[36] Spinoza, *Ética*, IV, Prefacio, p. 172.

[37] *Ibidem,* pp. 173-174; Garret, "Spinoza's Ethical Theory", pp. 272-273; Deleuze aquí establece un paralelismo con *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche, véase Deleuze, *Spinoza*, p. 22.

[38] Spinoza, *Ética*, IV, Definiciones I y II, p. 175.

[39] Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XX, p. 190.

[40] Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XXXV, p. 198; *Opera*, II, pp. 232; Klever, *Ethicom*, pp. 519-520; Garrett, "Spinoza's Ethical Theory", p. 277.

[41] Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XXXVII, Escolio II, pp. 204-205.

[42] Spinoza, *Ética*, IV, Apéndice, cap. XXX, p. 240.

[43] *Idem.*

[44] Spinoza, *Ética*, V, Prefacio, p. 242.

[45] *Ibidem,* pp. 243-245.

[46] Spinoza, *Ética*, V, Prop. X, Escolio, p. 252.

[47] *Ibidem,* p. 253; Garrett, "Spinoza's Ethical Theory", pp. 275-281.

[48] Spinoza, *Ética*, V, Prop. XX, Escolio, p. 258.

[49] Spinoza, *Tratado breve* [102-103], pp. 156-157.

[50] Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXIII, p. 260.

[51] Spinoza, *Ética*, II, Prop. XL, Escolio II, pp. 86-87; Wilson, "Spinoza's Theory", pp. 116-117; Mason, *God of Spinoza*, pp. 240-242.

[52] Spinoza, *Ética*, II, Prop. XL, Escolio II, pp. 87

[53] Wilson, "Spinoza's Theory", p. 118; Harris, *Spinoza's Philosophy*, pp. 42-48; Klever, *Ethicom*, pp. 219-225.

[54] Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXI, Escolio, p. 264.

[55] Spinoza, *Ética*, V, Prop. XLII, p. 272.

[1] Spinoza, *Correspondencia*, p. 60 [Spinoza, *Opera*, IV, p. 75].

[2] Savan, *Spinoza: Scientist and Theorist*, p. 97; en efecto, no es poco común encontrar juicios aún más negativos sobre el papel de Spinoza en la ciencia; Maull afirma que, si bien el "interés de Spinoza en la ciencia experimental está bien documentado [...] fue meticulosamente aislado de sus preocupaciones filosóficas mayores" y "filosóficamente hablando, en oposición a biográficamente, estaba tan lejos de la 'práctica' científica elemental , y especialmente de la idea de aprender a través de la experiencia, como Platón"; Maull, *Spinoza in the Century of Science*, p. 3; Gabbey, *Spinoza's Natural Science*, p. 146.

[3] Klever, *Anti-falsificationalism*, pp. 124-127, 131.

[4] Spinoza, *TTP* [83], p. 171; Spinoza agrega aquí una nota al pie, en la que advierte: "por naturaleza, no entiendo aquí tan sólo la materia y sus afecciones, sino otras infinitas cosas, aparte de la materia".

[5] *Ibidem* [81], p. 169.

[6] *Ibidem* [82], p. 169.

[7] *Ibidem* [97], p. 191; Spinoza, *Ética*, I, Apéndice, 47.

[8] Spinoza, *TTP* [83], p. 172; Paty, "Einstein et Spinoza", pp. 196-197.

[9] Musaeus, *Tractatus [...] examinatus*, pp. 54, 65-66; Hulsius, *Spinozismi Depulsio*, p. 33; Masius, *Dissertationes academicae*, pp. 65-66; Popkin, *Historia del escepticismo*, pp. 351-353; Geismann, "Spinoza beyond Hobbes and Rousseau", p. 42.

[10] Poiret, *Cogitationes rationales*, pp. 74-75, 80.

[11] Paty, "Einstein et Spinoza", pp. 186-188; Yakira, "What is Mathematical Truth?", pp. 74-75, 98.

[12] Popkin, *Historia del escepticismo*, p. 362.

[13] Spinoza, *TRF*, p. 47.

[14] *Ibidem,* p. 56.

[15] *Ibidem,* p. 15.

[16] *Ibidem,* p. 16.

[17] Müller, *Dissertatio*, pp. 13-14; Hulsius, *Spinozismi Depulsio*, p. 34.

[18] Müller, *Dissertatio*, pp. 15-17.

[19] Meyer, "Prefacio", p. 83.

[20] Spinoza, *Correspondencia*, p. 101.

[21] Meyer, "Prefacio", p. 83.

[22] Spinoza, *Correspondencia*, p. 134.

[23] "En quoi il excelloit de sort que si la mort ne l'eut point prévenu, il est à croire qu'il

eut découvert les plus beaux secrets de l'optique"; *La Vie et l'esprit*, p. 34.

[24] "Traité de l'iris, ou de l'arc-en-ciel, qu'il a jetté au feu"; [Levier], "Catalogue", p. 60; Petry, "Inleiding", p. 498; Gabbey, "Spinoza's Natural Science", pp. 152-154; Nadler, *Spinoza*, p. 359-360.

[25] Klever, "Insignis Opticus", p. 50; Klever, "Spinoza en Huygens", p. 14; Nadler, *Spinoza*, pp. 203-204, 221-222.

[26] Klever, "Insignis Opticus", pp. 50-52.

[27] "Il est vray que l'expérience confirme ce que dit Spinosa que les petits objectifs au microscope représentent plus distinctement les objets que les grands, avec des ouvertures proportionelles […] quoyque le sieur Spinosa ni moy ne le sachions pas encore"; Huygens a Constantijn Huygens, París, 6 de abril de 1668, en Huygens, *Oeuvres complètes*, VI, p. 213; Klever, "Insignis Opticus", pp. 50-52.

[28] "Ne pénétrassent dans cette spéculation qui a encore d'autres utilitez"; Huygens, *Oeuvres complètes*, VI, p. 215.

[29] Huygens, *Oeuvres complètes*, VIII, pp. 3-4; Klever, "Burchard de Volder", pp. 193, 234.

[30] Parrochia, "Physique et politique", pp. 70-71; Keesing, "Frères Huygens et Spinoza", pp. 112, 121; Nadler, *Spinoza*, pp. 253-254, 269-270.

[31] Keesing, "Frères Huygens et Spinoza", pp. 113-115.

[32] *Ibidem,* pp. 115-117; Andriesse, "Melancholic Genius", p. 4.

[33] De Vries, "Christiaan Huygens", pp. 6-11; Keesing, "Frères Huygens et Spinoza", pp. 114, 127.

[34] De Vries, "Christiaan Huygens", pp. 6-9; Dijksterhuis, *Mechanisation*, pp. 457-458.

[35] De Vries, "Christiaan Huygens", p. 17; Keesing, "Frères Huygens et Spinoza", pp. 117-118.

[36] Huygens, *Oeuvres complètes*, VIII, p. 253.

[37] Andriesse, "Melancholic Genius", pp. 3, 5.

[38] De Vries, "Christiaan Huygens", pp. 9-10.

[39] Spinoza, *Correspondencia*, pp. 98, 101-102, 105-106; Feingold, "Huygens", p. 26.

[40] Spinoza, *Correspondencia* [Alianza], p. 230; Feingold, "Huygens", p. 24; Klever, "Spinoza en Huygens", pp. 19-20.

[41] Andriesse, "Melancholic Geniis", pp. 4-5.

[42] Spinoza, *Correspondencia* [Alianza], p. 230.

[43] Spinoza, *Correspondencia*, p. 104; Gabbey, "Spinoza's Natural Science", p. 165.

[44] Spinoza, *Principios* [218], p. 213; Klever, "Spinoza en Huygens", p. 19.

[45] Williams, *Descartes*, pp. 274-276.

[46] Klever, "Moles in motu", pp. 172-173; Gabbey, "Spinoza's Natural Science", pp.

164-167, 188 [“variatio in aliqua re procedit a vi fortiori”: “la variación en una cosa procede de una fuerza mayor”, Axioma 20 de *Principios* [185], p. 182 (N. de E.)].

[47] “Et hac de causa non dubitavi olim affirmare, rerum naturalium principia cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda”; Spinoza, *Opera*, IV, p. 332; Spinoza, *Correspondencia*, p. 194; Matheron, “Physique”, pp. 107-108; Lécrivain, “Spinoza et la physyque cartésienne”, p. 241; Klever, “Moles in motu”, pp. 107-108.

[48] Cottingham, *A Descartes Dictionary*, p. 132; Klever, “Spinoza en Huygens”, p. 23.

[49] Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, pp. 280-300; Spinoza, *Principios* [200-201], p. 196.

[50] Spinoza, *Tratado breve* [48, 53], pp. 93-94, 98-99; Lachterman, “Laying down the Law”, p. 128; Klever, “Moles in motu”, pp. 168-170.

[51] Spinoza, *Tratado breve* [120], p. 174; Bennet, *Un estudio*, pp. 112-116; Klever, “Spinoza en Huygens”, p. 21.

[52] Klever, “Motion of the Projectile”, pp. 338-339; Klever, “Moles in motu”, pp. 178-187.

[53] Jelles, *Voordreeden*, pp. 146-147; Wyermars, *De Ingebeelde Chaos*, x, pp. 81; Moniglia, *Dissertazione contro i materialista*, pp. 155, 223, 228-231, 239-240.

[54] “Aucun corps ne se peut mouvoir luy-même, il n'y a que Dieu qui sois la cause première et totale de tout le mouvement qui est dans le monde”; Régis, *Système de philosophie*, I, p. 305; véase también Le Vassor, *De la véritable religion*, p. 13; Rydelius, *Sententiae philosophicae*, p. 24; Geulincx, *Compendium physicae*, pp. 106-107, 111.

[55] Spinoza, *Ética*, II, Prop. XIII, Lema I, p. 63.

[56] Spinoza, *Ética*, II, Prop. XIII, pp. 61-67; Gabbey, “Spinoza's Natural Science”, pp. 168-169; Klever, “Spinoza en Huygens”, pp. 22-24.

[57] Spinoza, *Correspondencia*, pp. 165, 158; Jelles, *Voordreeden*, p. 44; Matheron, “Physique”, pp. 108-109.

[58] “Force mouvante n'est autre chose que la volonté que Dieu a de mouvoir la matière”; Régis, *Système de philosophie*, I, p. 306; Geulincx, *Compendium physicae*, III, p. 115.

[59] Klever, “Burchard de Volder”, pp. 230-231.

[60] Verter, *t Mon-Aensicht*, pp. xv-xvi; Jaquelot, *Dissertations*, p. 319; D'Holbach, *Système de la nature*, I, pp. 18, 31, 50-51; Lachterman, “Laying down the Law”, pp. 128-129; Vermij, “Matter and motion”, pp. 280, 284; Klever, “Einige von Spinozas naturwissenschaftlichen Principen”, pp. 71-74; de ahí que la idea de Nietzsche de que el darwinismo es un “dogma spinozista” no sea en absoluto carente de lógica, véase Niezsche, *La gaya ciencia*, fragmento 349 [p. 266].

[61] Macherey, "Spnioza lecteur", pp. 746-748; Gabbey, "Spinoza's Natural Science", pp. 177-179.

[62] Boyle, *Theological Works*, II, p. 6; Boyle, *Works*, IV, p. 75.

[63] Boyle, *Theological Works*, II, p. 46.

[64] *Ibidem,* p. 4.

[65] Boyle, *Works*, IV, p. 65.

[66] Boyle, *A Free Enquiry*, p. 40; Colie, *Spinoza in England*, pp. 195-198; Wojcik, "This due degree", pp. 371-372.

[67] Boyle, *A Free Enquiry*, p. 60.

[68] Boyle, *Theological Works*, II, p. 4; Davis y Hunter, "Introduction", pp. xiv-xvii; Wojcik, "This due degree", p. 368.

[69] Colie, "Spinoza in England", pp. 196-197; Davis y Hunter, "Introduction", pp. xvi-xx; Wojcik, "This due degree", pp. 368-372.

[70] Boyle, *A Free Enquiry*, p. 47.

[71] *Idem;* Colie, "Spinoza in England", p. 214.

[72] McGuire, "Boyle's Conception on Nature", pp. 525-526; Heyd, "Be Sober and Reasonable", pp. 242-243.

[73] Wojcik, "This due degree", p. 368.

[74] Spinoza, *Correspondencia*, p. 21; Hutton, "Henry Oldenburg", p. 112.

[75] Spinoza, *Correspondencia*, pp. 21-23; Gabbey, "Spinoza's Natural Science", p. 170.

[76] Spinoza, *Correspondencia*, p. 32; Klever, "Anti-falsificationism", p. 131.

[77] Spinoza, *Correspondencia*, p. 32.

[78] *Ibidem,* p. 35.

[79] *Ibidem,* p. 33.

[80] Klever, "Anti-falsificationism", pp. 130-131; Gabbey, "Spinoza's Natural Science", pp. 177-180.

[81] Spinoza, *Tratado breve* [108], p. 107.

[82] Spinoza, *Correspondencia*, pp. 44-45; Macherey, "Spinoza lecteur", p. 747.

[83] Spinoza, *Correspondencia*, p. 52.

[84] Spinoza, *Correspondencia*, p. 54; Klever, "Anti-falsificationism", p. 133.

[85] Lécrivain, "Spinoza et la physique cartésienne", pp. 249-250; Klever, "Anti-falsificationism", pp. 124-125; Gabbey, "Spinoza's Natural Science", p. 180.

[86] Spinoza, *Correspondencia*, p. 94.

[87] Colie, "Spinoza in England", pp. 199-200.

[88] *Ibidem,* pp. 199, 201, 213; Boyle, *Works*, III, pp. 537; Simonutti, "Premières réactions", p. 126.

[89] Boyle, *Letters*, p. 213.

[90] *Ibidem,* p. 214; Boyle, *Works*, IV, p. 65.

[91] Boyle, *Letters*, p. 214; Simonutti, "Premières réactions", p. 127.

[92] Boyle, *Letters*, pp. 214-215.

[93] *Ibidem,* p. 215.

[94] *Ibidem,* pp. 215-216; Colie, "Spinoza in England", pp. 199-202; Shapin, *Scientific Revolution*, pp. 43, 106.

[1] Petry, "Hobbes", p. 150.

[2] Hobbes, *Leviatán*, cap. XXI, p. 171; Skinner, "Idea de libertad negativa", pp. 229-230; Skinner, "Republican Ideal", p. 294; Balibar, *Spinoza and Politics*, pp. 55-56.

[3] Hobbes, *Leviatán*, cap. XXI, pp. 173-174.

[4] *Ibidem,* pp. 175-176.

[5] *Ibidem,* pp. 176-177.

[6] Spinoza, *Correspondencia*, p. 139; Petry, "Hobbes", p. 151.

[7] Yvon, *L'impiété convaincue*, pp. 411-412; Matheron, "Fonction théorique", pp. 268-269; Matheron, "Problème de l'évolution", p. 264; Balibar, *Spinoza and Politics*, pp. 34-36, 38-39, 104.

[8] Skinner, "Idea de libertad negativa", pp. 230-238.

[9] Spinoza, *Ética*, IV, Prefacio, p. 172; Prop. XVIII, Escolio, p. 188.

[10] Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XX, p. 190.

[11] Al respecto, véase *Ética*, IV, Prop. XXVIII, p. 194.

[12] *Ibidem,* Prop. XXXIV, p. 197; Spinoza, *Opera*, II, p. 231; Matheron, "Problème de l'évolution", p. 262.

[13] Spinoza, *Ética*, IV, Prop. LXVII, p. 227; Garrett, "A Free Man", p. 221.

[14] Garrett, "A Free Man", pp. 221-222, 224, 233, 236.

[15] *Ibidem,* pp. 230-232.

[16] Petry, "Hobbes", pp. 154-155.

[17] Spinoza, *TTP* [195], p. 341; Matheron, *Indidvidu et communauté*, pp. 303-312.

[18] Spinoza, *TTP* [195], p. 341.

[19] *Idem;* Walter, "Transformation des Naturrechts", pp. 87-88; Balibar, "Spinoza: from Individual-ity", p. 34.

[20] Spinoza, *TTP* [195], pp. 340-341.

[21] Spinoza, *Tratado político* [279], pp. 88-89.

[22] *Ibidem* [283], p. 96, [286], p. 203.

[23] *Ibidem* [286], p. 103.

[24] Indudablemente, aquí hay un elemento contradictorio en el pensamiento de Spinoza; pero las implicaciones revolucionarias de lo que está diciendo no dejan lugar a duda; Giancotti Boscherini, "Réalisme", p. 38; Curley, "Kissinger, Spinoza", pp. 333-334.

[25] Spinoza, *Tratado político* [287], p. 104; Balibar, *Spinoza and Politics*, pp. 68-70.

[26] Spinoza, *Tratado político* [296], p. 120.

[27] *Ibidem,* p. 295.

[28] *Idem.*

[29] *Idem.*

[30] *Idem.*

[31] Matheron, *Individu et communauté*, pp. 400-404, 411.

[32] Tosel, "Théorie de la pratique", p. 200.

[33] Spinoza, *Tratado político*, p. 299.

[34] *Idem.*

[35] *Idem;* Matheron, *Individu et communauté*, pp. 409-411.

[36] Spinoza, *Tratado político*, p. 299.

[37] *Idem.*

[38] *Ibidem,* p. 298; Blom, *Morality and Casualty*, p. 235.

[39] Spinoza, *Tratado político*, p. 298; Balibar, *Spinoza and Politics*, pp. 71-72.

[40] Spinoza, *Tratado político*, pp. 300, 310, 311, 312.

[41] Spinoza, *Tratado político*, p. 317.

[42] Véase Wernham, "Introduction and Notes", pp. 317, 319, 341, 353.

[43] Spinoza, *Tratado político*, p. 310.

[44] *Ibidem,* p. 311.

[45] *Ibidem,* pp. 311-313.

[46] *Ibidem,* p. 321; Blom, *Morality and Causality*, p. 236.

[47] Spinoza, *Tratado político*, p. 323.

[48] Israel, "Spinoza, Locke", pp. 102-105; Israel, *Locke, Spinoza*, pp. 11-14.

[49] Concina, *Della religione rivelata*, II, p. 362.

[50] Israel, "Spinoza, Locke", p. 102.

[51] [Carroll], *A Letter to the Reverend*, p. 16.

[52] Dunn, "Claim to Freedom", pp. 174-178; Harris, *Mind of John Locke*, pp. 185-186; Israel, "Toleration", pp. 20-21.

[53] Dunn, "Claim to Freedom", p. 174; Sina, *L'Avvento Della Ragione*, pp. 344-347.

[54] Israel, "Toleration", pp. 24-28; Israel, "Intellectual Debate", pp. 28-36; Israel, "Spinoza, Locke", pp. 107-111.

[55] Wootton, "Introduction", pp. 104-105.

[56] Dunn, "Claim to Freedom", pp. 180-182; Marshall, *John Locke*, pp. 367-369.

[57] Dunn, "Claim to Freedom", pp. 180-182; Harris, *Mind of John Locke*, p. 189.

[58] Locke, *Carta sobre la tolerancia*, p. 57; líneas más adelante, Locke vuelve a afirmar que "aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión, no pueden tener pretensiones de que la religión les otorgue privilegio de tolerancia"; *idem.*

[59] Spinoza, *TTP* [177], p. 314; Matheron, *Individu et communauté*, pp. 108-109.

[60] Spinoza, *Tratado político*, p. 345.

[61] Israel, "Locke, Spinoza", pp. 12-13.

[62] Moreau, “Spinoza et le *Jus circa Sacra*”, p. 336.

[63] Israel, “Locke, Spinoza”, pp. 12-13.

[64] Radicati, *Twelve Discourses*, pp. 75, 125, 160, 171.

[65] Spinoza, *Tratado político*, p. 345.

[66] Spinoza, *TTP* [240], p. 410.

[67] Spinoza, *TTP,* p. 411 [*Opera*, II, p. 241].

[68] Spinoza, *TTP* [243], p. 414.

[69] *Ibidem,* p. 315 [*Opera*, III, p. 178]; Israel, “Spinoza, Locke”, p. 107; Smith, *Spinoza, Liberalism*, pp. 112-113.

[70] Radicati, *Twelve Discourses*, pp. 224-225.

[71] Spinoza, *TTP* [178], p. 316.

[72] Rousseau, *Contrato social*, pp. 159-161; Vernière, *Spinoza*, p. 484; Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, pp. 265-266.

[73] Spinoza, *TTP*, p. 416; Spinoza [*Opera*, III, p. 244].

[74] Spinoza, *TTP* [245], p. 417; Balibar, *Spinoza and Politics*, pp. 25-31.

[75] Israel, “Spinoza, Locke”, pp. 110-111; Israel, *Locke, Spinoza*, pp. 18-19.

[76] Hobbes, *Leviatán*, capítulo XVIII, sexto derecho de soberanía, pp. 145-146.; Curley, “Kissinger, Spinoza”, p. 318.

[77] Spinoza, *TTP* [246], p. 419.

[78] *Ibidem* [247], p. 420.

[79] *Ibidem* [189], p. 332.

[80] *Ibidem* [191], p. 334.

[81] *Ibidem* [191], p. 335

[82] *Ibidem* [195], p. 341; Balibar, “Le Politique”, p. 205.

[83] Spinoza, *TTP* [195], p. 341.

[84] *Ibidem* [276], p. 388; Spinoza, *Opera*, III, p. 226; Smith, Spinoza, Liberalism, pp. 147-151.

[85] Spinoza, *Tratado político* [359], p. 222; Matheron, “Fonction théorique”, pp. 270-271.

[86] Spinoza, *Tratado político* [VII, 27]; Balibar, “Le Politique”, pp. 208-209; Walter, “Philosophy and Politics”, p. 54.

[87] Spinoza, *Tratado político* [VII, 19].

[88] *Idem.*

[89] Radicati, *Twelve Discourses*, p. 32.

[90] *Ibidem,* p. 33.

[91] *Ibidem,* p. 39.

[92] *Ibidem,* p. 45.

[93] *Ibidem,* p. 46.

[94] *Ibidem,* pp. 49-51.

[95] *Ibidem,* pp. 292-293.

[96] *Ibidem,* pp. 204.

[97] *Idem.*

[98] *Ibidem,* p. 46; Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, pp. 113-114.

[99] Rousseau, *Discurso*, pp. 293-295.

[100] *Ibidem,* p. 301.

[101] *Ibidem,* pp. 305-306.

[102] *Ibidem,* p. 307.

[103] *Ibidem,* p. 304; Lemay, "Part d'Emile", pp. 378-379.

[104] Perrot, "Spinoza, Rousseau", pp. 408-409; Smith, *Spinoza, Liberalism*, pp. 134-137; Viroli, *Jean-Jacques Rousseau*, pp. 108-111.

[105] Kennedy, *Jacobin Clubs*, pp. 91, 93, 104, 209, 224, 242; Lemay, "Part d'Émile", pp. 379-382.

[1] Véase, por ejemplo, H. E. Allison, *Benedict de Spinoza*, p. 18; Rowen, *John de Witt*, p. 410; Gregory, "Introduction", p. 27; Japikse, "Spinoza and De Witt", p. 13; Enno van Gelder, *Getemperde vrijheid*, pp. 165-166, 176-185; Scruton, *Spinoza*, p. 12.

[2] ARH OSA 183 Acta del sínodo de Holanda del Norte, Hoorn, 4 de agosto de 1671 art. 40 e *ibidem,* vol. 184 Acta del Sínodo de Holanda del Norte, Enkhuizen, agosto de 1672, art. 38, p. 37.

[3] *Groot Placaat-Boeck*, III, pp. 523-524: "Placaet tegens de Sociniaensche Boecken Leviatán en an-dere", La Haya, 19 de julio de 1674; Israel, "Banning of Spinoza's Works", pp. 3-4.

[4] Israel, "Banning of Spinoza's Works", pp. 7-8.

[5] GA Leiden Acta Kerkeraad v, res. 9 de mayo de 1670, art. 4.

[6] *Ibidem.* Res. 16 de mayo de 1670, art. 2; GA Leiden St. Arch.191, p. 60; Notulenboek Burgemeesteren, res. 16 de mayo de 1670.

[7] Rijkarchief Utrecht, *Provinciale kerkvergardering,* p. iii. Acta synodi Provincialis, septiembre de 1670 sessio 6, art. 4, y Acta 1671, sessio 6 art. 30; Freudenthal, *Lebengeschichte Spinozas*, p. 130; Israel, "Banning of Spinoza's Works", p. 9.

[8] Freudenthal, *Lebengeschichte Spinozas*, p. 193.

[9] Burmannus, *Burmannorum Pietas*, pp. 211, 228.

[10] GA Ámsterdam Protocolboek Kerkeraad XII, p. 110, res. 30 de junio de 1670; RNH classis Edam v, acta 28 de julio de 1670.

[11] Knuttel, Acta IV, 531.

[12] ARH OSA 183 Acta North Holland Synod, Ámsterdam, 5 de agosto de 1670, pp. 3, 16.

[13] Rijksarchief Groninga, Acta provincial synod III, res. 5 de mayo de 1671.

[14] ARH OSA 183 Acta North Holland Synod, Ámsterdam, 4 de agosto de 1671, art. 7, pp. 7, 10, y art. 40, p. 46; ARH OSA 184 Acta North Holland Synod, Enkhuizen, 2 de agosto de 1672 art. 4, p. 6 y art 38, 37.

[15] Freudenthal, *Lebengeschichte Spinozas*, pp. 125-126; Nadler, *Spinoza*, pp. 401-402.

[16] Res. Holl. 24 de abril de 1671; Freudenthal, *Lebengeschichte Spinozas*, p. 127.

[17] GA Haarlem Acta kerkeraad IX, res. 10 de junio de 1672.

[18] Klever, "A New Document", pp. 385-386.

[19] *Idem;* Nadler, *Spinoza*, p. 250.

[20] "N'osent pas se découvrir, parce que son livre renverse absolument les fondemens de toutes les religions et qu'il a esté condamné par un décret public des États et qu'on a

déffendu de le vendre, bien qu'on ne laisse pas de le vendre publiquement"; Stoupe, *Religión des Hollandois*, p. 66; Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle, Écrits*, pp. 43-44; Cohen, *Séjour de Saint-Évremond*, p. 72.

[21] "En sa naisance, et l'ont condamné, et en ont défendu le débit par un décrit public" […] "en Angleterre, en Allemagne, en France, *et même en Suisse* [*i.e.* el país de Stouppe], aussi bien qu'en Hollande"; Brun, *Véritable religión*, I, pp. 159-160; Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle, Écrits*, p. 45; Israel, "Banning Spinoza's Works", p. 6.

[22] Meinsma asume que es Graevius, pero esto parece improbable; Craanen es una posibilidad, pero el candidato más factible es De Volder, profesor en Leiden desde 1670; Spinoza, *Correspondencia*, pp. 133-134; Meinsma, *Spinoza*, p. 392; Spinoza, *Briefwisseling*, p. 292.

[23] Spinoza, *Correspondencia*, p. 133.

[24] Vernière, *Spinoza*, pp. 386-387, 696.

[25] [Koenigsmann], *Catalogus Bibliothecae*, p. 8.

[26] Para este último, véase CUL MS Dd-p-51 "A Catalogue of the Books at Rufford", pp. 6-7, 10, 21.

[27] Spidberg, *Catalogus librorum*, f. 4v.

[28] Bamberger, "Early Editions", pp. 9-10, 15, 20; Van Eeghen, *Amsterdamse boekhandel*, IV, pp. 63-65.

[29] Incluso en el caso del *Bloemhof* de Koerbagh, del cual hay dos o tres ediciones ligeramente diferentes; véase Vandenbossche, *Spinozisme en kritiek*, pp. 3-4.

[30] Bamberger, "Early Editions", p. 17.

[31] Bamberger, "Early Editions", p. 30.

[32] Walter, "Machina civiles", p. 187.

[33] Spinoza, *Correspondencia*, p. 136; Vernière, *Spinoza*, p. 100.

[34] [Breyer], *Exquissitissima Bibliotheca*, p. 53.

[35] "Sous différents titres bizares et chimériques", como lo expresó Bayle, "afin de tromper le public, et d'éluder les défenses des magistrats"; Charle-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle, Écrits*, p. 56.

[36] Freudenthal, *Lebengeschichte Spinozas*, p. 138; Israel, "Banning of Spinoza's Works", p. 11.

[37] Bamberger, "Early Editions", pp. 20, 24.

[38] Van Limborsch a Jenkes, Ámsterdam, 20 de diciembre de 1674 impreso en De Boer, "Spinoza in England", p. 334; Simonutti, "Premières réactions anglaises", p. 130.

[39] Colie, *Light and Enlightenment*, p. 96; Simonutti, "Premières reactions anglaises", p. 130.

[40] Spinoza, *Correspondencia*, p. 159.

[41] Spinoza *Correspondencia*, p. 160 [*Opera*, IV, p. 273]; Hutton, "Henry Oldenburg",

p. 111.

[42] Boyle, *Works*, IV, p. 65.

[43] Simonutti, "Premières réactions anglaises", p. 128; véase también Colie, "Spinoza in England", pp. 199-200.

[44] Boyle, *Works*, V, p. 514; Colie, *Light and Enlightenment*, pp. 73-74; Colie, "Spinoza in England", pp. 185-187; De Vet, "Learned Periodicals", pp. 28-30; Cristofolini, *Cartesiani*, pp. 118-119; véase Hutton, "Introduction", p. xiv.

[45] Israel, *Dutch Primacy*, pp. 339-346.

[46] Henri Justel (1620-1693), secretario real hugonote y *habitué* de la Bibliothèque du Roi, un hombre de amplia erudición, favorecido por Colbert, mantuvo contactos académicos en varias partes de Europa, entre ellos Leibniz en Alemania, y sus habitaciones en París servían como un *rendesvouz* clave para los *érudits*. Los seminarios que tenían lugar allí atravesaban todo el espectro de temas académicos, incluyendo asuntos científicos; véase Vernière, *Spinoza*, pp. 105-107; Phillips, *Church and Culture*, pp. 177-178.

[47] "Un des plus méchans livres du monde"… "afin d'empêcher par son crédit qu'il ne se debitast en France" Arnauld, *Oeuvres,* X, pp. xv-xvi; "Letters to and from Neercassel", p. 334; Vernière, *Spinoza*, p. 114.

[48] Le Clerc a Limborch, Grenoble, 6 de diciembre de 1681, en Meinsma, *Spinoza*, pp. 523-524; véase también Simonutti, *Arminianesimo*, p. 51.

[49] Israel, *Dutch Republic*, pp. 896-898.

[50] GA The Hague Hervormde Gemeente, IV, p. 47, res. Kerkeraad 21 de junio de 1675; Freudenthal, *Lebengeschichte Spinozas*, pp. 147-148; Nadler, *Spinoza*, p. 451.

[51] GA The Hague Hervormde Gemeente, IV, pp. 56-57, res. Kerkeraad 16 de septiembre de 1675.

[52] "Pour chercher ensemble les moyens les plus convenables afin d'empêcher le nommé Spinoza de continuer de semer son impiété et son athéisme dans ces provinces"; Freudenthal, *Lebengeschichte Spinozas*, pp. 150-152; Vernière, *Spinoza*, p. 42.

[53] Spinoza, *Correspondencia*, p. 177; Meinsma, *Spinoza*, p. 440; Steenbakkers, *Spinoza's Ethica*, p. 7; Nadler, *Spinoza*, pp. 450-451.

[54] Spinoza, *Correspondencia*, p. 177.

[55] *Ibidem.*

[56] Meinsma, *Spinoza*, p. 526.

[57] "Blasphèmes et les impiétés du malheureux Spinosa" […] "remèdes capables d'arrêter et d'extirper cette rongeante gangrène"; Vernière, *Spinoza*, p. 42.

[58] Akkerman, *Studies*, pp. 67, 77-78; Steenbakkers, *Spinoza's Ethica*, pp. 57, 64-67.

[59] Georg Hermann Schuller (1651-1679) llegó de Wesel, Cleves, y estudió medicina en Leiden antes de volverse médico practicante en Ámsterdam. Además de ser un

vanidoso, tonto y mediocre latinista, era un alquimista compulsivo que acumuló inmensas deudas por gastar en "falsos procesos" tratando de fabricar oro; sin embargo, era un convencido, aunque indiscreto, "spinozista" y desempeñó un papel en la edición de la *Opera posthuma* de Spinoza. Leibniz lo reclutó como su corresponsal y agente en Ámsterdam para que le proporcionara información sobre el círculo radical y le procurara libros y manuscritos raros; véase Steenbakkers, *Spinoza's Ethica*, pp. 50-63.

[60] Akkerman, *Studies*, pp. 45-46; Steenbakers, *Spinoza's Ethica*, p. 16.

[61] Schuller to Leibniz, Ámsterdam, 29 de marzo de 1677 en Stein, *Leibniz und Spinoza*, pp. 287-288.

[62] Steenbakers, *Spinoza's Ethica*, pp. 33, 45.

[63] Akkerman, "J.H. Glazemaker", p. 26; Akkerman, *Studies*, pp. 127-128.

[64] Akkerman, *Studies*, p. 46.

[65] Barberini a Neercassel, Roma, 18 de septiembre de 1677 en Orcibal, "Janénistes face à Spinoza", p. 460; "Letters to and from Neercassel", pp. 330-331.

[66] Neercassel to de Swaen, Utrecht, 31 de octubre de 1677 en Orcibal, "Jansénistes face à Spino-za", p. 461.

[67] Vaz Dias y Van der Tak, "Spinoza Merchant", p. 171; Nadler, *Spinoza*, pp. 470-471.

[68] Neercassel to Barberini, Utrecht, 25 de noviembre de 1677 en Orcibal, "Jansénistes face à Spinoza", p. 461; "Letters to and from Neercassel", p. 332.

[69] "Letters to and from Neercassel", p. 337.

[70] Steenbakkers, *Spinoza's Ethica*, p. 27.

[71] Schuller to Leibniz, Ámsterdam, 31 de diciembre de 1677, en Stein, *Leibniz und Spinoza*, p. 291.

[72] Steenbakkers, *Spinoza's Ethica*, pp. 62-63.

[73] GA La Haya, Hervormde Gemeente, Kerkeraad iv, 131, res. 11 de febrero de 1678; Steenbakkers, *Spinoza's Ethica*, p. 7.

[74] "Letters to and from Neercassel", pp. 336-337.

[75] GA Leiden, Acta Kerkeraad VI, res. 4 febrero de 1678; Freudenthal, *Lebengeschichte Spinoza*, pp. 173-174.

[76] GA Leiden, Acta Kerkeraad VI, res. 4 de febrero de 1678; Freudenthal, *Lebengeschichte Spinozas*, pp. 173-174.

[77] GA Leiden, Acta Kerkeraad VI, res. 11 de febrero de 1678; Freudenthal, *Lebengeschichte Spinozas*, p. 175.

[78] Knuttel, *Acta*, V, p. 236.

[79] "De Mensch-werdinghe en Opstandinghe Christi, ende sulcks verscheyde seer essentiele Articulen van het algemeene Christelijcke Geloof", Res. Holl. 25 de junio de 1678.

[80] *Groot Placaat-Boeck*, pp. iv, 525-526; "Placaet van de Heeren Staten van Hollandt ende West-Vriesland tegens het Boeck geintituleerd *B.D. Spinosa, Opera posthuma*", fechada el 25 de junio de 1678.

[81] *Idem.*

[82] *Groot Placaat-Boeck*, IV, pp. 525-526; Klever, "Spinoza's Life", p. 53.

[83] Van de Water, *Groot Placaetboek [...] Utrecht*, III, pp. 432-433; Freudenthal, *Lebengeschichte Spinozas*, pp. 186-187.

[84] Orcibal, "Jansénistes face à Spinoza", pp. 466-467; "Letters to and from Neercassel", p. 337; véase también Leydekker, Dr. Bekkers Philosophise Duyvel, pp. 118-119.

[85] "Letters to and from Neercassel", p. 338.

[1] La casa había sido construida en 1646 y originalmente perteneció al gran paisajista Jan van Goyen, quien no vivió allí sino que la alquiló desde 1657 al hijo de Jan Oteen, quien se casó con Margaretha, hija de Jan van Goyen; Blase, *Johannes Colerus*, p. 183; Suchtelen, *Spinoza's sterfhuis*, p. 7; Steenbakkers, *Spinoza's Ethica*, pp. 53, 55, 58; Nadler, *Spinoza*, p. 350.

[2] Colerus, *Vie de B. de Spinoza*, pp. 173-178; Monikhoff, *Beschrijving*, p. 213; Suchtelen, *Spinoza's sterfhuis*, p. 11; Nadler, *Spinoza*, pp. 469-472.

[3] Aalstius, *Inleiding*, pp. 512-514; Kortholt, *De Tribus Impostoribus*, prefacio.

[4] [Jelles], "Voorreeden", p. 112.

[5] "Ceux que ses écrits ont rectifiez, et à qui sa presence étoit encore d'un grand secours dans le chemin de la verité" […] "par l'admiration et la louange, si nous ne pouvons l'imiter" […] "ce que nous reverons dans les grands hommes, est toujours vivant et vivera dans tous les siècles"; *La Vie et L'Esprit*, pp. 58-59.

[6] Meinsma, *Spinoza*, pp. 370-371; Evenhius, *Ook dat was Amsterdam*, III, p. 359.

[7] Knuttel, *Baltasar Bekker*, pp. 357-358; Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, III, pp. 873-874.

[8] Trinius, *Freydenker-Lexicon*, p. 401; Berti, "Radicati in Olanda", pp. 517-518; Wielema, *Filosofen*, pp. 93-94.

[9] "Ressource de dire qu'il y a des gens qui sont fermement persuadés de l'inutilité de la religion"; Berti, "Radicati in Olanda", p. 515.

[10] "Bonne et véritable conversión"; *ibidem,* pp. 517-518.

[11] Krauss, "L'Énigme de Dumarsais", pp. 521-522.

[12] *The Religious, Rational and Moral Conduct of Matthew Tindal*, pp. 28-29.

[13] *The Religious, Rational and Moral Conduct of Matthew Tindal*, p. 27.

[14] *Ibidem,* p. 28.

[15] Breithaupt, *Zufällige Gedancken*, p. 24.

[16] Montaigne, *Ensayos* [II, XII], vol. 1, p. 381.

[17] La Mettrie, *Hombre-máquina*, p. 233.

[18] Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 198-204; Cantelli, *Teologia e ateismo*, p. 231.

[19] Sobre este último, véase Van Eeghen, *Amsterdamse boekhandel*, IV, p. 65.

[20] Labrousse, *Pierre Bayle*, II, p. 204; Vernière, *Spinoza*, p. 27.

[21] Bayle, *Pensées diverses*, II, p. 134.

[22] "Un grand homme, qui le sait de bonne part" […] "étoit le plus grand Athée qui ait jamais été"; *idem.*

[23] "C'est à dire —afirma Bayle— qu'il craygnoit que l'on ne debitast dans le monde,

qu'à la veüe de la mort, sa consciente s'étant réveillée, l'avoit fair démentir de sa bravoure, et renoncer à ses sentimens" […] "une vanité […] ridicule […] folle passion"; *ibidem,* p. 135; Tournemine, "Preface", pp. 5-6, 12-13.

[24] Le Vassor, *De la véritable religion*, p. 3; Tournemine, "Préface", pp. 12-13; Levasseur, *Défense*, pp. 9-10, 15; Kors, *Atheism in France*, I, pp. 38-39.

[25] Tournemine, "Préface", pp. 3, 12.

[26] "Athées de la spéculation" […] "fausse bravoure" […] "pour s'aquérir la gloire d'avoir pensé autrement que les autres" […] "ainsi Spinoza avoit peur de n'avoir pas autant de fermeté que Vanini"; Le Vassor, *De la véritable religion*, p. 3.

[27] Masius, *Dissertationes*, p. 9.

[28] *Ibidem,* pp. 10-11.

[29] *Ibidem,* pp. 28-29.

[30] Undereyck, *Närrische Atheist*, I, p. 379.

[31] *Ibidem,* p. 385.

[32] *Ibidem,* p. 386.

[33] Breithaupt, *Zufällige Gedancken*, p. 12.

[34] *Ibidem,* pp. 12-13.

[35] Blase, *Johannes Colerus*, p. 183; Suchtelen, *Spinoza's sterfhuis*, pp. 8-9; Nadler, *Spinoza*, p. 392.

[36] Blase, *Johannes Colerus*, p. 188.

[37] Suchtelen, *Spinoza's sterfhuis*, p. 8.

[38] Blase, *Johannes Colerus*, p. 188; Suchtelen, *Spinoza's sterfhuis*, p. 10; Monikhoff, *Beschrijving*, pp. 212-213; Meinsma, *Spinoza*, pp. 470, 480; la declaración de Colerus, según la cual Meyer fue el médico que vino de Ámsterdam para atender a Spinoza durante sus últimos días, es cuestionada por algunos estudiosos, quienes argumentan que fue Schuller; véase Thijssen-Schoute, "Lodewijk Meyer", pp. 16-17; Steenbakkers, *Spinoza's Ethica*, pp. 55-60; Nadler, *Spinoza*, pp. 469-470.

[39] Blase, *Johannes Colerus*, pp. 185, 197.

[40] Concina, *Della religione rivelata*, II, p. 213.

[41] Meinsma, *Spinoza*, p. 429; Vernière, *Spinoza*, pp. 25-26; Popkin, *Third Force*, p. 145.

[42] "Homme extrêmement infatué du système de Spinosa, quoiqu'il ne fût nullement en état de le lire original"; Marchand, *Dictionnaire*, I, p. 325; Berti, "L'Esprit de Spinosa", p. 10; Charles-Daubert, *Le 'Traité',* pp. 68, 155.

[43] Carayol, *Thémiseul de Saint-Hyacinthe*, pp. 52, 56, 64; Berti, "Introduzione", pp. xxii-iii; Charles-Daubert, *Le 'Traité'*, pp. 72-74, 79, 82.

[44] "Monarchie des Inighistes […] une secte ambitieuse et hypocrite […] l'esprit du peuple crédule par les nouvelles superstitions"; [Levier], *Histoire de l'Admirable Dom*

Iñigo, I, pp. 18-19; Charles-Daubert, *Le 'Traité'*, pp. 68, 155.

[45] En *Nouvelles Littéraires*, Sauzay declara que para 1719 había tres títulos, que de hecho correspondían a tres ediciones; pero en este punto, la investigación bibliográfica ha demostrado que Levier está en lo correcto; véase Kingma y Offenberg, "Bibliography", p. 16.

[46] "Pour tromper les Inquisiteurs"; véase nota al pie de Levier, *La Vie et l'Esprit*, p. 36.

[47] Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle, Écrits*, p. 56.

[48] Sauvy, *Livres saisis*, pp. 31, 34, 42, 150.

[49] *La Vie et l'Esprit*, p. 36; sin embargo, de acuerdo con una nota anterior de Pierre des Maizeaux, el segundo de estos títulos fue el primero "mais ce titre ayant fair beaucoup de bruit, on craignit qu'il ne préjudiciât au débit du livre" [pero debido al alboroto causado por el título se temió que perjudicara la venta del libro], por lo tanto, el título se cambió a *Traité des Cérémonies superstitieuses des Juifs* y sólo finalmente al título que Levier atribuye como el primero; Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle. Écrits*, p. 152; Gebhardt, "Textgestaltung", III, p. 388.

[50] Trinius, *Freydenker-Lexicon*, p. 420; Vernière, *Spinoza*, p. 25.

[51] Gebhardt, "Textgestaltung", p. 338; Kingma y Offenberg, "Bibliography", p. 16.

[52] *La Vie et l'Esprit*, p. 36; Meinsma, *Spinoza*, p. 6; véase también Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, XXXIX, p. 81; Dunin Borkowski, *Spinoza*, I, pp. 488-489.

[53] "Ce qu'il y a de certain", comenta Levier, "c'est que ce dernier étoit ami et disciple de Mr de Spinosa"; *La Vie et l'Esprit*, p. 36; Van Eeghen, *Amsterdamse boekhandel*, III, pp. 228-230; Charles-Daubert, "Le 'Traité'", pp. 5, 67, 121, 125, 126.

[54] De acuerdo con Pierre des Maizeaux, él fue uno de los editores de la *Gazette d'Amsterdam*, Francès, "Gazetier français", p. 411; Vernière, *Spinoza*, pp. 24-25.

[55] Pierre des Maizeaux (1673-1745), editor de las cartas de Bayle, fue el único hijo de un ministro hugonote en Puy-de-Dôme. Pasó la mayor parte de la década de 1690 estudiando teología en Suiza, en Berna y Ginebra, con vistas a seguir la carrera de pastor. El encuentro con Bayle en Róterdam, en 1699, resultó un momento decisivo en su vida y se convirtió en un *savant* profesional. Después de establecerse permanentemente en Londres, en donde se ganaba la vida como tutor en casas aristocráticas, siguió siendo uno de los más incondicionales y fervientes admiradores de Bayle, con quien mantuvo correspondencia hasta su muerte, y se volvió uno de los amigos más cercanos de Anthony Collins; tuvo una amarga querella con Marchand en 1713 y desde entonces permanecieron enemistados, en buena medida por el legado de Bayle; véase Goldgar, *Impolite Learning*, pp. 131-139.

[56] Henry Morelli (Henriquez Morales) fue un judío sefardí de El Cairo, quien, según Saint Evermond y Des Maizeaux, había estudiado medicina en Italia y Holanda antes de

establecerse en La Haya, en donde posteriormente declaró, “J’ai connu très particulièrement M. Spinoza” [Conocí muy bien al señor Spinoza]. Más adelante se mudó a Inglaterra, en donde entró en contacto con Des Maizeaux cerca de 1710. Morelli fue la fuente de información de Bayle (que finalmente no pudo determinar si le creía o no) de que el Condé de hecho sí se reunió con Spinoza en Utrecht en 1673; véase Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle. Écrits*, pp. 165-166; Popkin, *Third Force*, pp. 145-146, 165, 169; Nadler, *Spinoza*, p. 429.

[57] Bayle, *Oeuvres diverses*, IV, p. 574; Vogt, *Catalogus historico-criticus*, II, p. 687; Kingma y Offenberg, “Bibliography”, p. 16.

[58] “Un de ses disciples et de ses plus grands admirateurs”; Bayle, *Oeuvres diverses*, IV, p. 574; Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle. Écrits*, p. 152; Van Eeghen, *Amsterdamse boekhandel*, III, pp. 62-63.

[59] *Journal Littéraire*, 1722, p. 459; Moréri, *Grand Dictionnaire*, IX, p. 541.

[60] Francès, “Gazetier français”, p. 407.

[61] Gebhardt, “Textgestaltung”, III, p. 389; Vernière, *Spinoza*, pp. 25-26; Totaro, “Nota”, pp. 108-109.

[62] Gebhardt, “Textgestaltung”, III, p. 389; Klever, “Omtrent Spinoza”, p. 15.

[63] Véanse los comentarios de Levier en *La Vie et l’Esprit*, p. 36; Meinsma, *Spinoza*, p. 6; Popkin, *Third Force*, pp. 136, 145; Steenbakkers, *Spinoza’s Ethica*, p. 10.

[64] Marchand, *Dictionnaire*, I, p. 325; Charles-Daubert, *Le ‘Traite’*, p. 119.

[65] Berti, “Introduzione”, pp. xv-xvi; Charles-Daubert, *Le ‘Traite’*, pp. 252-271.

[66] *La Vie et l’Esprit*, p. 58.

[67] Van Velthuysen, *Tractatus de Cultu Naturali*, dedicatoria.

[68] Orobio de Castro, *Certamen philosophicum*, p. 389.

[69] Bekker, *Kort Begryp*, p. 39; Israel, *Dutch Republic*, p. 921.

[70] Deurhoff, *Voorleeringen*, p. 5.

[71] *Verhandeling van de Mirakelen*, p. 14.

[72] Spandaw, *Bedekte Spinosist*, dedicatoria.

[73] “On ne peut dire si elle est nombreuse, puisque ce sont des personnes dispersées en divers lieux, qui ne sont ni corps, ni société”; Basnage, *Histoire des Juifs*, IX, p. 1035.

[74] Tuinman, *Korte Afschetzing*, p. 13.

[75] Van Hattem, *Den Val van’s Werelts Af-God*, p. iii.

[76] Nieuhoff, *Over Spinozisme*, p. 40.

[77] Citado en Brown, *British Philosophy*, pp. 10, 18.

[78] Steenbakkers, *Spinoza, Ética*, p. 5.

[79] *Idem.*

[80] Deurhoff, *Voorleeringen,* pp. 20, 54; Poiret, *De Eruditione Solida*, pp. 278-279, 293-297.

[81] [Verwer], *'t Mom-Aensicht* pp. xii-xiii; Melles, *Joachim Oudaen*, p. 124.

[82] *Ibidem,* p. xviii.

[83] *Ibidem,* pp. xii-xiv; Jongeneelen, "Disguised Spniozism", p. 17.

[84] Bordoli, "Account", pp. 176-177.

[85] [Verwer], *'t Mom-Aensicht*, xvi, pp. 11, 15, 29, 50.

[86] [Verwer], *'t Mom-Aensicht*, pp. 15-16; [Cuffeler], *Specimen*, I, pp. 230-235.

[87] [Verwer], *'t Mom-Aensicht*, pp. 6-9.

[88] Klever, 'Clé d'un nom', pp. 189-194; Vermij, "Spiniozisme en Hollande", pp. 155-158.

[89] Klever, "Clé d'un nom", pp. 190-192.

[90] Vermij, "Spinozisme en Hollande", pp. 164-165.

[91] Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, pp. 286-287.

[92] *Ibidem,* pp. 312-313.

[93] Klever, "Burchard de Volder", p. 195.

[94] *Ibidem,* pp. 197-198; Klever, "Omtrent Spinoza", p. 3.

[95] Klever, "Burchard de Volder", p. 197; Klever, *Mannen rond Spinoza*, p. 209.

[96] *Bibliotheca Volderina*, pp. 3-7, 41, 84, 88.

[97] Klever, "Burchard de Volder", pp. 216-218.

[98] [Bayle], *Nouvelles*, I, p. 320; Meinsma, *Spinoza*, p. 429; Schröder, *Spinoza*, p. 133; Siebrand, *Spinoza*, pp. 49-64; Klever, *Mannen rond Spinoza*, p. 143.

[99] [Cuffeler], *Specimen*, I, pp. 14-15; Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle, Écrits*, p. 79.

[100] [Cuffeler], *Specimen*, I, pp. 65-66, 106-107.

[101] *Ibidem,* p. 90; Lange, *Caussa Dei*, pp. 122-123.

[102] Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle, Écrits*, pp. 78, 107; Schröder, "Spinozam tota", p. 159.

[103] [Cuffeler], *Specimen*, I, pp. 119-126; Blyenbergh, *Wederlegging*, pp. 128, 352-354; [Pluquet], *Examen*, II, pp. 32-33; Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle, Écrits*, p. 107.

[104] [Cuffeler], *Specimen*, I, pp. 253-265.

[105] Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 157-159.

[106] *Ibidem,* p. 160.

[107] Van den Hoven, "Inleiding", pp. 14-17; Wielema, *Filosofen*, pp. 84-86; Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 187-189.

[108] Van den Hoven, "Inleiding", p. 16.

[109] GA La Haya, Hervormde Gemeente IV, pp. 150, 167, 177, res. Kerkeerad, 25 de junio de 1679, 10 de octubre de 1680 y 3 de octubre de 1681.

[110] Wielema, *Filosofen*, pp. 60-61.

[111] Van den Hoven, "Inleiding", pp. 17, 41-42.

[112] [Goeree], *Philalethes Brieven*, p. 253.

[113] *Ibidem,* pp. 125-127; Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 191-192.

[114] *Ibidem,* pp. 51, 133, 137.

[115] *Ibidem,* pp. 125-127.

[116] Akkerman, "Inleiding", p. 26.

[117] *Philopater*, p. 195; *Lettres critiques*, p. 165.

[118] Thijssen-Schoute, *Uit de Republiek*, pp. 259-260; Kingma y Offenberg, "Bibliography", pp. 23-24; Akkerman, "Inleiding", p. 26.

[119] Akkerman, "Inleiding", p. 26.

[120] ARH OSA 216, Acta Synod of Overijssel, 28 de junio de 1707, art. 43.

[121] Van Eeghen, *Amsterdamse boekhandel*, III, pp. 162-164, y IV, 65.

[122] Thijssen-Schoute, *Uit de Republiek*, p. 198; Maréchal, "Inleiding", p. 17.

[123] *Boekzaal van Europe*, julio-diciembre de 1695, p. 157.

[124] Israel, *Dutch Republic*, p. 924.

[125] Wittichius, *Ondersoek*, prefacio de Poot.

[126] Halma, *Aanmerkingen*, pp. 1-2; Maréchal, "Inleiding", pp. 5-6.

[127] Halma, *Aanmerkingen*, p. 1; Buddeus, *Theses theologicae*, p. 131.

[128] Maréchal, "Inleiding", p. 13.

[129] GA Leiden Acta Kerkeraad VIII, res. 13 de diciembre de 1697.

[130] GA Róterdam Acta Kerkeraad VII, pp. 599, 601, res. 18 de diciembre de 1697 y 1 y 8 de enero de 1698.

[131] GA La Haya, Acta Kerkeraad IV, 406, res. 4 de enero de 1698.

[132] Knuttel, *Verboden boeken*, p. 123.

[133] Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, p. 547.

[134] *Philopater*, p. 152.

[135] *Ibidem,* pp. 153-154.

[136] *Ibidem,* pp. 156-157, 162-164.

[137] *Ibidem,* p. 187.

[138] *Ibidem,* p. 153.

[139] *Ibidem,* pp. 149-150; Buddeus, *Theses theologicae*, p. 127; Hubbeling, "Philopater", p. 500.

[140] GA Ámsterdam Acta Kerkeraad XVI, pp. 316-317, res. 2, 9 y 16 de enero de 1698.

[141] GA Ámsterdam arch 5061/345. Confessie-Boek, f. 227v-8 vista del 7 de marzo de 1698; Thijssen-Schoute, *Uit de Republiek*, pp. 180, 197.

[142] GA Ámsterdam arch 5061/345. Confessie-Boek, f. 229.

[143] Van Gelder, *Getemperde vrijheid*, p. 180; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, p. 296; Maréchal, "Inleiding", pp. 11-13.

[144] GA Ámsterdam Acta Kerkeraad XVII, p. 6, res. 10 de abril de 1698.

[145] Maréchal, "Inleiding", pp. 18-19.

[146] GA Ámsterdam Acta Kerkeraad XVII, p. 9, res. 15 de mayo de 1698.

[147] *Ibidem;* Van Gleder, *Getemperde vrijheid*, p. 180; Thijssen-Schoute, *Uit de Republiek*, p. 197; Maréchal, "Inleiding", p. 33.

[148] GA Róterdam Acta Kerkeraad VII, p. 612, res. 13 de mayo de 1698.

[149] Véase, por ejemplo, ARH OSA Synod of Gelderland Acta Harderwijk, 17 de agosto de 1698; Rijksarchief Groninga Acta Synodi, Appingedam, 1 de marzo de 1699.

[150] *Boekzaal van Europe* 1698, p. 292; De Vet, *Pieter Rabus*, p. 273.

[151] Halma, *Aanmerkigen*, p. 6; *Boekzaal van Europe,* 1698, p. 294.

[152] [Roodenpoort], *Verleidend Levens-bedrijf*, pp. 26-28, 33.

[153] *Ibidem,* pp. 6, 23, 54-55, 143.

[154] *Twee-Maandelijke Uyttreksels,* 1701, pp. 686-692.

[155] Maréchal, "Inleiding", pp. 36-37.

[156] Buddeus, *Theses theologicae*, p. 127.

[157] Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, pp. 377-379.

[158] *Bibliotheca Uffenbachiana*, I, p. 768.

[159] [Triewald], *Bibliotheca*, IV, p. 305.

[160] Smeeks, *Beschryvinge*, p. 75.

[161] *Ibidem,* pp. 76-78.

[162] *Ibidem,* pp. 79-82.

[163] *Ibidem,* pp. 95-112.

[164] *Ibidem,* p. 115.

[165] *Ibidem,* p. 112.

[166] "Als van vele pernicieuse Spinosistische ende grouwelike stellingen opgepropt", ARH OSA 97 South Holland Synod, Acta Dordrecht, 9-19 julio de 1709, art. 14.

[167] ARH OSA Synod of Gelderland, Acta Nijmegen, 14 de agosto de 1709, art. 13 y Acta Zutphen, 20 de agosto de 1710, art. 8.

[168] ARH OSA 98 South Holland Synod, Acta Gorcum, 3-13 de julio de 1714, art. 13.

[169] Graesse, *Trésor de livres rares*, V, p. 421; Fausett, "Introduction", p. xlvi.

[170] Reimann, *Historia*, p. 491.

[171] [Sandvoort], *Zedig Ondersoek*, pp. 101-111.

[172] Wyermars, *Ingebeelde Chaos*, p. 2; Vermij, *Secularisering*, p. 74.

[173] *Ibidem,* p. 75.

[174] Wielema, "Onbekende aanhanger", p. 32.

[175] GA The Hague Acta Kerkeraad IV, p. 178, res. 11 de octubre de 1681.

[176] *Ibidem,* p. 179; Wielema, "Onbekende aanhanger", pp. 34-36.

[177] ARH OSA 97 South Holland Synod, Acta Delft, 8-10 de julio de 1710, art. 14.

[178] Vandenbossche, “Hendrik Weyrmars”, p. 321.

[179] *Ibidem,* p. 322.

[180] GA Ámsterdam Acta Kerkeraad XVIII, p. 107, res. 26 de junio de 1710.

[181] *Ibidem,* p. 109 res. 3 de julio de 1710; ARH OSA 216 Synod of Overijssel, Acta Zwolle, 9 de junio de 1711, art. 8; ARH OSA 97, South Holland Synod, Acta Leiden, julio de 1711, art. 14.

[182] Reimann, *Historia*, pp. 491-492.

[183] Wyermars, *Den Ingebeelde Chaos*, prefacio, p. i.

[184] [Sandvoort], *Vervolg* (1707), “Na-reden”, pp. 1-2.

[185] Wyermars, *Den Ingebeelde Chaos*, prefacio, pp. ii-iii; Vandenbossche, “Hendrik Weyrmars”, p. 334.

[186] Wyermars, *Den Ingebeelde Chaos*, prefacio, p. x.

[187] *Ibidem,* pp. x, 81; Spinoza, *Correspondencia*, pp. 193-195.

[188] Wyermars, *Den Ingebeelde Chaos*, prefacio, pp. x-xii; Vandenbossche, “Hendrik Weyrmars”, p. 325.

[189] Wyermars, *Den Ingebeelde Chaos*, pp. xvii, 132-134, 141-142.

[190] *Ibidem,* p. xviii.

[191] *Ibidem,* pp. 154-159.

[192] *Ibidem,* pp. 120-121; Vermij, *Secularisering*, p. 72.

[193] *Ibidem, Vandenbossche*, “Hendrik Wyermars”, pp. 337-339.

[194] GA Ámsterdam Acta kerkeraad XVIII, p. 120, res. 9 de octubre de 1710; Vandenbossche, “Hendrik Wyermars”, pp. 324, 351.

[195] ARH OSA South Holland Synod, Acta Schoonhoven, julio de 1712, art. 13.

[196] [Jahn], *Verzeichnis*, 2192; en cuanto a la información respecto del destino posterior de Wyermars, proviene de Michiel Wielema.

[197] [Triewald], *Bibliotheca*, IV, p. 237.

[198] Schröder, “Reception”, pp. 158, 161.

[199] Vandenbossche, “Hendrik Wyermars”, pp. 325, 352; Schröeder, “Reception”, p. 158.

[200] Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, XXXIX, p. 86.

[201] Vandenbossche, “Hendrik Wyermars”, p. 325.

[202] Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, pp. 268-269.

[203] Baumgarten, *Nachrichten*, V, pp. 388-393; Graesse, *Trésor de livres rares*, VII, p. 480.

[204] Schröeder, “Reception”, pp. 161-162.

[1] Labrousse, *Pierre Bayle*, II, p. 627; Popkin, “Introduction”, p. xi.

[2] Knetsch, *Pierre Jurieu*, pp. 137-138; Wielema, *Filosofen*, p. 64.

[3] Véase Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 595-609; Labrousse, “Reading Pierre Bayle”, pp. 8, 11, 15; Sandberg, *At the Crossroads*, pp. 100, 104, 106; Kilcullen, *Sincerity ant Truth*, pp. 59-60, 102.

[4] Popkin, “Introduction”, pp. xxii-xxvi; Whelan, “Wisdom”, p. 231.

[5] Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 599-602; Popkin, “Introduction”, p. xxvi; Lennon, “Bayle, Locke”, pp. 186-188; Wootton, “Pierre Bayle”, p. 199.

[6] Cantelli, *Teologia e ateismo*, pp. 67-68, 234, 370; Paganini, *Analisi della fede*, pp. 44, 359-360; Whelan, “Wisdom”, p. 231; Wootton, “Pierre Bayle”, pp. 203-206; McKenna, “Pierre Bayle at la superstition”, pp. 64-65.

[7] “De confondre M. Bayle avec ceux qui nous ont déclaré la guerre […] dont il seroit facile d’abuser”; Houtteville, *Religión Chrétienne*, I, prefacio, pp. cxiii-cxiv; Rétat, *Dictionnaire de Bayle*, p. 182.

[8] Destaca Mme Elisabeth Laborusse; véase Labrousse, “Reading Pierre Bayle”, pp. 8-11, 15; *Pierre Bayle*, II, p. 609; Whelan, “Wisdom”, p. 231.

[9] Knuttel, *Balthasar Bekker*, pp. 149-150.

[10] “Et confin on s’est veu réduit à la necessité de croire ce que tout le monde croyoit, de peur de passer pour un factieux qui veut lui seul en savoir plus que tous les autres et contredire la venerable antiquité”; Bayle, *Pensées diverses*, I, p. 37.

[11] “Par la tradition générale, et par le consentement unanime des hommes”; *ibidem,* p. 127.

[12] “De veritez incontestables, puis que tout le monde en étoit aussi preveu que des présages de comètes”; *ibidem,* p. 128.

[13] “Tout à fair contre le sentiment común” […] “à la reserve de quelques esprits philosophes” […] “l’antiquité et la géneralité d’une opinión n’est pas une marque de vérite”; *ibidem,* p. 271.

[14] “Consentement general des peuples”; *ibidem,* II, pp. 102-138; Poiret, *De Eruditione solida*, p. 309; Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 107-112.

[15] “L’athéisme a eu des martyrs”; Bayle, *Pensées diverses*, II, p. 135; [Crousaz], *Examen du Pyrrhonisme*, p. 666.

[16] Prat, “Introduction”, p. xviii; Wielema, *Filosofen*, p. 65.

[17] “Prit toute sorte de précautions pour n’être pas reconnu auteur de cet ouvrage”; Prat, “Introduction”, p. xv.

[18] “L’entreprise est assurément des plus hardies: c’est attaquer presque seul et tout à

la fois non seulement les anciens payans qui attribuoient les orades à leurs faux Dieux; mais aussi les Chrétiens de tous les siècles, qui les ont attribuez aux démons" [Bayle], *Nouvelles*, I (1684), p. 2.

[19] "c'est rendre plus service que l'on ne pense à la religión, que de refuter les faussetez qui semblent la favoriser"; *ibidem,* p. 3; Mckenna, "Pierre Bayle et la superstition", p. 52.

[20] Paganini, *Analisi della fede*, p. 44; Popkin, "Introduction", pp. xxv-xxvi.

[21] "Traduit de l'anglais"; Bayle, *Commentaire*, p. 45.

[22] Knetsch, *Pierre Jurieu*, pp. 274-277.

[23] "Solide raisonnement et [...] pures lumières de la véritable philosophie"; Bayle, *Commentaire*, pp. 356-357; Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 555, 581-582; Wielema, *Filosofen*, p. 66; McKenna, "L'Eclaircissement", p. 313.

[24] Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 549-551; Lennon, "Bayle, Locke", pp. 186-187; Israel, "Spinoza, Locke", p. 109.

[25] "Jurisdiction de la lumière naturelle"; Bayle, *Commentaire*, p. 87; MacKenna, "Pierre Bayle et la superstition", p. 58.

[26] "Le tribunal suprême et qui juge en dernier ressort et sans appel de tout ce qui nous est proposé, est la raison parlant par les axiomas de la lumière naturelle, ou de la métaphysique"; Bayle, *Commentaire*, p. 88.

[27] "La théologie est une reine dont la philosophie n'est que la servante" [...] "la philosophie comme la reine et la théologie comme la servante"; *ibidem.*

[28] "Pour éviter qu'on ne les accuse d'être contraríes à la bonne philosophie"; *ibidem;* McKenna, "Pierre Bayle et la superstition", pp. 58-59.

[29] Knetsch, *Pierre Jurieu*, pp. 285-288, 315-316; Israel, *Anglo-Dutch Moment*, pp. 34, 36.

[30] Labrousse, *Pierre Bayle*, II, p. 549; Prat, "Introduction", pp. xxi-xxiii; Knetsch, *Pierre Jurieu*, pp. 317-318.

[31] Knetsch, *Pierre Jurieu*, pp. 316, 322-324; Israel, *Dutch Republic*, p. 858.

[32] GA Rotterdam Acta des Kerckenraedts VII, p. 403, res. 26 de noviembre de 1692.

[33] *Ibidem,* p. 408, res. 28 de enero de 1693.

[34] *Ibidem,* p. 413, res. 11 de marzo de 1693; Wielema, *Filosofen*, pp. 65-66.

[35] GA Rotterdam Acta des Kerckenraedts VII, pp. 413, 423; Grapius, *Sistema*, I, pp. 26-37.

[36] "Il n'y a jamais eu de malheur moins à croindre que l'atheisme; et par conséquent Dieu n'a point produit de miracles pour l'empêcher."; Bayle, *Pensées diverses*, I, pp. 288-289.

[37] Prat, "Introduction", p. xxv.

[38] "Voilà donc, la religión declarée incompatible avec la raison par arrêt de Mr Bayle";

Jacquelot, *Conformité de la foi*, p. 238; Cantelli, *Teologia e ateismo*, p. 342.

[39] McKenna, "Pierre Bayle et la superstition", pp. 64-65; Wootton, "Pierre Bayle", pp. 224-226.

[40] [Jurieu], *Philosophe de Rotterdam*, p. 54; Law, *Remarks*, p. 53; Kilcullen, *Sincerity ant Truth*, pp. 102-103.

[41] Poiret, *Cogitationum Rationalism*, pp. 14-15; [Crousaz], *Examen du Pyrrhonisme*, pp. 81-82, 353-356; Naigeon, *Encyclopédie méthodique*, III, p. 573; Cantelli, *Teologia e ateismo*, pp. 232-238; Paganini, *Analisi della fede*, pp. 359-366.

[42] "Que je n'ai pas entendí les sentiments de Spinoza"; Bayle, *Lettres*, III, pp. 839, 906-911.

[43] Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle, Écrits*, p. 11.

[44] "Le célèbre Bayle lui-même, ce destructeur indefatigable de toute doctrine systématique paroît avoir échoué à l'égard de celui-ci [i.e. Spinoza], et porté ses coups en l'air"; [Pluquet], *Examen*, II, pp. ii, 95.

[45] "L'unité de toutes choses"; Bayle, *Dictionnaire*, pp. iii, 3043; Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 350; Paganini, *Analisi della fede*, pp. 348-353.

[46] Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, pp. 366-372.

[47] *Ibidem,* p. 372.

[48] McKenna, "L'Éclaircissement", pp. 313-316; Anderson, *Treatise*, pp. 141, 159-160.

[49] Crousaz, *Examen du Pyrrhonisme*, pp. 353-355, 710, 954; Cantelli, *Teologia e ateismo*, pp. 56, 343.

[50] "Et généralement tous ceux qu'on appelle athées speculatifs"; Radicati, *Recueil*, pp. 24-25; la versión inglesa, traducida por Thomas Morgan, agrega "Collins"; véase Radicati, *Twelve Discourses*, p. 11; Jacob, *Radical Enlightenment*, p. 216.

[51] "Nous convenions tellement dans nos principes qu'on m'accuse de Spinocisme"; *Rencontré de Bayle et de Spinosa*, p. 29; véase también Struve, *Bibliotheca philosophica*, p. 204; Dunin *Borkowski, Spinoza*, I, pp. 68-69, y II, 71.

[52] Collins, *A Philosophical Inquiri*, p. 27; Hundert, *Enlightenment's Fable*, pp. 29-31.

[53] Mandeville, *Free Thoughts*, p. 4.

[54] Law, *Remarks*, pp. 54, 99.

[55] *Ibidem,* pp. 2-4, 53, 99, 106.

[56] "Quelques jours avant sa mort la lettre du monde la plus tendre pour l'obliger à lever tout espèce de scandale, par une confesión édifiante des vérités chrétiennes, ou du moins des veritez de la religion naturelle"; BL Add. MS 4283, f. 181. Durand a des Mazieux, Londres, 13 de julio de 1717.

[57] "Alla voir M. Bayle dans les mêmes vuës […] n'y gagna rien" […] "le philosophe

ne voulut plus voir personne"; *ibidem;* Popkin, "Introduction", p. 26; Laborusse, *Pierre Bayle*, I, pp. 268-270.

[1] Lindeboom, *Stiefkinderen*, pp. 345-352; Fix, *Prophecy and Reason*, pp. 3-22.

[2] Israel, *Dutch Republic*, pp. 587-590, 911-914.

[3] Locke, *Pasajes*, p. 307.

[4] Fix, *Prophecy and Reason*, pp. 252-256.

[5] *Ibidem,* pp. 243-246; Kühler, *Het Socinianisme*, pp. 241-242, 246.

[6] Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, pp. 257-266.

[7] Meihuizen, *Galenus Abrahamsz*, pp. 59-60; Fix, *Prophecy and Reason*, pp. 118, 146-161; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 103-105.

[8] Van der Wall, *Mystieke Chiliast*, p. 227; Popkin, *Third Force*, pp. 132-133; Nadler, *Spinoza*, p. 235.

[9] [Balling], *Het Licht*, p. 4.

[10] *Idem;* Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 18-21.

[11] "Het Licht (dan zeggen wy) is een klare en onderscheidene kennisse van waarheit, in het verstand van een ygelijck mensch, door welk hy zodanich overtuigt is, van het zijn, en hoedanich zijn der zaken, dat het voor hem onmogelijk is, daar aan te konnen twijffelen"; [Balling], *Het Licht*, p. 4.

[12] Kühler, *Het Socinianisme*, pp. 241-242; Wielema, *Filosofen*, pp. 39-40.

[13] Bredenburg, *Praatje over tafel*, pp. 12-20; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 51-52.

[14] Bredenburg, *Verhandeling*, p. 8; Fix, *Prophecy and Reason*, pp. 217-218.

[15] Bredenburg, *Verhandeling*, p. 6; Wielema, *Filosofen*, p. 43.

[16] Bredenburg, *Verhandeling*, pp. 19-33.

[17] Wielema, *Filosofen*, pp. 42-43; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 98, 115.

[18] Bredenburg, *Verhandeling*, pp. 32-37.

[19] Meinsma, *Spinoza*, p. 275.

[20] Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle. Écrits*, p. 23; véase también Moréri, *Grand Dictionnaire*, IX, p. 542.

[21] Poiret, *Cogitationes rationales*, pp. 14-15; Kaplan, *From Christianity*, pp. 263-264.

[22] Buddeus, *Theses theologicae*, p. 125; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 137-138; Van Bunge, "Les origins", pp. 53-54; Wielema, *Filosofen*, p. 44; Scribano, "Johannes Bredenburg", pp. 67, 73.

[23] Van Bunge, "Early Dutch Reception", pp. 229, 234; Van Bunge, "Johannes Bredenburg and the Korte Verhandeling", pp. 322-326.

[24] Bredenburg, *Enervatio*, pp. 63-66; Wielema, *Filosofen*, p. 44.

[25] Van Bunge, "Johannes Bredenburg and the *Korte Verhandeling*", p. 324.

[26] Bredenburg, *Enervatio*, pp. 10-11; Scribano, "Johannes Bredenburg", p. 68.

[27] Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*, pp. 172-173.

[28] *Ibidem,* p. 169.

[29] Scribano, "Johannes Bredenburg", p. 66.

[30] Bredenburg, *Wiskunstige Demonstratio*, p. 8.

[31] "Qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses qu'une Nature qui existe nécessairement, et qui agit par une nécessité immuable, inevitable et irrevocable" […] "il tâcha d'en trouver le foible et ne put jamais inventer aucun moien de la détruire, ni même de l'affoiblir"; Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle. Écrits*, pp. 57-58; Scribano, "Johannes Bredenburg", p. 75.

[32] Kühler, *Het Socinianisme*, p. 247; Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, pp. 191, 239, 306.

[33] Kühler, *Het socinianisme*, pp. 246-248; Petra, "Kuyper's Analisis", p. 2; Fix, *Prophecy and Reason*, pp. 135, 149, 178.

[34] Petra, "Kuyper's Analisis", p. 3; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, p. 91.

[35] Kuyper, *Den Philosopherenden Boer*, I, p. 17.

[36] *Ibidem,* p. 15.

[37] *Ibidem,* p. 50.

[38] *Idem.*

[39] Kuyper, *Weerlegging*, pp. 94-95.

[40] Kuyper, *Filosophisch en historiaal bewijs*, prefacio y p. 1.

[41] Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, pp. 241-243.

[42] *Ibidem,* pp. 243-245; Petra, "Kuyper's Analisis", p. 2; Fix, *Prophecy and Reason*, p. 228.

[43] Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, p. 245.

[44] Fix, *Prophecy and Reason*, p. 228.

[45] Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, p. 245.

[46] *Ibidem,* p. 246; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, p. 193.

[47] Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 297; Leibniz, *Teodicea* [373], p. 527; Wielema, *Filosofen*, pp. 40-41; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, p. 193.

[48] Kuyper, prefacio a Bredenburg, *Verhandeling*.

[49] *Idem.*

[50] Lemmerman, *Eenige Bewijzen*, p. 7.

[51] *Ibidem,* pp. 7-8.

[52] Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, pp. 296-298; Leibniz, *Teodicea*, p. 350.

[53] Leibniz, *Teodicea* [373], p. 527.

[54] Orobio parece haber escrito él mismo en latín, no en español; mientras que Bayle dice que el libro apareció también en holandés, ninguna versión en lengua vernácula ha sido localizada por estudiosos modernos; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, p. 273; Kaplan, *From Christianity*, p. 269.

[55] Orobio de Castro, *Certamen philosophicum*, p. 389.

[56] *Ibidem;* [Cuffeler], *Specimen*, I, pp. 65-66; Heidegger, *Exercitationes*, pp. 304-306.

[57] Orobio de Castro, *Certamen philosophicum*, p. 389.

[58] Orobio de Castro, pp. 432-433; [Cuffeler], *Specimen*, I, pp. 14-15.

[59] Morman, *Noel Aubert de Versé*, pp. 1-9.

[60] Los títulos en latín son *Observaciones quipus ostenditur J. B. Esse Spinosistam, acque ade Atheus* (n.p., 1684) y *Philosophi Christiani, Vindiciae repititae, pro Divina et Humana Libertate. Contra Bredenburgios fratres* (Ámsterdam, 1684). No he podido localizar ninguno de ellos; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 200-201.

[61] Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle. Écrits*, p. 58.

[62] "Le plus impie et le plus fameux mais au même temps le plus subtil Athée qu l'enfer ait jamais vomi sur la terre"; [Aubert de Versé], *L'Impie convaincu*, prefacio.

[63] "Principes du Cartésianisme qui sont les fondements du Spinosisme" […] "y faisoit de furieux ravages par le moyen de Spinosa" […] "rebattre la vanité des disciples de cet imposteur"; *idem.*

[64] Vernière, *Spinoza*, pp. 87-88; Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle. Écrits*, p. 174; Hubert, "Premières réfutations", pp. 20-21; Sauvy, *Livres saisis*, p. 172.

[65] "Principales hypothèses du Cartesianisme" […] "grande subtilité de ce juif apostat" […] "absolument infini"; [Aubert de Versé], *L'Impie convaincu*, pp. 142-143, 152-156.

[66] "Qui n'est éloigné que de deux doigts de celui de l'impie Spinosa"; *ibidem,* p. 143; Hubert, "Premières réfutations", pp. 18, 64-66.

[67] "Messieurs les Athées, Cartésiens et Spinosistes"; [Aubert de Versé], *L'Impie convaincu*, pp. 190-197; Morman, *Noel Aubert de Versé*, pp. 107-109; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 202-203; Hubert, "Premières réfutations", pp. 8-9, 64.

[68] Morman, *Aubert de Versé*, p. 109.

[69] "Une véritable étendue, mais non pas infininie" […] "tomber dans le Spinosisme, c'est prendre pour Dieu toute la matière, et l'univers, dont l'étendue corporelle sera le corps de ce Dieu, et la force qui le meut et l'agit sera l'âme et l'esprit"; [Aubert de Versé], *L'Impie convaincu*, p. 45.

[70] Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle. Écrits*, p. 174.

[71] Moréri, *Grand Dictionnaire*, X, p. 554; Vernière, *Spinoza*, p. 87.

[72] [D'Holbach], *Système de la nature*, p. 172.

[73] "La moindre partie du livre est celle qui combat l'hypothèse de Spinosa"; [Bayle],

Nouvelles, II, pp. 313-315; Vernière, *Spinoza*, pp. 86-87.

[74] Harrison y Laslett, *The Library of John Locke*, ítems 259, 3076; Kaplan, *From Christianity*, p. 277; Marshall, *John Locke*, p. 343.

[75] Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, pp. 166-169; Melles, *Joachim Oudaen*, pp. 110-111, 250-251; Fix, *Prophecy and Reason*, pp. 230-235.

[76] Bredenburg, *Wiskunstige Demonstratie*, pp. 6-8.

[77] [Pluquet], *Examen*, II, pp. 283-284; Kühler, *Het Socinianisme*, p. 247; Fix, *Prophecy and Reason*, p. 229; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 181-182.

[78] Bredenburg, *Nodige Verantwoording*, pp. 8-11, 31; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 195-198.

[79] Leibniz, *Teodicea* [373], p. 527.

[80] Bredenburg, *Nodige Verantwoording*, p. 10; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, p. 197; Fix, *Prophecy and Reason*, p. 232.

[81] Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*, pp. 175-176, 185; Wielema, *Filosofen*, pp. 46-47.

[82] Kuyper, *Bewys*, p. 3; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 207-208.

[83] Colie, *Light and Enlightenment*, p. 101; Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*, p. 184; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 209-215; Fix, *Prophecy and Reason*, pp. 236-239.

[84] Bredenburg y Van Limborch, *Schryftelycke Onderhandeling*, p. 62.

[85] *Ibidem,* p. 63; véase también Bredenburg, *Nodige Verantwoording*, pp. 10-12; Scribano, "Johannes Bredenburg", pp. 75-76.

[86] Bredenburg y Van Limborch, *Schryftelycke Onderhandeling*, p. 63.

[87] *Idem.*

[88] Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 211-212.

[89] Bredenburg y Van Limborch, *Schryftelycke Onderhandeling*, p. 63; Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*, p. 185; Wielema, *Filosofen*, p. 49.

[90] Bredenburg y Van Limborch, *Schryftelycke Onderhandeling*, p. 63; Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*, p. 187; Fix, *Prophecy and Reason*, pp. 237-239.

[91] Bredenburg y Van Limborch, *Schryftelycke Onderhandeling*, p. 28.

[92] *Ibidem,* p. 24.

[93] Locke, *Carta sobre la tolerancia*, p. 57.

[94] Bredenburg y Van Limborch, *Schryftelycke Onderhandeling*, p. 24.

[95] Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, p. 212.

[96] *Ibidem,* p. 214.

[97] Bredenburg, *Korte Aanmerkingen*, pp. 199-200; Wielema, *Filosofen*, p. 48.

[98] Kolakowski, *Crsitianos sin iglesia*, pp. 169, 184-185; Fix, *Prophecy and Reason*, p. 239.

[99] Wielema, *Filosofen*, pp. 52-55.

[100] More, *Ad V. C. Epistola*, p. 565; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 218-219, 234-236.

[101] Jacob, *Henry More's Refutation*, p. 57.

[102] *Ibidem,* p. xiii; Colie, *Light and Enlightenment*, pp. 74-82; Cristofolini, *Cartesiani e Sociniani*, pp. 126-127.

[103] Melles, *Joachim Oudaan*, p. 111; Van Slee, *Rijnsbuerger Collegianten*, p. 261.

[104] "L'impureté et la fausseté des dogmes des Sociniens" […] "le plus dangereux ennemi de la religión Chrétienne, et de ses mystères, qui ait paru dans nôtre siècle"; [Jurieu], *Tableau du Socinianisme*, pp. 9-10, 154, 188, 336; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, p. 224.

[105] Kühler, *Het Socinianisme*, pp. 247-248; Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, pp. 265-266.

[1] Marsak, *Bernard de Fontenelle*, pp. 6-7; Gay, *The Enlightenment*, I, pp. 317-318.

[2] Proust, *Diderot*, pp. 179, 205, 239-240, 254.

[3] White, *Anti-Philosophers*, p. 12.

[4] Hazard, *Conciencia europea*, pp. 148-149.

[5] Niderist, *Fontenelle*, pp. 533-537.

[6] "Finesses des prestres"; Fontenelle, *Histoire des Oracles*, p. 8; Niderst, *Fontenelle*, pp. 286-287; Phillips, *Church and Culture*, pp. 258-259.

[7] "Secte de prudents"; Márechal, *Dictionnaire*, p. 94; Wellman, *La Mettrie*, p. 251.

[8] Fontenelle, *Histoire des Oracles*, p. 10.

[9] "Tout le monde tient qu'il y a eu vuelque chose de surnaturel dans les oracles"; *ibidem,* p. 7; Mori, "Introduction", pp. 131, 332.

[10] "J'avance hardiment que les Oracles, de quelque nature qu'ils ayent esté, n'ont point esté rendus par les démons et qu'ils n'ont point cesse à la venue de Jesus-Christ"; Fontenelle, *Histoire des Oracles*, p. 226; véase también Katz, "Isaac Vossius", pp. 161, 164.

[11] Bossuet, *Discurso*, pp. 358, 363-364; Preati, *L'Arte magica dimostrata*, pp. 75-76, 82-83; Phillips, *Church and Culture*, p. 257.

[12] Condillac, *Tratado de los sistemas*, pp. 125-135; D'Alembert, *Éloge*, pp. iv-v; Proust, *Diderot*, pp. 274-275.

[13] Fontenelle, *Histoire des Oracles*, p. 226; [Maffei], *Riflessioni*, p. 123.

[14] Condillac, *Traité des systèmes*, p. 52; *Conciencia europea*, pp. 145-146.

[15] Condillac, *Tratado de los sistemas* [cap. V], p. 135.

[16] Fontenelle, *Histoire des Oracles*, prefacio; Katz, "Isaac Vossius", pp. 161, 164.

[17] Radicati, *Recueil*, p. 247; [Durand], *Vie et sentiments*, p. 170; Mylius, *Bibliotheca*, p. 36; Feijóo, *Ilustración*, p. 129; Mencke, *Compendiöse Gelehrten Lexicon*, I, p. 569.

[18] "Le diamant brut de Van Dale brilla beaucop […] quand il fut taillé par Fontenelle"; citado en Evers, "Die 'Orakel'", p. 267.

[19] Manuel, *Eighteenth Century*, pp. 48-49; Evers, "Die 'Orakel'", p. 248.

[20] GA Haarlem Archive Collegium 1, res. 15 diciembre de 1692 y 2 de febrero de 1693.

[21] "Lets over… Antonius van Dale", pp. 14-15.

[22] Evers, "Die 'Orakel'", p. 226.

[23] *Ibidem,* pp. 226, 240-243.

[24] *Ibidem,* p. 227.

[25] Popkin, “Deist Challenge”, p. 204.

[26] *Ibidem,* p. 205; Champion, *Pillars of Priestcraft*, pp. 139-140, 147; Harrison, *Religion and the Religions*, pp. 73-74.

[27] Blount, *Great is Diana*, p. 3; Walter*, Charles Blount*, pp. 214-218.

[28] Blount, *Great is Diana*, p. 3; Sina, *L'Avvento della ragione*, p. 199.

[29] Blount, *Great is Diana*, p. 45.

[30] [Durand], *La Vie*, p. 170.

[31] Van Dale, *Verhandeling*, pp. 150-151; [Bayle], *Nouvelles*, I, pp. 2-3; Le Gendre, *Traité de l'opinion*, II, pp. 502.

[32] Van Dale, *Verhandeling*, pp. 3v-4, 151; Goeree, *Mosaize Historie*, III, pp. 126-127, 137-139.

[33] Van Dale, *Verhandeling*, p. 278.

[34] *Ibidem,* p. 175.

[35] Van Dale, *Verhandeling*, pp. 200-219; *Bibliothèque Universelle*, VII (1687), p. 345.

[36] Van Dale, *Verhandeling*, pp. 234, 244, 549.

[37] *Ibidem,* p. 267.

[38] *Ibidem,* pp. 519, 550; [Bayle], *Nouvelles*, I, p. 4; Goeree, *Mosaize Historie*, II, pp. 663-665; véase también Le Gendre, *Traité de l'Opinion*, II, p. 502.

[39] Condillac, *Tratado de los sistemas* [cap. V], p. 135.

[40] Van Dale, *Verhandeling*, p. 537.

[41] *Ibidem;* “Na-reden”; Bots, “Fontenelle”, pp. 550-551; Evers, “Die ‘Orakel'”, pp. 247-248.

[42] Van Dale, *Verhandeling*, p. 537.

[43] *Idem;* Bots, “Fontenelle”, p. 551.

[44] Van Dale, *Verhandeling*, p. 537; Niderst, *Fontenelle*, p. 287.

[45] D'Argens, *Mémoires secrets*, IV, pp. 185-196; Evers, “Die ‘Orakel'”, p. 248.

[46] *Acta Eruditorum* 1685, p. 375; Evers, “Die ‘Orakel'”, pp. 239-240.

[47] [Bayle], *Nouvelles*, I, pp. 2-18; *Bibliothèque Universelle*, VII (1687), p. 345; [Durand], *La Vie*, p. 170; Cantelli, *Teologia e ateismo*, pp. 35-36, 49.

[48] “En langue vulgaire […] des preuves autentiques de plusieurs fraudes qu'on a découvertes dans ces dernières siècles en de prétendus poseedse, sorciers, et magiciens”; *Bibliothèque Universelle*, VII (1687), p. 345.

[49] *Ibidem,* p. 347.

[50] Jaquelot, *Dissertations*, pp. 654-657.

[51] “Pour donner matière à la gloire de son fils”; *ibidem,* pp. 657, 670.

[52] “Entièrement exclure les démons des oracles”; Bidet, *Ideé générale*, p. 125; véase también Rambach, *Collegium*, I, p. 968.

[53] [Bayle], *Nouvelles*, I, p. 18.

[54] Van Dale, *Verhandeling*, pp. 20, 24, 62.

[55] Oudaen, *Voor-reden* a [Moebius] *Reden-lievende God-geleerde Verhandeling*; Melles, *Joachim Oudaen*, p. 109.

[56] Melles, *Joachim Oudaen*, pp. 104-111; Wielema, *Filosofen*, p. 58; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 46-47.

[57] Evers, "Die 'Orakel'", pp. 240-241.

[58] Oudaen, *Voor-reden*, pp. 2-4.

[59] *Ibidem,* p. 4.

[60] *Ibidem,* pp. 6-8; Melles, *Joachim Oudaen*, pp. 109-110.

[61] Oudaen, *Loor-reden*, p. 5; Siebrand, *Spinoza*, p. 148.

[62] D'Alembert, "Eloge", p. iv; Landucci, "Introduzione", pp. 52-53; Evers, "Die 'Orakel'", p. 249.

[63] Bots, "Fontenelle", p. 551.

[64] Baltus, *Réponse*, p. 3; Niderst, "Fontenelle et la littérature clandestine", p. 162; Pott, *Aufklärung*, pp. 207-208.

[65] Cesar Chesneau, Sieur Dumarsais o Du Marsais (1676-1756), quien de joven estudió con los oratorianos en Marsella, fue uno de los más destacados gramáticos y críticos literarios del siglo XVIII en Francia y el reconocido autor de varios manuscritos filosóficos clandestinos. De acuerdo con Naigeon, Du Marsais fue "un des ates les plus fermes et les plus haréis qu'il y ait jamais eu"; Naigeon, *Encyclopédie méthodique*, III, p. 172; véase también Mori, "Introduction", pp. 39-44.

[66] D'Alembert, "Éloge", pp. iv-v.

[67] *Ibidem,* p. v; Krauss, "L'Enigme de Du Marsais", p. 517; Mori, "Introduction", p. 40.

[68] "Travaillaient dans le silence à émanciper l'esprit humain"; Maréchal, *Dictionnaire*, p. 73.

[69] Manuel, *Eighteenth Century*, p. 49; Evers, "Die 'Orakel'", p. 251.

[70] Baltus, *Suite de la Réponse*, p. 9.

[71] Baltus, *An Answer*, p. 50.

[72] Pina de Sá e Melo, *Triumpho da Religião*, p. 77.

[73] Baltus, *Réponse*, pp. 362-363.

[74] Baltus, *An Answer*, p. 14; Baltus, *Suite de la Réponse*, p. 2.

[75] Baltus, *An Answer*, p. 14; Baltus, *Religión chrétienne*, pp. 217-240; Preati, *L'Arte magica dimostrata*, pp. 75-76; véase también Grew, *Cosmologia Sacra*, p. 363.

[76] Baltus, *An Answer*, pp. 1-2; Mori, "Introduction", p. 130.

[77] Baltus, *An Answer*, p. 7; Feijóo, *Ilustración*, p. 130.

[78] Baltus, *An Answer*, p. 7.

[79] *Ibidem,* pp. 208-209; Baltus, *Religión chrétienne*, p. 217; Mori, "Introduction", p. 130.

[80] Baltus, *An Answer*, p. 80.

[81] Bossuet, *Élevations*, pp. 142-144; Levasseur, *Défense*, pp. 44-45; Baltus, *Religion chrétienne*, pp. 217-220; Briggs, *Communities of Belief*, pp. 393-394.

[82] Krauss, "L'Enigme de Dumarsais", p. 517.

[83] Voltaire, *Diccionario filosófico*, *s. v.* filósofo, p. 198 [Akal].

[84] *Idem;* D'Alembert, "Éloge", pp. iv-v; Maréchal, *Dictionnaire*, p. 93; Evers, "Die 'Orakel'", p. 252.

[85] Mandeville, *Free Thoughts*, pp. 173-176.

[86] Grapius, *Sistema*, pp. 96-99.

[87] Loescher, *Praenotiones*, pp. 216, 220.

[88] Leibniz a Meier, Hannover, 4 de diciembre de 1691, en Leibniz, *Sämtliche Schriften*, 1er ser. VII, p. 447.

[89] Goldschmidt, *Verworffener Hexen-und Zauberer Advocat*, pp. 26-27; Pott, *Aufklärung*, pp. 212-213.

[90] Kobuch, *Zensur und Aufklärung*, pp. 63, 72; Otto, *Studien*, pp. 57, 164.

[91] "Ont attribué les oracles des gentils aux seules impostures et fourberies des prêtres […] je parle ici d'Antoine van Dale"; Buddeus, *Traité de l'Atheisme*, p. 139.

[92] "Les réfuté tous deux"; *idem.*

[93] Véase la nota de Gottsched a Fontenelle, *Historie der heidnischen Orakel*, p. 211.

[94] *Ibidem,* p. 212; Pott, *Aufklärung*, p. 207.

[95] [Rydelius], *Catalogus*, pp. 16, 54.

[96] UUL MS Rydelius "Collegium Privatissimum", I, pp. 532-556; Rosen, *Lunds universitets historia*, II, pp. 206-210.

[97] [Dieckmann], *Catalogus*, pp. 409, 412.

[98] Feijóo, *Teatro crítico universal*, II, pp. 94-95; Staubach, "Influence of Pierre Bayle", p. 84.

[99] Feijóo, *Ilustración*, pp. 125-129.

[100] *Ibidem,* p. 128.

[101] *Ibidem;* Feijóo, *Teatro crítico universal*, II, pp. 94-95; Staubach, "Influence of Pierre Bayle", p. 84.

[102] Feijóo, *Ilustración*, p. 130.

[103] Baltus, *Religión Chrétienne*, pp. 217, 239.

[104] Nicolas Fréret (1688-1749), de antecedentes fervientemente jansenistas, estuvo prisionero por algunos meses en la Bastilla en 1714-1715. Conocido autor de uno de los principales manuscritos clandestinos de la primera mitad del siglo XVIII, el *Leerte de Thrasibule à Leucippe*, se volvió un formidable historiador y filólogo clásico. Miembro

de la “coterie Boulainvilliers” y amigo del conde, defendió incondicionalmente su reputación y logros después de su muerte. Durante muchos años fue uno de los principales miembros de la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en París y desempeñó un papel importante en la década de 1720 al establecer un nuevo estándar “filosófico” de crítica histórica de las fuentes; véase Grell, *Nicolas Fréret*, pp. 3-23; Pocock, *Barbarism*, I, pp. 154-168; Wootton, “David Hume”, p. 287.

[105] “La question du surnaturel des oracles ait encore besoin d’être traitée sérieusement” […] “des défenseurs très zélés”; citado en Landucci, “Introduzione”, p. 52; Grell, *Nicolas Fréret*, p. 46.

[106] “Superstición est une maladie presque incurable de l’esprit humain”; Landucci, “Introduzione”, p. 53.

[107] “Démons n’étoient point les auteurs des oracles” […] “d’une manière naturelle”; D’Alembert, “Éloge”, p. V; Mori, “Introduction”, pp. 130-131, 333.

[108] “Il y a des démons […] nous pouvons apprendre ce qu’ils sont capables de faire dans l’ordre surnaturel”; D’Alembert, “Éloge”, pp. v, vii.

[1] Hobbes, *Leviatán*, cap. XVIV, pp. 509-525, cap. XLVI, pp. 552-554, cap. XLVII, pp. 567-576; Martinich, *Two Gods*, pp. 250-254, 252-255; Clark, *Thinking with Demons*, pp. 303, 310.

[2] Spinoza, *Tratado breve* [107-108], p. 162.

[3] Spinoza, *Correspondencia*, pp. 141, 144; Falck, *De Daemonologia*, pp. 58-59, 73; Goldschmidt, *Höllischer Morpheus*, p. 15.

[4] Spinoza, *Correspondencia*, pp. 143-146, 149-156; Masius, *Dissertationes:* sección *De Existentia Demonis*, p. 66; Kortholt, *De Tribus Impostoribus*, pp. 184-185; Kettner, *De Duobus Impostoribus*, B2; Goldschmidt, *Höllischer Morpheus*, pp. 6, 11, 15, 127-128; Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 249-252.

[5] Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 661-663.

[6] *Ibidem,* pp. 577-578; Clark, *Thinking with Demons*, pp. 175, 299-306, 310-311.

[7] Locke, *Ensayo* [iv, xi, 12], p. 640.

[8] *Idem;* véase también Berkeley, *Principles*, p. 139; Clark, *Thinking with Demons*, pp. 305, 608.

[9] Fouke, *Enthusiastical Concerns*, pp. 172-173; Clark, *Thinking with Demons*, pp. 302, 305, 310-311.

[10] Publicado en Glanvill, *Saducismus Triumphatus*, p. 16; y en holandés en Koelman, *Wederlegging*, anexo p. 54; véase también Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 577, 589; Clark, *Thinking with Demons*, p. 303.

[11] Glanvill, *Saducismus Triumphatus*, pp. 16-17.

[12] [Collins], *A Discourse of Free-Thinking*, p. 28; [Swift], *Mr C—ns's Discourse*, pp. 6-7; Van Bunge, "Einleitung", pp. 1-2.

[13] Whiston, *Reflexions*, p. 22.

[14] [Swift], *Mr C—ns's Discourse*, p. 6.

[15] [Bentley], *Remarks*, pp. 32-34; Clark, *Thinking with Demons*, pp. 295-296; véase también Harrison, *"Religion" and the Religions*, pp. 78-80.

[16] Verney, *De Re Metaphysica*, pp. 16-17.

[17] Trevor-Roper, *European Witch-Craze*, p. 102.

[18] Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, pp. 36, 142-143, 486-487.

[19] Bergsma, "Balthasar Bekker", pp. 84-85; Van Sluis, "Human Factor", pp. 101-102.

[20] Fix, "Bekker and Spinoza", pp. 23-24.

[21] Brink, *Toet-steen*, pp. 92-93; Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 351-352.

[22] Knuttel, *Balthasar Bekker*, pp. 149-156.

[23] Van Sluis, *Bekkeriana*, pp. 33, 57-58.

[24] Beaumont, *Treatise of Spirits*, p. 348.

[25] Bekker, *Engelsche Verhaal*, p. 3; Sioni, "Balthasar Bekker", pp. 135-142.

[26] Bekker, *Engelsche Verhaal*, pp. 7-8.

[27] Hazard, *Conciencia europea*, p. 151.

[28] Bekker, *Betoverde Weereld*, I, pp. 81, 102-104; Fix, "Angels, Devils and Evil Spirits", p. 359.

[29] Bekker, *Betoverde Weereld*, I, p. 105.

[30] *Ibidem,* pp. 107-108.

[31] *Ibidem,* p. 146.

[32] Bekker, *Betoverde Weereld*, prefacio al Libro II; Mosheim, *Ecclesiastical History*, II, p. 515.

[33] Bekker, *Betoverde Weereld*, prefacio al Libro II.

[34] *Ibidem,* II, pp. 10-17, 36-38; Struve, *Bibliotheca*, pp. 92-93; Loescher, *Praenotiones*, pp. 217-218; Bencini, *Tractatio Historico-Polemica*, p. 28; Van Bunge, "Balthasar Bekker's Cartesian Hermeneutics", p. 61; Van Bunge, "Einleitung", pp. 21-22.

[35] Bekker, *Betoverde Weereld*, II, pp. 3-5; Fix, "Angels, Devils and Evil Spirits", pp. 540-541.

[36] Mosheim, *Ecclesiastical History*, II, p. 515.

[37] Bekker*, Betoverde Weereld*, II, pp. 11-13, 38.

[38] *Ibidem,* II, pp. 131-143; *Acta Eruditorum* 1692, p. 27; Van der Waeyen, *Betoverde Weereld*, p. 14; Scholder, *Birth*, pp. 128-131; Van Bunge, "Balthasar Bekker's Cartesian Hermeneutics", pp. 72-74.

[39] Bekker, *Betoverde Weereld*, II, pp. 143-179.

[40] Bekker, *Betoverde Weereld*, II, pp. 191; Bekker, *Ondersoek en Antwoord*, pp. 74-75.

[41] Bekker, *Betoverde Weereld*, II, pp. 245-246, 260-270; *Acta Eruditorum* 1692, p. 23; [Walten], *Aardige Duyvelary*, p. 3.

[42] Bekker, *Betoverde Weereld*, III, pp. 2-5, 10-11, 130, 172-178; Thomasius, *Kurtze Lehr-Sätze*, pp. 7-13.

[43] Hobbes, *Leviatán*, cap. XXXVII, p. 364; Loescher, *Praenotiones*, pp. 219-220.

[44] Bekker, *Betoverde Weereld*, III, p. 174.

[45] *Ibidem,* p. 219; Hazard, *Conciencia europea*, p. 152.

[46] *Ibidem,* p. 37.

[47] *Ibidem,* p. 219; Hazard, *Conciencia europea*, p. 152.

[48] Bekker, *Betoverde Weereld*, IV, pp. 219, 243.

[49] *Ibidem,* p. 305.

[50] Mosheim, *Ecclesiastical History*, II, p. 515.

[51] Israel, “Bekker Controversies”, pp. 5-9.

[52] Koelman, *Het Vergift*, pp. 12, 283, 457.

[53] *Bibliothèque Universelle*, XXII (1692), p. 190.

[54] Bekker, *Brief … aan twee eerwaardige Predikanten*, pp. 7-8; Van der Waeyen, *Betoverde Weereld*, p. 14; [Walten], *Vervolg*, p. 10; Israel, *Dutch Republic*, p. 927.

[55] Brink, *Toet-steen*, prefacio, p. xxi; [Walten], *Beschryvinge*, pp. 9-10; Tuinman, *Johan Kalvijns Onderrichting*, I, pp. 54-55.

[56] Tuinman, *Johan Kalvijns Onderrichting*, I, pp. 55, 59, y II, 50.

[57] Bekker, *Ondersoek en Antwoord*, p. 93.

[58] Grapius, *Sistema*, II, p. 80; Kettner, *De Duobus Impostoribus*, B2; Knuttel, *Balthasar Bekker*, p. 267.

[59] Bekker, *Ondersoek en Antwoord*, pp. 93-94; Israel, “Bekker Controversies”, p. 2.

[60] Bekker, *Kort Beright*, p. 60.

[61] [Sylvius], *Consideratien*, p. 9.

[62] Bekker, *Betoverde Weereld*, I, pp. 132, II, 82, 203, y III, 160-162; Koelman, *Wederlegging*, pp. 146-154.

[63] Koelman, *Wederlegging*, pp. 118-128; Leydekker, *Dr. Bekker philosophise Duyvel*, pp. 29-31; Bekker, *Kort Beright*, p. 62; Kettner, *De Duobus Impostoribus*, B3v; Zobeln, *Declaratio Apologetica*, pp. 2, 6-8.

[64] Bekker, *Betoverde Weereld*, I, pp. 15-16; Fix, “Bekker and Spinoza”, pp. 29-32.

[65] Bekker, *Naakte Uitbeeldinge*, p. 10; Koelman, *Wederlegging*, pp. 129, 388; *Bibliothèque Universelle*, XXII (1692), pp. 189, 197; *Zweyte Unterredung Oder Gespräche im Reiche der Todten*, p. 101; Van Scholder, *Birth*, pp. 128-131; Van Bunge, “Balthasar Bekker’s Cartesian Hermeneutics”, pp. 71-72.

[66] Bekker, *Naakte Uitbeeldinge*, p. 11; Fix, “Bekker and Spinoza”, p. 29.

[67] Bekker, *Naakte Uitbeeldinge*, pp. 10-11; Koelman, *Wederlegging*, pp. 129-135.

[68] “Or, si le sentiment de M. Bekker a lieu, il faudra dire que toutes les prétensions de ces anciens Chrétiens étoient fausses, et que tous les raisonnements de ces grands docteurs de l’Église en faveur de leur religion n’avoient d’autre fondement que cette miserable erreur populaire”; *Bibliothèque Universelle*, XXII (1692), pp. 194-195.

[69] *Acta Eruditorum* 1692, pp. 543, 547; Fix, “Bekker and Spinoza”, pp. 28-32; Jaumann, *Critica*, p. 146.

[70] Bekker, *Betoverde Weereld*, II, pp. 143-145, 226; Koelman, *Het Vergift*, prefacio.

[71] *De Gebannen Duyvel*, p. 35.

[72] Koelman, *Wederlegging*, p. 137.

[73] Koelman, *Het Vergift*, pp. 478, 649; Koelman, *Wederlegging*, p. 129.

[74] Koelman, *Het Vergift*, p. 487; Koelman, *Wederlegging*, p. 129.

[75] Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 12-13.

[76] *Bibliothèque Universelle*, XXI (1691), pp. 122-151, y XXII (1692), pp. 187-210.

[77] Bekker, *Betoverde Weereld*, I, pp. 16; Leydekker, *Dr Bekkers Philosophise Duyvel*, p. 1; Bergsma, "Balthasar Bekker", pp. 74, 84.

[78] Bekker, *Betoverde Weereld*, I, p. 11; Mastricht, *Ad virum clariss. D. Balthasarem Beckerum*, p. 25; Beckher, *Schediasma*, p. 25.

[79] Mastricht, *Ad virum clariss. D. Balthasarem Beckerum*, pp. 25, 36; *Bibliotèque Universelle*, XXII (1692), pp. 187-189; Beckher, *Schediasma*, pp. 36, 52.

[80] Mastricht, *Ad virum clariss. D. Balthasarem Beckerum*, pp. 52, 73, 76; Beckher, *Schediasma*, p. 76.

[81] Goeree, *Kerklyke en Weereldlyke*, p. 679.

[82] Goeree, *Kerklyke en Weereldlyke*, p. 680; [Walten], *Beschryvinge*, pp. 10-11; Bekker, *Ondersoek en Antwoord*, p. 93.

[83] Bekker, *Noodige Bedenkingen*, p. 8.

[84] *De Gebannen Duyvel*, p. 12.

[85] [Walten], *Vervolg*, pp. 3-4, 11.

[86] *Ibidem,* p. 28; Koelman, *Wederlegging*, pp. 54, 89.

[87] Groenewegen, *Pneumatica*, p. 52; *Verhandeling van de Mirakelen*, p. 14; *Philopater*, pp. 54, 89.

[88] Knuttel, "Erices Walten", p. 348.

[89] Van Loon, *Beschrijving*, IV, p. 225; Knuttel, *Balthasar Bekker*, p. 268.

[90] Koelman, *Het Vergift*, prefacio.

[91] [Walten], *Triumphereende Duyvel*, p. 8; "Leetsosoneus", *Den Swadder*, pp. 12, 20-21; Van Bunge, "Eric Walten", p. 42.

[92] Knuttel, "Erices Walten", pp. 430-438; Van Bunge, "Eric Walten", pp. 49-51; Israel, "Bekker Controversies", pp. 12-13.

[93] [Walten], *Brief aan den Heer Pórtland*, pp. 78-80; [Walten], *Triumpheerenden Duyvel*, p. 10; Van Bunge, "Eric Walten", pp. 47, 54.

[94] [Walten], *Vervolg*, p. 5; [Walten], *Triumpheerende Duyvel*, pp. 10-11.

[95] [Walten], *Vervolg*, pp. 5-6; [Walten], *Triumpheerenden Duyvel*, p. 12.

[96] [Walten], *Vervolg*, p. 12.

[97] *Ibidem,* pp. 3, 7, 27.

[98] Knuttel, "Erices Walten", p. 399; Israel, *Dutch Republic*, p. 929.

[99] Knuttel, "Erices Walten", pp. 404-405, 437-438; Van Bunge, "Eric Walten", pp. 52-55.

[100] Knuttel, "Erices Walten", pp. 442, 453.

[101] Koelman, *Het Vergift*, p. 487.

[102] Leydekker, *Dr Bekkers Philosophise Duyvel*, p. 31; *Bibliothèque Universelle*,

XXII (1692), pp. 187-188, 190.

[103] Leydekker, *Dr Bekkers Philosophise Duyvel*, pp. 115-119, 134-135.

[104] Koelman, *Het Vergift*, p. 487.

[105] Wielma, “Met Bekkerianerij besmet”, pp. 150-151.

[106] Locke, *Correspondence*, IV, pp. 295-298, 356-359, 559.

[107] Knuttel, *Balthasar Bekker*, pp. 236-237.

[108] Pel, *Wonderladen*, dedicatoria.

[109] *Idem;* Fix, *Fallen Angels*, pp. 108-112.

[110] Krop, “Radical Cartesianism”, pp. 55-56.

[111] Blijenbergh y Deurhoff, *Klaare en beknopte Verhandeling*, pp. 7, 11; Krop, “Radical Cartesianism”, p. 67.

[112] Fix, “Willem Deurhoff”, pp. 158-161.

[113] Blyenbergh y Deurhoff, *Klaare en beknopte Verhandeling*, pp. 16-17, 40-41, 64.

[114] Koelman, *Het Vergift*, p. 20; Knuttel, *Balthasar Bekker*, pp. 140, 148.

[115] *Acten ofte Handelingen*, II, p. 2.

[116] *Articulen tot Satisfactie*, preámbulo.

[117] *Ibidem,* cláusula v.

[118] GA Róterdam Acta des Kerckenraedts VII, pp. 361-362, res. 27 de febrero de 1692.

[119] *Ibidem,* p. 365. res. 5 de marzo de 1692.

[120] *Ibidem,* pp. 366-367. Del consistorio de Róterdam al consistorio de Ámsterdam, 18 de marzo de 1692.

[121] GA Delft Kerkeraad VII, ff. 207v-210v, res. 9 y 12 de marzo de 1692.

[122] GA Utrecht Acta Kerkeraad 11, res. 29 de febrero (estilo antiguo) de 1692.

[123] *Idem;* Knuttel, *Balthasar Bekker*, p. 238; véase también Van der Waeyen, *Betoverde Weereld*, pp. 10, 153; Pel, *Wonderdaden*, p. 70; *Bibliothèque Universelle*, XXII (1692), pp. 94-95, 187.

[124] *Acten ofte Handelingen*, pp. 47-49.

[125] RNH Gereformeerde kerk, Classis Alkmaar, res. 10 de junio y 16 de julio de 1691; y Classis Edam vol. VI acta del 21 de julio de 1692.

[126] Bekker, *Nodige Bedenkingen*, pp. 53-55.

[127] [Tentzel], *Monatliche Unterredungen,* 1963, pp. 256-257.

[128] *Acten ofte Handelingen*, pp. 98-101; Knuttel, *Balthasar Bekker*, p. 333.

[129] Van de Water, *Groot Placaat-Boeck ... Utrecht*, III, p. 433; Sandberg, *At the Crossroads*, pp. 102-103.

[130] *Acta Eruditorum* 1692, p. 19; Hazard, *Conciencia Europea*, p. 152.

[131] Trevor-Roper, *European Witch-Craze*, p. 102.

[132] *Zweyte Unterredung Oder Gespräche Im Reiche der Todten*, p. 87.

[133] Hauber, *Bibliotheca*, I, pp. 565-566, y II, 67; Pott, *Aufklärung*, pp. 214-223.

[134] Verney, *De re metaphysica*, p. 17.

[135] Leibniz a Magliabecchi, Hannover, 8 de noviembre de 1691, en Leibniz, *Sämtliche Schriften*, VII, p. 421.

[136] *Acta Eruditorum* 1692, pp. 543, 547.

[137] Zobeln, *Declaratio Apologetica*, p. 9; Mosheim, *Eclesiastical History*, II, p. 515.

[138] Falck, *De Daemonologia*, pp. 1-3.

[139] Beckher, *Schediasma*, p. 15; véase también Kettner, *De Duobus Impostoribus*, B2; Israel, "Bekker Controversies", p. 15.

[140] La traducción inglesa del primer volumen, solamente, traducida del francés, fue publicada en Londres en 1695; véase Clark, *Thinking with Demons*, p. 690.

[141] La edición alemana, que ponía "Ámsterdam" como el lugar de publicación en la portada, apareció en Hamburgo en 1693; la edición francesa en Ámsterdam en 1694; véase Van Bunge, "Einleitung", p. 56.

[142] *Acten ofte Handelingen*, p. 101; Kettner, *De Duobus Impostoribus*, B2; Zobeln, *Declaratio Apologetica*, p. 39.

[143] Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, pp. 1106-1109; Trevor-Roper, *European Witch-Craze*, p. 102; Israel, "Bekker Controversies", pp. 13-14.

[144] Struve, *Bibliotheca philosophica*, pp. 92-93.

[145] Grapius, *Sistema*, II, pp. 90-99.

[146] Winckler, *Schriftmässiges wohlgemeintes Bedencken*, pp. 86, 96-97.

[147] *Ibidem,* pp. 22-23, 37-40.

[148] Geffken, *Johann Winckler*, p. 395.

[149] [Winckler], *Catalogus Bibliothecae*, pp. 315-317, 349, 356, 758, 783.

[150] Winckler, *Warhaftig vom Teufel erduldete Versuchung*, p. 6.

[151] *Ibidem,* p. 5.

[152] *Ibidem,* p. 103.

[153] "Grand plaisir aux marchands de papier et aux libraires"; *Journal de Hambourg*, I (1694), pp. 273-275.

[154] Beckher, *Schediasma*, p. 43.

[155] Reinmann, *Historia*, p. 480; Geffken, *Johann Winckler*, pp. 397-398.

[156] [Webber], *Waare Oorspronk*, pp. 2-3; Knuttel, *Balthasar Bekker*, pp. 257-258.

[157] [Webber], *Waare Oorspronk*, pp. 2-3; [Tenzel], *Monatliche Unterredungen* 1698, pp. 835-836; Goldschmidt, *Höllischer Morpheus*, pp. 131, 290; Van Bunge, "Einleitung", p. 38.

[158] Reimann, *Historia*, p. 480.

[159] Jöcher, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, III, p. 1492.

[160] Pfeiffer, *Lucta carnis et spiritus*, pp. 294-295.

[161] *Ibidem,* pp. 316, 471.

[162] *Ibidem,* p. 316.

[163] *Ibidem,* pp. 315, 317.

[164] Berns, *Altar*, prefacio.

[165] Falck, *De Daemonologia*, pp. 5-6.

[166] *Ibidem,* pp. 73-92.

[167] Goldschmidt, *Höllischer Morpheus*, II-III, pp. 3-4, 22-23, 33-34, 61-62, 58, 290-291.

[168] *Ibidem,* pp. 11, 23, 33; Goldschmidt, *Verworffener Hexen-und-Zauberer-Advocat*, pp. 31-32; Pott, "Aufklärung und Hexenaberglaube", pp. 194-195; Van Bunge, "Einleitung", p. 39.

[169] Leibniz, *Sämtliche Schriften*, 1er ser. X, p. 68; "c'est autant que s'il le nioit tout à fair" […] "excellens pour désabuser le monde des préjugés populaires"; Van Bunge, "Quelle extravagance", p. 114.

[170] Leibniz, *Teodicea* [156], p. 317.

[171] La última condena legal a una bruja en Prusia fue en 1728; véase Pott, *Aufklärung*, p. 225.

[172] Thomasius, *Kurtze Lehr-Sätze*, p. 585; Van Bunge, "Einleitung", p. 37.

[173] Thomasius, *Kurtze Lehr-Sätze*, p. 589; Goldschmidt, *Verworffener Hexen-und-Zauberer-Advocat*, p. 68.

[174] Thomasius, *Kurtze Lehr-Sätze*, p. 585; Trevor-Roper, *European Witch-Craze*, p. 103.

[175] Thomasius, *Kurtze Lehr-Sätze*, p. 586; Pott, *Aufklärung*, p. 225.

[176] Thomasius, *Kurtze Lehr-Sätze*, pp. 13-14; Goldschmidt, *Verworffener Hexen-und-Zauberer-Advocat*, pp. 35-38, 151, 357; Hazard, *Conciencia europea*, pp. 154-155; Pott, "Aufklärung und Hexenaberglaube", p. 198.

[177] Van Sluis, *Bekkeriana*, pp. 68-69; Goldschmidt, *Verworffener Hexen-und-Zauberer-Advocat*, pp. 32, 67.

[178] Hoffmann, *Disputatio Inauguralis*, A4, D2; Goldschmidt, *Verworffener Hexen-und-Zauberer-Advocat*, p. 32, 67; Hauber, *Bibliotheca*, II, p. 290.

[179] Goldschmidt, *Höllischer Morpheus*, pp. 3-4.

[180] *Ibidem,* pp. ii-iii, 23-24, 33-34; Goldschmidt, *Verworffener Hexen-und-Zauberer-Advocat*, pp. 26-27; Pott, *Aufklärung*, pp. 212-213, 222-225.

[181] Goldschmidt, *Verworffener Hexen-und-Zauberer-Advocat*, pp. 30-31; Pott, *Aufklärung*, pp. 212-213, 222-225.

[182] Goldschmidt, *loc. cit.*, prefacio, pp. vii-viii, 20, 30-32.

[183] Hilgers, *Index*, p. 246; Lindroth, *Svensk lärdomshistoria*, II, p. 570.

[184] Hennigsen, "Das Ende", p. 316.

[185] Rydelius, *Nödiga Förnufftz Öfningar*, II, pp. 60-61; véase también Holberg, *Epistler*, II, pp. 51-53.

[186] UUL MS Rydelius, "Collegium privatissimum", I, pp. 532-556; Hauber, *Bibliotheca*, p. 513.

[187] [Hiorter], *Bibliotheca*, pp. 38-42; Lindroth, *History of Uppsala*, p. 132.

[188] [Roberg], *Catalogus Bibliothecae*, pp. 87-90.

[189] [Weidner], *Catalogus Librorum*, pp. 120-121, 238, 555.

[190] Trevor-Roper, *European Witch-Craze*, p. 102; Israel, "Bekker Controversies", pp. 7, 13.

[191] Locke, *Correspondence*, IV, pp. 329, 400.

[192] Beaumont, *Treatise of Spirits*, pp. 348-366.

[193] El título completo es *The World turn'd upside down*; *or, A plain detection of errors, in the common or vulgar beliefs, relating to spirits, spectres or ghosts, daemons, witches, etc.*; véase Van Bunge, "Einleitung", p. 34.

[194] Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, pp. 1106-1109; Hazard, *Conciencia europea*, p. 152.

[195] "C'est une entreprise fort téméraire pour ne rien dire de pis, que de vouloir accorder avec l'Ecriture la réjection de tout le pouvoir du Diable"; citado en Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 12-13, 251.

[196] El libro de Bidet fue reimpreso en Ámsterdam en 1699 bajo el título *Idée générale de la théologie payenne servant de réfutation au système de Mr. Bekker*.

[197] "Les points fondamenteaux de la religión chrétienne" […] "Jesús-Christ et ses Apôtres ayent confirmé les erreurs, en se servant des expressions erronées du vulgaire"; Binet, *Idée générale*, pp. 209-210; *Journal de Hambourg*, III, pp. 147-149.

[198] "Si le Vieux Testament enseigne l'existence des anges en général, il établit aussi leurs opérations"; Binet, *Idée générale*, p. 211.

[199] "Cependant il y a des gens qui veulent expliquer cela physyquement, et même on a fair en Hollande […] un livre intitulé *Le Monde Enchanté*, par Bekker ministre, pour prouver qu'il n'y a ny anges ny diables, et cela par l'Écriture Sainte! Quelle extravagance!"; Malebranche, *Oeuvres complètes*, XIX, pp. 585; Van Bunge, "Einleitung", p. 40.

[200] Voltaire, *Diccionario filosófico*, *s.v.* Bekker, t. I, p. 318.

[201] *Ibidem,* p. 320; Van Bunge, "Quelle extravagance", p. 118.

[202] Voltaire, "Bekker ou le Monde Enchanté", en *Questions sur l'Encyclopédie*, III, en *Oeuvres Complètes*, XVII, pp. 559-565; Vercruysse, *Voltaire et la Hollande*, pp. 102, 106.

[203] Voltaire, *Diccionario filosófico*, *s.v.* Bekker, t. I, p. 318; Vercruysse, *Voltaire et la Hollande*, pp. 102-103; Van Bunge, "Einleitung", p. 35.

[204] [Stosch], *Bibliotheca*, II, p. 161; Scibilia, "Balthasar Bekker", pp. 272-273; véase también FBM class mark 1 E XII 24.

[205] Giannone, *Opere*, XXIV; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 14, 61, 66.

[206] Vacchi, *Correnti religiose*, pp. 206, 381; Stone, *Vico's Cultural History*, pp. 58, 299.

[207] Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, pp. 131-132; Davidson, "Toleration", pp. 238, 248.

[208] Georgelin, *Venise*, p. 1129.

[209] Provenzal, *Polemica diabolica*, pp. 9-10.

[210] Tartarotti, *Congresso Notturno*, pp. 319-350; Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, p. 131.

[211] Tartarotti, *Risposta*, p. 421; de acuerdo con Bencini, Bekker "asserit nec angelos nec daemones operari posse in hominum corpora, vel animos, neque id concipi posse"; Bencini, *Tractatio Historico-Polemica*, p. 28.

[212] Tartarotti, *Risposta*, pp. 421, 426.

[213] *Ibidem,* p. 427.

[214] Maffei, *Arte magica dileguata*, pp. 12-14, 39; Provenzal, *Polemica diabolica*, pp. 32-33.

[215] *Ibidem,* p. 42.

[216] Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 61, 94, 320.

[217] Stone, *Vico's Cultural History*, pp. 299-300.

[218] [Maffei], *Riflessioni*, p. 123.

[219] *Ibidem,* pp. 5-6, 56, 121-123; [Maffei], *Arte magica annichilata*, pp. 38, 49-51, 190.

[220] [Maffei], *Riflessioni*, p. 123.

[221] Van Bunge, "Einleitung", pp. 151, 154.

[222] Wielema, "Met Bekkerianerij besmet", pp. 151, 154.

[223] *Philopater*, pp. 140-141.

[224] ARH OSA 98 South Holland Synod, Acta Gorcum, julio de 1703, art. 9; Goeree, Kerklyke en Weereldlyke, pp. 678-680; Israel, "Bekker Controversies", pp. 7, 16.

[225] RNH MS Gereformeerde Kerk, Classis Alkmaar, acta del 18 de julio, art. 13; *ibidem, Classis Haarlem* vol. X, acta del 18 de julio de 1730, art. 15 y acta del 24 de julio de 1731, art. 15.

[226] ARH Classis The Hague, VI, p. 12. Acta 29 de junio de 1739, art. 24.

[227] *Ibidem,* VI, p. 46. Acta 27 de junio de 1740, art. 24.

[228] *Ibidem,* VI, p. 289. Acta del 22 de junio de 1750, art. 26.

[229] Edelmann, *Moses*, III, p. 65; véase también III, pp. 63-70; Edelmann, *Unschuldigen Wahrheiten*, pp. 178-191, 190-191, Edelmann, *Glaubens-Bekentniss*, pp. 286-290; Prajte, *Historische Nachrichten*, pp. 106-109.

[230] Edelmann, *Glaubens-Bekentniss*, p. 289.
[231] *Ibidem,* pp. 287-289; Edelmann, *Moses*, II, pp. 63-65.
[232] Edelmann, *Glaubens-Bekentniss*, p. 288.

[1] Uffenbach, *Meckwürdige Reisen*, II, pp. 368-370; Schröder, “Spinoza”, p. 165.

[2] Reinmann, *Historia*, pp. 487-488; [Sewel], *Twee-Maandelike Uyttreksels* 1704, p. 293; de acuerdo con Vandenbossche, el escándalo provocado fue casi tan grande como el que causó la publicación del TTP de Spinoza; véase Vandenbossche, *Frederik van Leenhof*, p. 4.

[3] *Philopater*, p. 94; Wielema, “Ketters en Verlichters”, p. 52.

[4] Leenhof, *Keten*, prefacio; *Philopater*, p. 118; Goeree, *Kerklyke en Weereldlyke*, p. 644.

[5] Reinmann, *Historia*, p. 487; Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, p. 1106; Burmannus, *‘t Hoogste Goed*, p. 27; Israel, “Spinoza, King Solomon”, pp. 30, 309.

[6] Leenhof, *Hemel op Aarden Opgehelderd*, pp. 54-55; Burmannus, *‘t Hoogste Goed*, p. 27; Hubbeling, “Frühen Spinozarezeption”, p. 167.

[7] Vandenbossche, *Frederik van Leenhof*, p. 16; Wielema, “Ketters en Verlichters”, pp. 53-54.

[8] Brink, *Toet-steen*, pp. 10, 12.

[9] Wittichius, *Ondersoek*, pp. 564-566; Leenhof a Wittichius, sin fecha [enero de 1681].

[10] Wittichius, p. 567.

[11] *Ibidem,* pp. 571-575; Goeree, *Kerklyke en Weereldlyke*, p. 670.

[12] Rousseau, *Emilio*, pp. 283-284.

[13] Wittichius, *Ondersoek*, pp. 575-576, Wittichius, *Consensus veritatis*, pp. 148, 392.

[14] Brink, *Toet-steen*, pp. 4, 6, 8, 10.

[15] *Ibidem,* pp. 749-750, 763.

[16] *Ibidem,* pp. 84, 92-93; véase también Helvetius, *Adams oud graft*, pp. 246, 255-257.

[17] Leenhof, *Prediker*, p. 132; Jahn, *Verzeichnis*, p. 1978; Vandenbossche, *Frederik van Leenhof*, pp. 43-44; Israel, “Spinoza, King Salomon”, pp. 310-311; Wielema, “Ketters en Verlichters”, p. 56.

[18] Leenhof, *Prediker*, p. 134.

[19] *Ibidem,* p. 132; Leenhof, *Het Leven*, p. 44.

[20] Israel, “Spinoza, King Solomon”, p. 312.

[21] Leenhof, *Het Leven*, pp. 51, 81; Leenhof, *Prediker*, p. 131.

[22] Leenhof, *Het Leven*, pp. 50-51; Leenhof, *Prediker*, pp. 134-136; Israel, “Spinoza, King Solomon”, p. 312.

[23] Leenhof, *Het Leven*, pp. 132-134.

[24] Leenhof, *Het Leven*, pp. 73-74; Leenhof, *Prediker*, pp. 239-244.

[25] Leenhof, *Het Leven*, pp. 51, 74, 81; Leenhof, *Prediker*, pp. 50, 131, 228.

[26] Leenhof, *Het Leven*, pp. 50, 228.

[27] Leenhof, *Het Leven*, p. 81; Leenhof, *Prediker*, p. 131; [Diderot], artículo: "Droit Naturel" en la *Encyclopédie*, V, p. 116 [la traducción del artículo Derecho natural puede verse en Diderot y D'Alembert, *Artículos políticos de la* Enciclopedia, pp. 41-52]; Wokler, *Social Thought*, pp. 57-64.

[28] Leenhof, *Het Leven*, p. 168.

[29] Leenhof, *Prediker*, pp. 243-244.

[30] Leenhof, *Hemel op Aardenn*, prefacio.

[31] D'Outrein, *Nodige Aanmerkingen*, pp. 71, 74; "Eusebius Philomotor", *Brief*, pp. 3-5.

[32] Andala, *Cartesius verus*, pp. 8, 22, 79; D'Outrein, *Nodige Aanmerkingen*, p. 71; *Twee-Maandelyke Uytreksels* 1704, pp. 172-175; Mosheim, *Ecclesiastical History*, II, p. 577.

[33] Leenhof, *Hemel op Aardenn*, pp. 3-4.

[34] *Ibidem,* pp. 6-7, 15, 19-20, 33; Jenichen, *Historia*, pp. 174-175; [Pluquet], *Examen*, I, pp. 366-367; Vandenbossche, *Frederik van Leenhof*, pp. 39-40; Wielema, "Ketters en Verlichters", pp. 57-58.

[35] Leenhof, *Hemel op Aarden*, pp. 8-9, 64, 77-79; Burmannus, *'t Hoogste Goed*, pp. 62, 143.

[36] Leenhof, *Hemel op Aarden*, p. 74.

[37] *Ibidem,* pp. 74-75; Burmannus, *'t Hoogste Goed*, pp. 63, 140-143, 147-149; Vandenbossche, *Frederik van Leenhof*, pp. 38-39.

[38] *Ibidem,* pp. 75, 121-122; Raats, *Korte en Grondige Betoginge*, p. 4; [Goeree], *Philalethes Brieven*, pp. 119-126; Vandenbossche, *Frederik van Leenhof*, p. 38.

[39] Leenhof, *Hemel op Aarden*, pp. 112, 146-148; Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, p. 1106.

[40] Leenhof, *Hemel op Aarden*, pp. 115-122; Burmannus, *'t Hoogste Goed*, p. 62; Jenichen, *Historia*, p. 63; Israel, "Locke, Spinoza and the Philosophical Debate", pp. 18-19.

[41] Creighton, *Hemel op Aardenn Geopent*, prefacio; Leenhof, *Hemel op Aardenn Opgeheldert*, pp. 1-3; *Acta Eruditorum* 1707, pp. 328-329.

[42] Bomble, *Brief*, pp. 29-30; de Groot, "De procedure", p. 285.

[43] Van den Honert, *Briev*, pp. 6-8; Mosheim, *Ecclesiastical History*, II, p. 516; Schröder, "Reception", pp. 159-60; Wielema, "Ketters en Verlichters", p. 62.

[44] Van den Honert, *Briev*, p. 6.

[45] *Ibidem,* p. 28.

[46] Leenhof, *Hemel op Aardenn Opgeheldert*, p. 8.
[47] *Ibidem,* pp. 59-61.
[48] *Ibidem,* pp. 60-61.
[49] [Leydekker], *D. Leenhofs Boek*, pp. 5, 10, 15.
[50] *Ibidem,* pp. 16-17, 19; Wielema, "Ketters en Verlichters", p. 62.
[51] Israel, "Controverses panphlétaires", p. 255.
[52] *Ibidem;* "Philometer", *Discours*, p. 3.
[53] *Verscheide Gedigten*, pp. 3, 15.
[54] Israel, "Controverses pamphlétaires", p. 263; Wielema, "Ketters en Verlichters", p. 63.
[55] Van den Honert, *Weder-Antwoord*, pp. 5-7, 69.
[56] E. D. M., *Redenkundige Aanmerkingen*, pp. 61-62.
[57] E. D. M., *Redenkundige Aanmerkingen*, p. 45.
[58] Van den Honert, *Weder-Antwoord*, pp. 7-8, 16, 20; aunque la portada del *Redenkundige* señala "Ámsterdam", las investigaciones sugieren que fue Zwolle el lugar de publicación; véase Van den Honert, *Briev*, pp. 1-3.
[59] Van den Honert, *Weder-Antwoord*, pp. 40, 42-52.
[60] *Ibidem,* p. 70.
[61] Leenhof, *Kort Antwoord*, p. 7; Vandenbossche, *Frederik van Leenhof*, p. 18.
[62] Leenhof, *Kort Antwoord*, p. 14.
[63] *Idem.*
[64] Vandenbossche, *Frederik van Leenhof*, p. 4.
[65] GA Zwolle, KA 017/6 res. Kerkeraad, 20 de marzo de 1704.
[66] *Ibidem;* De Groot, "De Procedure", pp. 325, 327.
[67] GA Zwolle, Kerkeraad Acta 017/6, res. 25 de marzo de 1704, art. 1.
[68] *Idem.*
[69] *Idem.*
[70] *Ibidem,* res. 7 de abril de 1704, art. 3.
[71] *Ibidem,* res. 23 de mayo de 1704, art. 3.
[72] *Ibidem,* res. 24 de mayo de 1704; De Groot, "De Procedure", pp. 340-341.
[73] GA Zwolle Kerkeraad Acta 017/6. "Extract" res. Burgomasters, 24 de mayo de 1704.
[74] ARH Ned. Herv. Kerk OSA, 215. Acta de mayo de 1704, art. 25.
[75] *Idem.*
[76] *Ibidem.* Ned. Herv. Kerk OSA 162, f. 373.
[77] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 292. Acta de mayo de 1704, art. 24, res. 23 de mayo de 1704.
[78] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 85. Acta Zutphen, 20 de agosto de 1704, "licentieus

boekdrukken".

[79] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 97. Acta Briel 8-18 de julio de 1704, art. 23; RNH Acta classis Edad VII, res. 20 de julio 1704; RNH Acta classis Haarlem X, res. 22 de julio de 1704.

[80] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 97. Acta Briel 8-18 de julio de 1704, art. 23; Jenichen, Historia, pp. 107-108.

[81] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 97. Acta La Haya, 7-17 de julio de 1705, art. 24.

[82] GA Zwolle Kerkeraad Acta 017/6. res. 5 y 30 de agosto de 1704; De Groot, "De Procedure", 342.

[83] GA Zwolle Kerkeraad Acta 017/6, res 6, 23 y 24 de octubre de 1704.

[84] *Ibidem,* res. 30 de agosto de 1704, núm. 3, proposiciones i-iv; *Artikelen tot Satisfactie ... Zwolle*, p. 11.

[85] *Artikelen tot Satisfactie ... Zwolle*, p. 12; Van den Honert, *Noodige Aantekeningen*, pp. 19, 70-73.

[86] *Artikelen tot Satisfactie*, p. 13; [Leydekker], *D. Leenhofs Boek*, pp. 6, 9-11.

[87] *Artikelen tot Satisfactie*, p. 13.

[88] *Ibidem;* E. D. M. *Redenkundigen Aanmerkingen*, pp. 7-9; Van den Honert, *Noodige Aantekeningen*, pp. 88-92.

[89] *Artikelen tot Satisfactie*, p. 14.

[90] *Idem;* Van den Honert, *Noodige Aantekeningen*, pp. 29, 130-133.

[91] GA Zwolle Kerkeraad Acta 017/6, res. 30 de agosto de 1704, art. 5; *Artikelen tot Satisfactie*, p. 15; Burmannus, '*t Hoogste Goed*, pp. 147-149.

[92] *Artikelen tot Satisfactie*, pp. 15-16; Van den Honert, *Noodige Aantekeningen*, p. 138.

[93] E. D. M. *Redenkundige Aanmerkingen*, pp. 8-10, 34.

[94] GA Zwolle Kerkeraad 017/6, res. 30 de agosto de 1704, art. 8; Van den Honert, *Noodige Aantekingen*, p. 18.

[95] *Artikelen tot Satisfactie*, p. 17; Van den Honert, *Noodige Aantekeningen*, pp. 3-4, 144-147.

[96] GA Zwolle Kerkeraad Acta 017/6, res. 28 de octubre y 6 de noviembre de 1704.

[97] *Ibidem,* res. 2 de diciembre de 1704; Jenichen, *Historia*, p. 122.

[98] Burmannus, *'t Hoogste Goed*, p. 20.

[99] Burmannus, pp. 143, 147-149; Leenhof, *Hemel op Aarden*, p. 115.

[100] Burmannus, *'t Hoogste Goed*, pp. 3-4.

[101] *Ibidem,* p. 4.

[102] *Idem.*

[103] *Ibidem,* p. 6.

[104] Van den Honert, *Noodige Aantekeningen*, p. 3.

[105] *Ibidem,* p. 6; RNH Ned Geref. Kerk, Classis Edad VII, res. 20 de julio de 1705.

[106] Van den Honert, *Noodige Aantekeningen*, pp. 18-22.

[107] *Ibidem,* p. 9.

[108] *Ibidem,* pp. 29-30.

[109] *Ibidem,* pp. 46-47.

[110] *Ibidem,* pp. 73-75.

[111] GA Zwolle Kerkeraad Acta 017/6, res. 24 de febrero, 24 de marzo y 2 de julio de 1705; Jenichen, *Historia*, pp. 176-181.

[112] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 162, f. 380.

[113] *Ibidem,* f. 380v.

[114] *Ibidem,* f. 381; Jenichen, *Historia*, pp. 155-156.

[115] *Ibidem,* pp. 156-157.

[116] ARH Ned Herv, p. 157; Van den Honert, *Noodige Aantekeningen*, pp. 130-131; [Leydekker], *D. Leenhofs Boek*, pp. 16-18.

[117] Jenichen, *Historia*, p. 157; Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, p. 105.

[118] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 215. Acta Deventer 1705, art. 40.

[119] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 292. Acta Sneek, junio de 1705, art. 25.

[120] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 85. Acta Harderwijk, agosto de 1705, art. 4.

[121] RRH Acta Classis Haarlem X, res. 3 de junio y 21 de julio de 1705; GA Ámsterdam Acta Kerkeraad XVII, p. 306, res. 30 de abril de 1705.

[122] ARH Provinciale Resolutien 492, f. 250, res. States of Overijssel, 2 de julio de 1705.

[123] *Ibidem,* f. 276, res. States of Overijssel, 20 de abril de 1706.

[124] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 292. Acta Bolsward, junio de 1706, arts. 16 y 17.

[125] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 215. Acta Kampen, junio de 1706, arts. 40 y 41.

[126] *Ibidem,* art. 7.

[127] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 97. Acta Woerden, julio de 1706, art. 18.

[128] RNH Acta Classes Haarlem X, res. 20 de julio de 1706, art. 7; ARH Ned. Herv. Kerk OSA 97. Acta Leerdam, julio de 1707, art. 18.

[129] GA Zwolle Kerkeraad, Acta 017/6, res. 12 de agosto de 1706.

[130] KBH MS 128 G 1. Monnikhoff, “Aantekeningen”, ff. 22, 58v.

[131] Jenichen, *Historia*, pp. 224, 228-229.

[132] *Idem; Boekzaal der Geleerde Werelt* 1707, I, pp. 184-185.

[133] Jenichen, *Historia*, p. 229.

[134] Van den Honert, *Briev*, pp. 1-2.

[135] Hakvoord, *Schole van Christus* (1706), portada.

[136] Maréchal, “Inleiding”, p. 117.

[137] GA Zwolle Kerkeraad Acta 017/6, res. 24 de junio de 1706.

[138] ARH Ned. Kerk OSA 216. Acta Zwolle, junio de 1707, art. 43.

[139] *Idem.*

[140] Vandenbossche, *Frederik van Leenhof*, p. 2.

[141] Hakvoord, *Schole van Christus* (1693), p. 96.

[142] *Ibidem,* p. 97.

[143] *Ibidem,* p. 103.

[144] *Ibidem,* p. 106.

[145] *Ibidem,* pp. 139-410.

[146] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 292. Acta Franeker, junio de 1707, art. 17.

[147] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 85. Acta Nijmegen, agosto de 1707, art. 6.

[148] GA Zwolle Kerkeraad Acta 017/6, res. 7 de julio y 1 de septiembre de 1707.

[149] *Ibidem,* res. 8 de diciembre de 1707.

[150] *Ibidem,* res. 8 de enero de 1708.

[151] *Ibidem,* res. 25 de marzo de 1708.

[152] *Ibidem,* res. 8 de diciembre de 1707.

[153] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 216. Acta Vollenhoven, junio de 1708, art. 8.

[154] *Ibidem;* ARH Ned. Herv. Kerk OSA 292. Acta Franeker, junio de 1707, art. 13.

[155] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 216. Acta Vollenhoven, junio de 1708, art. 8.

[156] *Idem.*

[157] Como ya lo habían hecho los Estados de Friesland en marzo; *ibidem,* art. 40.

[158] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 97. Acta Leerdam, julio de 1707, art. 18.

[159] *Ibidem.*

[160] Goeree, *Mosaize Historie*, II, pp. 649-688, y III, 138-43; Goeree, *Kerklyke en Weereldlyke*, pp. 37, 678-686.

[161] RNH Acta Classis Edad VII, res. 16 de abril, 4 de junio y 20 de julio de 1708.

[162] *Ibidem,* res. 16 de abril de 1708.

[163] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 97. Acta Dordrecht, julio de 1709, art. 14; Champion, *Pillars of Priestcraft,* pp. 130-132.

[164] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 97. Acta Breda, julio de 1708, art. 17

[165] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 98. Acta Delft, julio de 1710, art. 14; ARH Ned. Herv. Kerk OSA 86. Acta Zutphen 1710, arts. 8 y 9.

[166] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 216. Acta Steenwijk, junio de 1712, art. "licentieus boekdrukken"; GA Leiden Kerkeraad ix, p. 341, res. 30 de septiembre de 1712; ARH Ned. Herv. Kerk OSA 86. Acta Nijmegen, agosto de 1715, art. 17; V 98. Acta Den Briel, julio de 1715, art. 1713.

[167] ARH Provinciale Resoluties 493, f. 51. Sínodo de Holanda del Norte al sínodo de Overijssel, 6 de agosto de 1708.

[168] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 86. Acta Arnhem, agosto de 1708, art. 20.

[169] GA The Hague Acta Kerkeraad V, 159, res. 9 de abril de 1711.

[170] *Ibidem,* 198, res. 2 de diciembre de 1712.

[171] ARH Provincial Resoluties 493, f. 50, res. States of Overijssel, 7 de marzo de 1709.

[172] *Ibidem,* f. 87. res. States of Overijssel, 5 de marzo de 1710.

[173] ARH Provincial Resoluties, f. 115v, res. States of Overijssel, 24 de abril de 1710.

[174] RNH Acta Classis Haarlem X, res. 21 de julio de 1711; Vandenbossche, *Frederik van Leenhof*, p. 6.

[175] Leenhof, *Wel-doorwrogte*, pp. 31, 38-39.

[176] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 216. Acta Zwolle, junio de 1711, art. 3.

[177] *Ibidem,* art. 40.

[178] RNH Acta Classis Alkmaar, res. 2 de junio de 1711, art. 3.

[179] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 86. Acta Harderwijk, agosto de 1711, art. 16.

[180] ARH Acta Classis La Haya V, f. 76, res. 29 de julio de 1716; RRH Acta Classis Edad, res. 19 de julio de 1717, art. 14; ARH Ned Herv. Kerk OSA 216, Acta Zwolle, junio de 1715, art. 2; [Durand], La Vie, p. 176; Maréchal, *Dictionnaire*, p. 151.

[181] Baeck, *Spinozas erste Einwirkungen*, pp. 341-342; Schröder, "Spinozam", p. 163.

[182] Schröder, "Spinozam", p. 163; Wielema, "Spinoza in Zeeland", pp. 164-166.

[183] Vandenbossche, *Frederik van Leenhof*, pp. 29-32.

[184] Goeree, *Kerklyke en Weereldlyke*, pp. 4, 37.

[185] Wyermars, *Ingebeelde Chaos*, pp. 65, 100, 144.

[186] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 98. Acta Achoonhoven, julio de 1712, art. 13; ARH Ned. Herv. Kerk OSA 86. Acta Nijmegen, agosto de 1712, art. 5.

[187] [Houbraken], *Philalethes Brieven*, pp. 119-120, 125.

[188] *Ibidem,* pp. 126-127, 176.

[189] [Houbraken] Philalethes Brieven, pp. 42-43, 46, 124, 175-176.

[190] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 86. Acta Zupthen, agosto de 1713, art. 13.

[191] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 86, Acta Nijmegen, agosto de 1715, art. 17.

[192] ARH Acta Classis Edad, res. 20 de julio de 1716, art. 8.

[193] ARH Acta Classis The Hague VI, 14, res. 29 de junio de 1739, art. 27; véase también RNH Acta Classis Edad VIII, res. 18 de julio de 1740 "synodalia" art. 4.

[194] ARH Acta Classis The Hague VI, 290. res. 22 de junio de 1750, art. 29.

[195] Trinius, *Freydenker-Lexicon*, p. 338; Schröder, *Spinoza*, pp. 143, 338.

[196] Blase, *Johannes Colerus*, p. 185.

[197] Acta Eruditorum 1707, pp. 328-331; Stolle, *Anleitung*, p. 386.

[198] [Mastricht], *Catalogus*, pp. 204-205, 213.

[199] [Uffenbach], *Bibliotheca, i, "ateística*", pp. 762, 768; Stosch, *Bibliotheca Stoschiana*, II, p. 219.

[200] *Catalogus Librorum … Bergii*, pp. 13, 20-21.
[201] Rydelius, *Catalogus*, p. 38.
[202] *Föliande salig Herr Biskopens Barchii*, octavos, p. 110.
[203] Schröder, *Spinoza*, p. 145; Schröder, "Reception", pp. 165-166.
[204] Leenhof, *Himmel auf Erden*, apéndice *Ein Sendschrift*, pp. 1-2.
[205] Buddeus, *Traité*, 86; Buddeus, *Lehr-Sätze*, pp. 157-158.
[206] Poppo, *Spinozismus Detectus*, p. 62.
[207] Lange, *Caussa Dei*, pp. 5, 542-543.
[208] Lange, *Bescheidene*, pp. 475-480; Lange, *Modesta Disquisitio*, pp. 44-46.
[209] *Idem.*
[210] Lange, *Bescheidene*, p. 476.
[211] Lange, *Nova Anatome*, pp. 147, 149; Lange, *Caussa Dei*, pp. 123, 135.
[212] Lange, *Nova Anatome*, pp. 147, 149; Lange, *Caussa Dei*, pp. 123, 135.
[213] Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, p. 1105.
[214] Trinius, *Freydenker-Lexicon*, pp. 335-339.

[1] Steenbakkers, “Johannes Braun”, pp. 203-204.

[2] G. Sierksma y W. Sierksma, “Johann Bernouilli”, pp. 128, 131-133.

[3] Thijssen-Schoute, *Nederland Cartesianisme*, pp. 57-58.

[4] Klever, *Mannen rond Spinoza*, p. 244; Klever, “Spinozisme in het geding”, en prensa.

[5] Steenbakkers, “Johannes Braun”, p. 205.

[6] Hulsius, *Spinozismi Depulsio*, p. 1.

[7] Hulsius, *Spinozismi Depulsio*, p. 24; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, p. 498.

[8] Hulsius, *Spinozismi Depulsio*, pp. 30, 51.

[9] *Ibidem,* p. 30.

[10] *Ibidem,* pp. 51-53.

[11] Braunius, *Futilis Spinozismi Depulsionis*, pp. 6-7; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, p. 498.

[12] Braunius, *Futilis Spinozismi Depulsionis*, pp. 8-9.

[13] *Ibidem,* p. 11.

[14] *Ibidem,* p. 13.

[15] Wittichius, *Oratio Inavgvralis*, p. 3; Leydekker, *Blyde Spinosist*, pp. 17, 61.

[16] Fabricius, *Delectus argumentorum*, p. 348; Otto, *Studien*, p. 80; Mennonöh, *Duisburg*, p. 229; Schröder, *Spinoza*, pp. 27-28.

[17] Leydekker, *Blyde Spinosist*, p. 2v.

[18] Wittichius, *Wijsgerige Verhandeling*, p. 6.

[19] *Ibidem,* p. 16; Wittichius, *Disputatio Philosophica*, p. 12.

[20] Wittichius, *Wijsgerige Verhandeling*, pp. 15, 25.

[21] Wittichius, *Disputatio philosophica*, p. 14.

[22] Wittichius, *Wijsgerige Verhandeling*, pp. 18-19.

[23] *Ibidem,* pp. 28-29, 34.

[24] *Ibidem,* pp. 34-37.

[25] *Ibidem,* pp. 36-37.

[26] *Idem;* Wittichius, *Disputatio philosophica*, p. 26; Wittichius, *Abstersio*, pp. 4-5.

[27] Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, p. 495.

[28] Driessen, Aanspraak, pp. 10, 14-15; Driessen, *Dissertatio*, pp. 22-23; *Bibliotheca Historico-Philologico-Theologica* (Bremen), I, pp. 362, 552.

[29] Wittichius, *Wijsgerige Verhandeling*, prefacio.

[30] Driessen, *Aanspraak*, p. 5.

[31] *Ibidem,* p. 8.

[32] *Ibidem,* p. 4; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, p. 496.

[33] Driessen, *Responsio*, pp. 8-9.

[34] Leydekker, *Blyde Spinosist*, p. 3.

[35] GA Róterdam Acta des Kerckenraedt VIII, res. 16 de agosto de 1718.

[36] *Ibidem,* VIII, res. 8 y 11 de septiembre de 1718.

[37] Wittichius, *Oratio Inavgvralis*, pp. 2-3, 15; véase también Wittichius, *Wijsgerige Verhandeling*, p. 15.

[38] *Iudicium ... Facultatis Ienensis*, pp. 44-47.

[39] *Ibidem,* p. 50; Leydekker, *Blyde Spinosist*, p. 100; *Bibliotheca Historico-Philologico-Theologica* (Bremen), II, pp. 1099-1100.

[40] GA Róterdam Acta des Kerckenraedts VIII, res. 19 de abril de 1719.

[41] ARH Ned. Herv. Kerk OSA 86. Acta Arnhem, agosto de 1720, act. 17.

[42] Wittichius, *Zeedig Antwoord*, pp. 24-26.

[43] *Ibidem,* p. 23.

[44] *Ibidem,* pp. 22, 24.

[1] Heidegger, *Exercitationes*, p. 304; véase también [François], *Preuves de la Religion,* I, pp. 452, 508-510.

[2] Faydit, *Remarques*, pp. 106, 110, 140; Van Rooden, “Spinoza’s Bijbeluitleg”, pp. 120-121; Schröder, *Ursprünge,* pp. 95-96; Faydit llama a Grocio “L’oracle et le maître de Mr Le CLerc”.

[3] Spinoza, *TTP* [97], p. 191; Popkin, “Spinoza and Bible Scholarship”, p. 396.

[4] Spinoza, *TTP* [97], p. 191.

[5] *Ibidem* [98-99], pp. 193-195; Klijnsmit, “Spinoza over taal”, pp. 7-8; Roonthaan, *Vroomheid, vrede*, pp. 109-110.

[6] Spinoza, *TTP* [106], p. 204; junto con el significado original de los acentos de las Escrituras hebreas; Spinoza, *Gramática hebrea* [9-10], pp. 70-71.

[7] Spinoza, *TTP* [106], p. 205; Spinoza, *Gramática hebrea* [24, 72, 108], pp. 87, 144, 192.

[8] Spinoza, *TTP* [110], p. 210.

[9] *Ibidem* [110], p. 210, [100], p. 195; Klijnsmit, “Spinoza over taal”, p. 7.

[10] Spinoza, *TTP* [111], p. 210; Van Rooden, “Spinoza’s Bijbeluitleg”, p. 130.

[11] Heidegger, *Exercitationes*, pp. 350-355; Loescher, *Praenotiones*, pp. 156-159; Hazard, *European Mind*, p. 168.

[12] Heidegger, *Exercitationes*, 306-308; Loescher, *Praenotiones*, pp. 26, 35, 48-50, 156-159, 224.

[13] *Ibidem,* pp. 304, 309-325, 331-332, 342-343.

[14] Heidegger, *Exercitationes*, p. 343.

[15] “La seule et véritable Écriture […] ne se trouve que dans l’Église”; Simon, *Réponse*, p. 213; Jaumann, *Critica*, pp. 145-147.

[16] Marshall, *John Locke*, pp. 139, 337-338; Champion, “Père Richard Simon”, pp. 40-46; Simonutti, “Religion, Philosophy”, pp. 311-312.

[17] Citado en Scholder, *Birth*, p. 10.

[18] *Ibidem,* pp. 114-115, 174-175; Israel, *Dutch Republic*, pp. 890-898.

[19] Citado en Scholder, *Birth*, pp. 124-125; véase también Wittichius, *Consensus veritatis*, pp. 14, 53, 238.

[20] Carpzov, *Historia Critica*, p. 12; Hazard, *Conciencia europea*, pp. 22, 169; Marshall, *John Locke*, pp. 337-342; Champion, “Père Richard Simon”, pp. 40, 60-61.

[21] “Plein de principes et de conclusions pernicieus à la foi”; Steinmann, *Richard Simon*, p. 127; Champion, “Père Richard Simon”, p. 40.

[22] A saber, Johannes Benedikt Carpzov (1639-1699), profesor de teología de la

universidad; véase Carpzov, *Historia Critica*, pp. 12, 31.

[23] Simon, *A Critical History*, prefacio, p. ii; Vernière, *Spinoza*, p. 146.

[24] [Simon], *Critical Enquiries*, p. 292; Hazard, *Conciencia europea*, p. 217; Popkin, "Spinoza and Bible Scholarship", pp. 403-404.

[25] PBM MS 1198/1 "Histoire critique du Christianisme", p. 204; el asunto fue reafirmado por la *literature clandestine* filosófica de principios del siglo XVIII; véase "Bernard", *Dissertations mêlées*, I, pp. 115-116.

[26] [Simon], *Critical Enquiries*, p. 292; Steinmann, *Richard Simon*, p. 182.

[27] *Ibidem,* pp. 71-74.

[28] [Collins], *A Discourse*, p. 73.

[29] Simon, *A Critical History*, prefacio, p. v; Heidegger, *Exercitationes*, pp. 269, 279-280; Vernière, *Spinoza*, p. 140; Steinmann, *Richard Simon*, pp. 100, 214.

[30] Heidegger, *Exercitationes*, pp. 353-389; Popkin, *Third Force*, pp. 17-18; Popkin, *Isaac La Peyrère*, pp. 79, 87-88.

[31] Marshall, *John Locke*, pp. 340-341; Simonutti, "Religion, Philosophy", p. 311.

[32] [Le Clerc], *Sentiments*, pp. 93-94.

[33] *Ibidem,* pp. 111-116, 127; Rambach, *Collegium*, II, pp. 71-73, 76.

[34] Le Clerc, *Opera Philosophica*, II, pp. 158-159, 166; De Vet, "Bibliothèque Universelle", pp. 83-85; Pitassi, *Entre croire et savoir*, pp. 81-82; Hamilton, *Apocryphal Apocalypse*, pp. 243-244.

[35] PBN MS fr. 11075 Boulainvilliers, "Lectures", ff. 231-233; [Le Clerc], *Sentiments*, pp. 107-116, 125-126; Le Vassor, *De la veritable religion*, pp. 164, 175; [Astruc], *Conjectures*, pp. 175, 454; Barnes, *Jean Le Clerc*, pp. 111-112; Pitassi, *Entre croire et savoir*, pp. 24-25.

[36] Le Clerc, *Opera Philosophica*, II, pp. 166; Jaumann, *Critica*, pp. 176-179.

[37] Pitassi, *Entre croire et savoir*, pp. 14, 24-25, 81-82; Canziani, "Critica della religione", pp. 62-63.

[38] De Vet, "Bibliothèque Universelle", pp. 88-89.

[39] Faydit, *Remarques*, pp. 105-106, 140, 247, 583, 592; véase también Kors, *Atheism in France*, I, pp. 294-295.

[40] "Étant Spinosiste et à demi Épicurean"; Faydit, *Remarques*, pp. 583, 592.

[41] Brogi, *Cerchio*, pp. 38-48.

[42] Rambach, *Collegium*, I, pp. 428, 508-9, 923, y II, 339, 535.

[43] Heidegger, *Exercitationes*, pp. 279-80; Lasssenius, *Besiegte Atheisterey*, pp. 21-22; Rechenberg, *Fundamenta*, pp. 82-91; Benedetti, *Difesa della terza lettera*, pp. 4-5, 35; Auliseo, *Delle scuole sacre*, I, pp. 95, 162.

[44] Formey, *Histoire abrégée*, p. 274.

[45] Spinoza, *Correspondencia*, p. 193; en 1670, Huet fue nombrado por Luis XIV, por

consejo de Colbert, como tutor asistente del Delfín, bajo Bossuet, y se volvió miembro de la Académie Française en 1674; Henry Justel, un amigo de Huet y también cercano de Colbert, un *érudit* con una de las mejores bibliotecas de París, le avisó a Leibniz que el libro estaba por salir en febrero de 1677, pero expresó ciertas dudas respecto de su éxito: "il faut répondre au *Nizachon* de Lipmannus, au *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinosa, et aux objections de Julian l'Apostat, et concilier les passages"; véase Leibniz, *Sämtliche Schriften*, 1er. Ser. II, p. 247.

[46] Huet, *Commentarius*, pp. 273-274; Assoun, "Spinoza et les libertins", pp. 184-189.

[47] Graevius a Leibniz, Utrecht, 30 de mayo de 1679. Leibniz, *Sämtliche Schriften*, 1er. Ser. II, p. 480.

[48] Justel a Leibniz, París, 24 de julio de 1679; *ibidem,* p. 504.

[49] Huet, *Demonstratio Evangelica*, pp. 38-42, 136-143; Brucker, *Historia*, p. 559.

[50] Bencini, *Tractatio*, pp. 25-27, 28-31, 145, 188, 197-198, 258-259, 367; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 148-149.

[51] Gotti, *Veritas*, II, pp. 1-2, 86, 156, 166.

[52] *Ibidem,* pp. 11, 238-239, 247.

[53] Huet, *Alnetanae quaestiones*, p. 60.

[54] *Ibidem,* pp. 38, 59-60.

[55] Le Vassor, *De la véritable religion*, prefacio, p. iv*; L'Europe Savante*, VII (enero de 1719), pp. 3-31; Labrousse, *Pierre Bayle*, II, p. 294; Kors, *Atheism in France*, I, p. 91; Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, pp. 13, 66-67.

[56] Holberg, *Memoirs*, p. 152.

[57] Abbadie, *Vindication of the Truth*, I, pp. 231-232, 246-249.

[58] *Ibidem,* II, pp. 162, 199, 230; en 1697 Isaac Jacquelot de igual modo argumentó que los milagros realizados por Cristo y los apóstoles son de un orden diferente de los otros milagros y no pueden ponerse en duda; Jaquelot, *Dissertations*, pp. 642-651.

[59] Boyle, *Theological Works*, II, pp. 4-5.

[60] *Ibidem,* II, p. 5.

[61] *Ibidem,* II, pp. 6, 46.

[62] *Ibidem,* p. 7; Boyle, *A Free Enquiry*, pp. 10-12, 69-75, 101-104.

[63] Boyle, *Theological Works*, II, p. 14; McGuire, "Boyle's Conception", p. 526.

[64] Boyle, *Theological Works*, II, p. 15.

[65] Boyle, *A Free Enquiry*, pp. 73-74, 76.

[66] Cragg, *The Church*, pp. 74-75; Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 118; Vermij, *Secularisering*, pp. 107-111.

[67] Ray, *Wisdom of God*, pp. 26, 332, 336.

[68] *Ibidem,* p. 11; Westfall, *Science and Religion*, pp. 45, 127.

[69] Force, "Newton's God of Dominion", p. 81.

[70] Bentley, *Folly and Unreasonableness*, Seventh Lecture, pp. 26-27.

[71] *Ibidem,* Fourth Lecture, p. 6; Harrison, “Newtonian Science”, p. 537.

[72] Bentley, *Folly and Unreasonableness*, Fifth Lecture, p. 4, y Seventh Lecture, p. 28.

[73] Malebranche, *Dialogues on Metaphysics*, p. 194.

[74] *Ibidem,* p. 211.

[75] Le Vassor, *De la véritable religion*, prefacio, pp. ii-xii; véase también [Mauduit], *Traitté de la religion*, prefacio.

[76] “On ne parle que de raison, de bon goût, de force d’esprit” […] “nos prétendus esprits forts” […] “et de traiter les autres de simples et de crédules”; Le Vassor, *De la véritable religion*, prefacio, p. vii.

[77] “Qui croient foiblement, parce qu’ils ont toujours entendu dire qu’il falloit croire” […] “sans sçavoir pourquoi”; *ibidem,* p. VIII.

[78] “Héros des athées […] le plus grand athée que l’on ait jamais vû”; *Histoire des Ouvrages des Savants*, VI (marzo-agosto de 1689), p. 82.

[79] “Grand nombre de gens, qui font profession de suivre les sentiments de Spinosa, et qui ont étudié ses principes”; Le Vassor, *De la véritable religion*, p. 4.

[80] “C’est la chose du monde la plus incompréhensible”; *idem.*

[81] “C’est par là que Spinoza s’est fait des adorateurs”; *idem.*

[82] “Et celle de chaque corps en particulier” […] “athées de speculation”; *ibidem,* p. 3; Kors, *Atheism in France*, I, pp. 36-42.

[83] “Intérieurement, que tout cela ne peut éter l’effet du hazard, ni d’une nature aveugle”; Le Vassor, *De la véritable religion*, pp. 10-14.

[84] Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle. Écrits*, p. 56; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, IV, p. 1465.

[85] “Savant et éclaire” […] “La barbarie des siècles précédentes”; Jacquelot, *Dissertation*s, prefacio.

[86] “Système d’Épicure et Spinosa”; idem; [Pluquet], *Examen,* I, pp. 360-361.

[87] Jaquelot, *Dissertations*, prefacio; Vernière, *Spinoza*, pp. 64-68.

[88] “Un mouvement dans cette matière” […] “intelligent Créateur du monde”; Jaquelot, *Dissertations*, pp. 319, 333-339.

[89] “L’auteur de la nature”; *ibidem,* p. 337.

[90] “Ne sont pas formés sans dessein”; *ibidem,* pp. 336-337.

[91] Bots, *Tussen Descartes en Darwin*, pp. 5-17; Vermij, *Secularisering*, pp. 96-114.

[92] Malebranche, *Dialogues on metaphysics*, pp. 112-113.

[93] Westfall, *Science and Religion*, pp. 124-127.

[94] Boyle, *A Free Enquiry*, p. 14.

[95] Petra, “Nieuwentijt’s Criticism”, p. 7; Vermij, *Secularisering*, pp. 80-82.

[96] Grez, *Cosmologia Sacra*, p. 87.

[97] *Ibidem,* pp. 194-195, 203; Harrison, "Newtonian Science", p. 540.

[98] Abbadie, *Vindication*, I, pp. 231-232, 246-249; Jaquelot, *Dissertations*, pp. 642-651; Denyse, *Verité de la religion*, pp. 340-343; *L'Europe Savante*, II (abril, 1718), pp. 257-274.

[99] "Jésus Christ est incontestablement ressuscité", Le Vassor*, De la véritable religion*, pp. 467-483, 498-511.

[100] Locke, *Reasonableness of Christianity*, pp. 164-165.

[101] *Ibidem,* p. 169.

[102] Jaquelot, *Dissertations*, p. 644.

[103] "Met fin à tous les raisonnements des incrédules et des athées"; Denyse, *Verité de la religion*, p. 342.

[104] Vermij, *Secularisering*, pp. 79-80.

[105] Morgan, *Physico-Theology*, p. 140.

[106] [Formey], *Pensées raisonnables*, pp. 65-66.

[107] Hartsoeker, *Cours de physique*, prefacio, pp. ix, xi, 9-10; Hartsoeker, *Recueil*, pp. 8-9, 51.

[108] Diderot, *Pensamientos filosóficos* [XVIII], p. 34.

[109] *Ibidem,* p. 18.

[110] Morgan, *Physico-Theology*, p. 140.

[111] [Formey], *Pensées raisonnables*, pp. 66-67; La Mettrie, *Hombre-máquina*, pp. 232-233; Venturi, *Jeunesse de Diderot*, pp. 97-99, 156.

[112] Hartsoeker, *Cours de physique*, pp. 3-8.

[113] "Le mouvement est la cause de tout ce qui arrive dans l'univers"; *ibidem,* pp. 11-12.

[114] [Ormey], *Pensées raisonnables*, p. 80.

[115] Simonutti, *Arminianesimo e tolleranza*, p. 43.

[116] Pitassi, *Entre croire et savoir*, pp. 5-6.

[117] "Une credulité sans bornes"; Le Clerc, *De l'Incrédulité*, pp. 230-232, 244; Lomonaco, "Huguenot Critical Theory", pp. 175-178.

[118] Le Clerc, *De l'Incrédulité*, pp. 246-251.

[119] "Dans les choses essentielles"; *ibidem,* pp. 47, 241; [Le Clerc], *Sentiments*, p. 61.

[120] Ashcraft*, Revolutionary Politics*, pp. 410-411, 419, 432-433, 469-470; Kaplan, *From Christianity*, p. 277; Simonutti, "Religion, Philosophy", p. 302.

[121] *Correspondence of John Locke*, II, p. 690.

[122] *Ibidem,* III, pp. 258-259; Kaplan, *From Christianity*, p. 278; Simonutti, "Religion, Philosophy", p. 318.

[123] *Correspondence of John Locke*, III, pp. 260-261.

[124] Kaplan, *From Christianity*, pp. 270-285; Van Rooden y Wessselius, "Early Enlightenment", pp. 140-143.

[125] "D'une manière géométrique"; Lomonaco, "Huguenot Critical Theory", pp. 174-175, 178.

[126] Le Clerc, *De l'Incrédulité*, p. 47.

[127] *Idem;* Le Clerc, *Opera Philosophica*, II, pp. 157-166.

[128] "Les principes du christianisme" […] "le christianisme en général"; Van Limborch, *De Veritate Religiones Christianae*, p. 137.

[129] PBN MS fr. 11075, Boulainvilliers, "Limborch contra Orobio (sic)", ff. 178-9v; Van Limborch, *De Veritate Religionis Christianae*, pp. 74-76; [Le CLerc], *Bibliothèque Universelle*, VII, pp. 308-309; Witsius, *Meletemata Leidensia*, pp. 354-389.

[130] PBN MS fr. 11075; 193v, 201-2; PBN MS 1198/I "Histoire critique du Christianisme", p. 196.

[131] Pitassi, *Entre croire et savoir*, pp. 13-15.

[132] *Idem;* Van Limborch y Bredenburg, *Schriftelyke Onderhandeling*, pp. 1, 62-63; Fix, *Prophecy and Reason*, pp. 236-238.

[133] "Intelligence suprême, distincte de l'univers même"; Le Clerc, *De l'Incrédulité*, pp. 46-48, 357-362, 366; Van Limborch y Bredenburg, *Schriftelyke Onderhandeling,* pp. 2, 24.

[134] Van Limborch, *Theologia Christiana*, pp. 94-95, 112-113; Barnouw, *Philippus van Limborch*, pp. 37, 136; De Vet, "La Bibliothèque", pp. 84-85.

[135] "En conséquence des lois générales du mouvement"; Le Clerc, *Opera Philosophica*, II, pp. 157-168; De Vet, "Bibliothèque Universelle", pp. 83-85; Sina, *Vico e Le Clerc*, pp. 24-32.

[136] Le Clerc, *Parrhasiana*, pp. 275, 278-279; Taylor, *A Preservative*, p. 112; Marshall, *John Locke*, pp. 151-153.

[137] Carroll, *Spinoza Reviv'd Part the Second*, pp. 47-48; Le Clerc, *Parrhasiana,* pp. 275-276; De Vet, "Learned Periodicals", p. 34.

[138] Carrol, *A Dissertation*, p. 22.

[139] Carroll, *Spinoza Reviv'd Part the Second*, p. 75.

[140] Carroll, *Spinoza Reviv'd*, pp. 150, 156, 158; Brown, "Locke as Secret Spinozist", p. 220.

[141] Hickes, *A Preliminary Discourse*, pp. 56-57.

[142] *Ibidem,* p. 37.

[143] [Tindal], *Christianity as Old as the Creation*, pp. 39, 127.

[144] Barnes, *Jean Le Clerc*, pp. 232-234; Pitassi, *Entre croire et savoir*, pp. 19-20.

[145] Hartmann, *Anleitung*, pp. 266-267; Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 328-330.

[146] Barnes, *Jean Le Clerc*, pp. 114, 234-235; Cantelli, *Teologia e ateismo*, pp. 343,

346, 368.

[147] Holberg, *Memoirs*, pp. 187-190; Simonsen, *Holbergs livssyn*, pp. 117, 130-131.

[148] Holberg, *Memoirs*, p. 189; Bots, *Henri Basnage de Beauval*, II, pp. 140-142.

[149] Reusch, *Index*, pp. 92-93; Hilgers, *Index*, pp. 435, 440, 443.

[150] Piquer, *Lógica moderna*, pp. 69, 124, 145.

[151] Piquer, *Philosophia moral*, p. 133.

[152] Entre ellos el abad Celestino Galiani (véase atrás, pp. 154-155); Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 66-71, 77-78, 99-104, 156-159.

[153] Aarsleeff, "Locke's Influence", pp. 261-264; Marshall, *John Locke*, pp. 347-348, 419.

[154] Moniglia, *Dissertazione contra i fatalisti*, I, pp. 41-42, 53, 143.

[155] Canzioni, "Critica Della religione", pp. 41, 71.

[156] *Ibidem,* pp. 54-55; Stosch, *Concordia*, pp. 6, 8, 10, 25-26, 28, 37.

[157] Brogi, *Cerchio*, pp. 36-39, 195-202.

[158] Taylor, *A Preservative*, prefacio, pp. i-ii.

[159] "D'athées, de déistes, d'idéalistes, de matérialistes, etc. […] les plus dangereux, ce sont, les Spinosistes"; Formey, *Histoire abrégée*, p. 308.

[160] Thomas Woolston (1670-1733), hijo de un curtidor de Northampton, estudió en el Sydney Sussex College, Cambridge, y en 1690 fue elegido miembro del Consejo de Gobierno de esta institución. Un talentoso teólogo y predicador, dejó la universidad en 1720 y se convirtió en un acabado "cristiano-deísta" durante la década de 1720. Para 1725, negó públicamente la Resurrección y el nacimiento de Cristo de una virgen, y fue el primer procesado por "blasfemia" en esa época.

[161] Harrison, *"Religion" and the Religions*, p. 87.

[162] Woolston, *A Fifth Discourse*, pp. 1-2; Genovesi, *Elementa Metaphysicae*, II, p. 235.

[163] Woolston, *A Fourth Discourse*, pp. 70-71; Woolston, *Mr Woolston's Defence Of his Discourses*, pp. 17-18, 20-21, 70.

[164] Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) estudió en Jena con Buddeus y enseñó en Wittenberg en los años 1716-1723. Se piensa que se volvió deísta durante su visita a Holanda e Inglaterra (1720-1721). Después de algunos años como rector de la Stadtsschule en Wismar (1723-1728), se estableció en Hamburgo como profesor en el gymnasium en 1728. Su famoso manuscrito clandestino "Apologie oder Schutzchrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" (Apología o defensa de los honradores razonables de Dios) fue aparentemente escrito a principios de la década de 1740.

[165] Jaynes y Woodward, "In the Shadow", pp. 8-10.

[166] Leland*, A View*, I, pp. 148-149; Gawlick, "Deismus", pp. 15-17; Cragg, *The Church*, pp. 77, 159-162; Harrison, *"Religion" and the Religions*, pp. 75-77, 95-97, 62.

[167] "Contre la religión naturelle et contre la religion révélée"; Formey, *Histoire abrégée*, p. 308.

[168] [Mauduit], *Traitté de religion*, pp. 3, 86-87.

[169] Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*, pp. 158-159, 169.

[170] Pascal, *Pensamientos* [pensamiento 887], p. 600.

[171] El gran escritor con frecuencia afirma que "Dios quiere más bien preparar la voluntad que el espíritu"; Pascal, *Pensamientos*, pp. 199, 511-513, 751.

[172] *Ibidem,* p. 513.

[173] Brucker, *Historia*, p. 561; Laborusse, *Pierre Bayle*, II, pp. 150-151.

[174] Walch, *Philosophisches Lexicon*, pp. 132-133; Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*, p. 463.

[175] *Ibidem,* p. 464; Vernière, *Spinoza*, pp. 49-50.

[176] Le Clerc, *Parrhasiana*, p. 273.

[177] Poiret, *Divine Oeconomy*, I, prefacio; Hazard, *Conciencia europea*, p. 91

[178] Formey, *Histoire abrégée*, p. 274; Phillips, *Church and Culture*, p. 173.

[179] Hazard, *Conciencia europea*, pp. 175-184.

[180] *Ibidem,* pp. 179, 185; Tosel, "Le Discours", pp. 98-104.

[181] Sobre la autoría de Moisés, véase Bossuet, *Discurso*, pp. 28-29, 188-207, 240; sobre la centralidad de la Divina Providencia y el progreso de la Iglesia en la historia, véase *ibidem,* pp. 153-160 y Tosel, "Le Discours", pp. 97-98.

[182] *Ibidem,* pp. 100, 103.

[183] *Ibidem,* p. 104; Baltus, *Religion Chrétienne*, pp. 220, 279; Moniglia, *Dissertazione contro i fatalisti*, I, pp. 169-171; Hazard, *Conciencia europea*, pp. 184-185.

[184] Bossuet, *Discurso*, pp. 298-303; Du Tertre, *Entretiens*, III, pp. 31, 305-306.

[185] "Foible […] ignorante […] pleine d'erreurs et d'incertitude"; Bossuet, *Élevations*, pp. 77, 121-122.

[186] "O Dieu quelle a esté l'ignorance des sages du monde qu'on a appellé philosophes!"; *ibidem,* p. 121.

[1] Watson, *Breakdown*, p. 21; Brockliss, "Curricula", pp. 585-586; Wood, "Cientific Revolution in Scotland", pp. 266-269; Stewart, "Scottish Enlightenment", p. 275; Israel, *Dutch Republic*, pp. 889-909; Lindroth, *Svensk lärdomshistoria*, II, pp. 464-465, 577-580.

[2] Vico, *Autobiografía*, pp. 123-124; Croce, *Filosofia*, pp. 11-16; Verene, "Introduction", pp. 24-25.

[3] Al tratar de elevar el "método geométrico" a una "auténtica voz de la naturaleza", sostiene Vico en su *De nostri tempori studiorum ratione* (1709), el cartesianismo había llevado a los hombres a perder de vista lo que es más precioso en la educación y la cultura en general: un entendimiento apropiado de la retórica, la historia, las leyes y los clásicos, los verdaderos cimientos de nuestra cultura; véase Vico, *Del método de estudios de nuestro tiempo*, pp. 77-82, 124-126; Lilla, *G.B. Vico*, pp. 47-52.

[4] Hartsoeker, *Cours de physique*, "Eloge de M. Hartsoeker par M. de Fontenelle", p. 3.

[5] Nieuwentijt, *Gronden van zekerheid*, prefacio por Jacob van Ostade y pp. 1-3; Petra, "Nieuwentijt's Criticism", pp. 5-7; Vermij, *Secularisering*, pp. 45-47.

[6] Petra, "Nieuwent's Criticism", pp. 2-3; Cook, "New Philosophy", p. 140.

[7] Vernière, *Spinoza*, pp. 279-286; Guerlac, *Newton on the Continent*, pp. 65-66, 113-114.

[8] Vermij, *Secularisering*, p. 45.

[9] Klever, "Herman Boerhaave", pp. 80-81; De Pater, "In de schaduw", pp. 64-66.

[10] Locke, *Ensayo* [II, I, 23], p. 96.

[11] *Ibidem* [IV, XVI, 14], p. 672.

[12] Le Clerc a Locke, Ámsterdam, 19 de abril de 1689, en *Correspondence of John Locke*, II, pp. 595-596; Simonutti, "Religion, Philosophy", p. 312.

[13] "J'ai infiniment profité de vos lumières, comme vous le verrez"; Le Clerc a Locke, Ámsterdam, 20 de enero de 1692 en *Correspondence of John Locke*, IV, pp. 353-354.

[14] *Philopater*, p. 191; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, pp. 228-229.

[15] Molhuysen, *Bronnen*, III, p. 291.

[16] Nieuwentijt, *Gronden van zekerheid*, prefacio, p. 24.

[17] Locke, *Ensayo* [II, I, 2], p. 83.

[18] Leibniz, *Nuevos ensayos*, p. 40; Phemister, "Locke, Sergeant and Scientific Method", p. 239; Spruit, *Species Intelligibilis*, II, pp. 510-512, 519.

[19] De Vries, *Exercitationes*, pp. 395-396, 410-412.

[20] *Ibidem,* pp. 390-432.

[21] *Ibidem,* pp. 103, 501.

[22] *Ibidem,* pp. 30-31.

[23] Wielema, "Nicolaus Engelhard", p. 149; Visser, "Petrus Camper", p. 386; Cook, "New Philosophy", pp. 136-137.

[24] Ridder-Symoens, "Buitenlandse studenten", p. 74; De Graaf, "Zevenburgse en Hongaarse studenten", p. 97.

[25] Sluis, "Disputaren in Franeker", p. 51.

[26] Buddeus, *Compendium*, pp. 494-498.

[27] Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, pp. 519-520.

[28] [Strodtmann], *Das Neue Gelehrten Europa*, I (1752), p. 281; Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, p. 219.

[29] Dunin Borkowski, *Spinoza*, III, p. 148; Klever, "Herman Boerhaave", p. 81.

[30] Andala, *Syntagma*, pp. 14, 16, 22.

[31] *Ibidem,* p. 30; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, pp. 256, 519-521.

[32] Andala, *Syntagma*, pp. 86-90, 133-135.

[33] Andala, *Dissertationum philosophicarum heptas*, p. 64.

[34] *Idem.*

[35] *Idem;* Locke, *Ensayo* [IV, XI, 12], p. 640.

[36] Andala, *Dissertationum philosophicarum heptas*, pp. 78-80, 106-107.

[37] Véase, por ejemplo, Locke, *Ensayo* [II, I, 4-6], pp. 84-85; Spruit, *Species Intelligibilis*, II, p. 505.

[38] Andala, *Dissertationum philosophicarum heptas*, p. 107; Andala declara que sólo un Dios providencial puede dar cuenta de la unión "inter mentem et corpus", y considera esta unión una de las pruebas de la existencia de Dios; Andala, *Sintagma*, pp. 30, 55.

[39] Walch, *Philosophisches Lexicon*, pp. 2413-2414; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, p. 520; Verbeek, "From 'learned ignorance'", pp. 44-45.

[40] Regius, *Beginselen*, prefacio.

[41] *Ibidem,* p. 92; Buddeus, *Compendium*, pp. 486-487.

[42] Regius, *Beginselen*, p. 352.

[43] *Idem.*

[44] Regius, *Cartesius*, prefacio, ff. 8-8v.

[45] *Ibidem,* p. 3.

[46] Regius, *Cartesius*, pp. 83-85; Woolhouse, *Descartes*, *Spnioza, Leibniz*, p. 85.

[47] Regius, *Cartesius*, p. 93.

[48] *Ibidem,* p. 126.

[49] *Idem.*

[50] *Ibidem,* pp. 147-151.

[51] *Ibidem,* p. 93.

[52] *Ibidem,* pp. 201-202.

[53] *Ibidem,* p. 202.

[54] *Ibidem,* p. 4.

[55] En compañía del zelandés Cornelis Tuinman, quien encabezó la campaña contra los hattemistas y criptospinozistas en Zelanda en los primeros años del siglo, véase Andala, *Cartesius verus*, prefacio y pp. 20, 252; Wielema, "Spinoza in Zeeland", p. 105.

[56] Abdala, *Cartesius verus*, pp. 51, 252.

[57] *Ibidem,* pp. 47-48.

[58] *Idem.*

[59] Hazard, *Conciencia europea*, pp. 185-187; Phillips, *Church and Culture*, p. 173.

[60] Fénelon, *Oeuvres completes*, II, pp. 70-71, 154-155; Riley, "Introduction", pp. 77-80.

[61] Nadler, *Arnauld*, p. 181; Sleigh*, Leibniz and Arnauld*, pp. 153-156.

[62] Leibniz, *Teodicea* [208], p. 377; Malebranche, *Treatise on Nature*, pp. 116-124.

[63] Malebranche, *Treatise on Nature*, p. 117; Funkenstein, *Theology*, pp. 291-293.

[64] Riley, "Introduction", pp. 81-84; Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 204-214.

[65] Malebranche, *Treatise on Nature*, p. 133.

[66] *Ibidem,* pp. 118-119; Leibniz, *Teodicea* [208], p. 376.

[67] Malebranche, *Dialogues*, pp. 233-235, 276-279; Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 207-212.

[68] Kors, *Atheism in France*, I, pp. 283-284.

[69] *Idem;* Dupront, *Pierre-Daniel Huet*, pp. 279-284.

[70] [Le Clerc], *Bibliothèque Universelle XV* (1689), pp. 335, 339; Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 393; en Caen, varios antiguos amigos y colegas, entre los que destaca Pierre Cally, rompieron todo contacto con él; en 1686 Cally fue obligado a dejar de enseñar y abandonar la universidad; Huet, *Commentarius*, pp. 338-389, 388-389; Vernière, *Spinoza*, p. 255; Kors, *Atheism in France*, I, p. 283.

[71] Tolmer, *Pierre-Daniel Huet*, pp. 436-441.

[72] Popkin, *Historia del escepticismo*, p. 297; Popkin, *Third Force*, pp. 236-237, 245.

[73] Huet, *De Concordia*, pp. 76-78; Kors, "Skepticism", pp. 206-207.

[74] Dupront, *Pierre-Daniel Huet*, pp. 55-60, 80-82.

[75] Huet, *De Concordia*, pp. 144-151, 153-165, 166-167.

[76] Hazard, *Conciencia europea*, p. 47.

[77] Leibniz, *Teodicea* [392], p. 542; Leibniz, *Nuevos ensayos*, p. 459.

[78] [Lamy], *Nouvel Athéisme renversé, avertissement*, p. v; Vernière, *Spinoza*, p. 242.

[79] Bossuet, *Correspondance*, III, pp. 469, 492-493; Arnauld, *Oeuvres X*, p. xvi.

[80] Malebranche, *Dialogues*, pp. 138, 150; Vernière, *Spinoza*, p. 248; Spink, *French*

Free Thought, p. 258.

[81] Hubert, "Premières refutations", pp. 10, 133.

[82] "Dissimuler cer erreurs" […] "a déjà fair trop de bruit chez les libertins et fait tous les jours trop de progrès pour pouvoir prétendre le supprimer par cette dissimulation"; [Lamy], *Nouvel Athéisme renversé*, p. 15.

[83] *Idem;* Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle, Écrits*, pp. 154-157.

[84] "Erreurs de Spinosa sont si monstrueuses qu'il est étonnant qu'on ait besoin de les réfuter" […] "une apparence de grands principes de métaphysique" […] "d'exactitude et de démonstration", "hommes superficiels et corrompus"; [Lamy], *Nouvel Athéisme renversé*, "Approbation de Monseigneur de Fénelon"; Kors, "Skepticism", pp. 196-197.

[85] "En matière de religion une indifférence de pensées, de discours et de culte, qu'on ne peut envisager que comme l'impiéte même"; [Lamy], *Nouvel Athéisme renversé*, aprobación fechada en París, 15 de mayo de 1696.

[86] "Tout l'abominable système de ce méchant philosophe, at faire triompher de ses vaines subtilités, la Foi et la morale chrétienne"; *ibidem,* "aprobbation de monsieur Guland"; Kors, *Atheism in France*, I, p. 125.

[87] "C'est à dire point de tout et je n'en ai pas même eu envie"; [Lamy], *Nouvel Athéisme renversé*, pp. 13-14.

[88] "Mépris et l'indignation du monde". No poco en las cortes principescas, observa refiriéndose al documento que había escrito respondiendo a la "ridiculización" que había hecho Spinoza de la Encarnación algunos años antes a pedido del diplomático, "qui se trouva engagée dans une cour étrangère, où de jeunes seigneurs devenus, en partie, disciples de Spinosa, dogmatisoient hautement contre la possibilité de l'Incarnation" [que se encuentra comprometida en una torre extraña en donde jóvenes señores vueltos en parte discípulos de Spinoza, dogmatizan contra la posibilidad de la encarnación]; *ibidem,* p. 187.

[89] "Un tour de nouveauté et un certain air d'enchaînement qui diminue beaucop l'horreur que la nature même y a attaché"; *ibidem,* p. 14.

[90] "Sans ordre, sans méthode, sans suite, et d'une manière disloquée […] corps de doctrine et un système suivi, comme a fait Spinosa"; *idem.*

[91] "Se picquent de force d'esprit"; *ibidem,* p. 76; Vernière, *Spinoza*, p. 248.

[92] "À la puissance et à la sajesse infinie du Créateur"; Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle. Écrits*, p. 154; Kors, *Atheism in France*, I, pp. 335-336.

[93] Spinoza, *Correspondencia*, p. 194.

[94] [Lamy], *Nouvel Athéisme renversé*, pp. 490-491; Spink, *French Free-Thought*, p. 259.

[95] "Au nombre des livres dangereux"; Vernière, *Spinoza*, pp. 250, 258; Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle. Écrits*, pp. 76-77, 157-158; Kors, "Skepticism", p.

199; Bloch, “Parité”, p. 205.

[96] “Eut fait tant progrès dans un siècle si éclairé”; Veyssière de la Croze, *Dissertation sur l’athéisme*, p. 251; Brogi, *Cerchio*, p. 156.

[97] Walch, *Philosophisches Lexicon*, pp. 143-144; Watson, *Downfall*, pp. 75-81.

[98] “Établir sa réputation sur les ruines de celle de M. Descartes”; citado en Vernière, *Spinoza*, p. 254.

[99] “L’esprit parfait et supersubstantiel”; Régis, *L’Usage de la raison*, pp. 51-55, 77, 79; Vernière, *Spinoza*, p. 256; Watson, *Breakdown*, p. 89; Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz*, pp. 23-24; Kors, *Atheism in France*, I, pp. 354-355.

[100] Nadler, *Malebranche and Ideas*, pp. 95, 134, 151.

[101] Régis, *L’Usage de la raison*, pp. 77-79.

[102] “Détruit l’âme, en détruisant le rapport que l’esprit a au corps avec lequel il est uni”; *ibidem,* p. 79; véase también *Régis, Système de philosophie*, I, pp. 265-269.

[103] Régis, *L’Usage de la raison*, p. 216; Leibniz, *Teodicea* [293], p. 455; Vernière, *Spinoza*, p. 255.

[104] Régis, *L’Usage de la raison*, pp. 284-285.

[105] *Ibidem,* p. 285.

[106] *Idem.*

[107] *Ibidem,* pp. 288-289.

[108] *Ibidem,* pp. 317-343; véase Malebranche, *Dialogues*, pp. 260-262.

[109] “On ne peut demontre, ni même expliquer le mystère de la Trinité, par la raison naturelle”; Régis, *L’Usage de la raison*, p. 346.

[110] Malebranche, *Dialogues*, p. 234.

[111] “Nous ne pouvons concevoir comment les anges opèrent sur les choses extérieures” […] “est inexplicable” […] “il se faut croire avec soumission à l’autorité divine, sans entreprendre de l’expliquer”; Régis *L’Usage de la raison*, p. 374.

[112] “Réfutation de l’opinion de Spinosa touchant l’existence et la nature de Dieu”; *ibidem,* pp. 481-500.

[113] Spinoza, *Opera*, II, pp. 46; Spinoza, *Ética*, I, Axioma II, p. 12; Régis, *L’Usage de la raison*, p. 488.

[114] “Tels sont les mystères de la religión chrétienne, qui ne sont pas proposez pour estre conçus, mais pour estre crus”; Régis, loc. cit.; Condillac, *Tratado de los sistemas* [cap. X, art. II], p. 195.

[115] Véase, por ejemplo, BM Aix-en-Provence MS 818 (774) [Languener (Langenhert?)], “Apologie de Spinosa contre Régis”, pp. 1-3.

[116] Véase, por ejemplo, pp. 3-5; Leibniz, Leibniz, *Teodicea* [293, 341], pp. 455, 494; “conséquences que [Spinoza] tire de ses principes”; Boulainvilliers, *Oeuvres philosophiques*, I, p. 230; Brogi, *Cerchio*, p. 157.

[117] "Qui renversoient tous les différens systèmes que l'on avoit vu jusqu'alors"; [Camusat], *Histoire critique*, II, pp. 130-131; Vernière, *Spinoza*, pp. 235-240; Langenhert publicó, entre otras cosas, una edición de Maquiavelo en Ámsterdam, en 1699; Vernière no supone, como lo hago yo (y fue sugerido previamente, entre otros por Benítez) que Langenhert y el supuesto "M. Languener médecin suisse mort à Paris vers 1740" [Sr. Languener médico suizo muerto en París hacia 1740], quien escribió el manuscrito crítico de Régis y Fénelon y defensor de Spinoza, preservado en Aix-en-Provence, son de hecho uno y el mismo; véase Vernière, *Spinoza*, p. 398; Benítez, *Face cachée*, pp. 18, 56, 313.

[118] Kors, *Atheism in France*, I, pp. 284, 376-377; Kors, "Skepticism", pp. 213-214.

[119] "Les athées naturalistas ou materialistas"; Lamy, *L'Incrédule amené*, pp. 84-85, 104-109.

[120] Tournemine, "Preface", pp. 26-28.

[121] "Son ouvrage suffit pour destruire toutes les especes d'athéisme"; *ibidem,* p. 54.

[122] "Il n'y a point de véritables athées"; *ibidem,* p. 13; *L'Europe Savante,* VIII (1719), pp. 186-188; Kors, *Atheism in France*, I, pp. 42, 179-180; Schröder, *Ursprünge*, pp. 60, 69, 71.

[123] Tournemine, "Préface", pp. 36-39.

[124] "L'impossibilité d'une matière pensante"; *ibidem,* p. 35.

[125] "Structure générale de l'univers"; *ibidem,* pp. 7, 18, 20, 54; Fénelon, *Démonstration*, pp. 225-227; Vernière, *Spinoza*, pp. 230-231.

[126] Kors, *Atheism in France*, I, p. 378.

[127] "Qui suivent de ses principes" […] "plus je le lis, plus je le trouve solide et plein de bon sens"; Malebranche, *Correspondance*, p. 102; Radner, "Malebranche's Refutation", pp. 115-116.

[128] "Par où rompre la chaîne de démonstrations"; Malebranche, *Correspondance*, p. 102.

[129] "Fort obscur et plein d'équivoques"; *ibidem,* pp. 105-106.

[130] "Au contraire, rien n'étoit plus solide ni mieux lié que ses principes"; *ibidem,* p. 109.

[131] "En rigueur géometrique, le paralogisme d'un système que l'interêt public et particulier vous engagent de détruire" […] "réfutation, prétendue géometrique, du système dont il s'agit"; Malebranche, *Correspondance*, p. 125.

[132] "Invincible de front, puisque vous ne jugez à propos de le combattre qu'indirectement"; *ibidem,* p. 123; Moreau, "Malebranche et le spinozisme", pp. 28, 31, 38.

[133] "Éttendue intelligible" […] "étendue créé" […] "nécessaire, éternelle, infinie"; Hubert, *Premières réfutations*, pp. 18-19.

[134] Malebranche, *Correspondance*, pp. 165, 170; Radner, "Malebranche's Refutation", pp. 116-117.

[135] "De travailler inutilement"; Malebranche, *Correspondance*, p. 171; Spink, *French Free Thought*, p. 261.

[136] Vernière, *Spinoza*, pp. 326, 392.

[137] Montesquieu, *Oeuvres complètes*, p. 1002.

[138] *Lettre de R. Ismael ben Abraham*, p. 2; Stolle, *Anleitung*, p. 750; Schröder, *Ursprünge*, pp. 107, 138-139, 514-515.

[139] Genovesi, *Elementa Metaphysicae*, II, pp. 137, 176, 233, 257.

[140] Houtteville, *Religion chrétienne*, I, pp. cxci, cc.

[141] Houtteville, *Religión chrétienne*, I, p. vi.

[142] "Sorte d'insensibilité sur les pertes de l'Évangile"; *idem.*

[143] *Ibidem,* I, pp. 91-107, y II, 12-16, 183, 208.

[144] BL Add. MS 4248, f. 192. Collins a Des Maizeaux, Baddow Hall, 17 de abril de 1722.

[145] "Qui nous oppose l'immutabilité des loix de la méchanique du monde" [...] "grand nom qu'il s'est fair parmi les incrédules de nos tours"; Houtteville, *Religión chrétienne*, I, p. clxxiii.

[146] "Divers Spinosistes enchantez de la doctrine de leer chef"; *ibidem,* p. clxxxviii.

[147] "Son stile, si pourtant il en a un, est d'une aridité désolante, sans grâce, sans noblesse, sans naturel"; *ibidem,* pp. ii, 33-34.

[148] "Ces disciples aveugles" [...] "leur étoit une énigme perpetuelle" [...] "c'est qu'il nioit avec intrépidité ce qu'eux mêmes ils avoient un penchant secret à ne pas croire"; *ibidem,* I, pp. clxxxviii-clxxxix; [D'Alembert y Diderot], *Encyclopédie*, XV (artículo: "Spinoza), p. 463; Proust, *Diderot*, pp. 121, 156-158; sobre el evidente plagio y obviedad del artículo "Spinoza", véase más adelante, p. 880.

[149] "Débauche d'esprit, où l'homme vain trouve autant ou plus des charmes que dans celle des sens"; Houtteville, *Religión chrétienne*, I, p. clxxxiii.

[150] "Étonner et de scandaliser l'Europe par une théologie libertine qui n'avoit de fondement que l'autorité de sa parole"; *ibidem,* p. clxxxviii.

[151] "Obscur et confus presque par tout" [...] "soient nécessaires, si par ce terme on entend une nécessité de contrainte, une nécessité forcée, une nécessité telle que le contraire implique contradiction, comme Spinosa paroît l'avoir conçu d'après Straton, et avec Hobbes"; *ibidem,* p. 36.

[152] "Liez à l'action des loix générales inconnues"; Houtteville, *Religion chrétienne*, I, p. xiii; [Desfontaines], *Lettres à M. l'Abbé*, pp. 69-72; Vernière, *Spinoza*, pp. 418-419.

[153] "Ce raisonnement de Spinosa contre la possibilité générale de tout prodige n'est qu'un vain sophisme"; Houtteville, *Religión chrétienne*, I, p. 50, y II, pp. 408-412.

[154] *Ibidem,* II, pp. 411-414; Spinoza, *Correspondencia*, p. 186; Misrahi, "Spinoza and Christian Thought", pp. 396-400.

[155] "Cette explication est une de ces pensées mystérieuses dont Spinosa ne s'ouvroit qu'à ses fidèles disciples."; Houtteville, *Religión chrétienne*, II, p. 413; Genovesi, *Elementa Metaphysicae*, II, pp. 233, 237.

[156] "C'est la raison elle-même qu'on abandonne"; *ibidem,* p. 415.

[157] "Mahomet vaut bien Spinosa; Cardan est aussi considérable que Hobbes"; [Desfontaines], *Lettres à M. l'Abbé*, p. 43.

[158] *Ibidem,* pp. 70-72.

[159] "Les miracles sont des effets naturels, inconnus et rares… Que votre système, Monsieur, vous fair d'amis nouveaux"; *ibidem,* p. 69.

[160] "Passe pour celui qui a le mieux réussi"; *ibidem,* p. 52.

[161] Vernière, *Spinoza*, p. 417.

[162] "Necessité métaphysique et géometrique" […] "parfaitment libre dans le choix du meilleur"; Houtteville, *Essai philosophique*, pp. 226-232, 239, 313-314; Kors, *Atheism in France*, I, pp. 348-349.

[163] "Necessité métaphysique et géometrique"; Houtteville, *Essai philosophique*, pp. xv, 232.

[1] "Plus grand génie que l'Allemagne ait produit"; Formey, *Mélanges philosophiques*, II, p. 406.

[2] Leibniz, *Philosophical Essays*, pp. 242-245, 255-256, 284-286; Rutherford, pp. 238, 252; Ariew, pp. 36-37.

[3] Leibniz, *Teodicea* [14], pp. 85-86.

[4] Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, pp. 220-221.

[5] *Ibidem,* p. 221; Friedman, *Leibniz et Spinoza*, p. 60; Biasutti, "Reason and Experience", p. 47.

[6] Leibniz, *Sämtliche Schriften*, 1a. Serie, I, 142; Graevius a Leibniz, Utrecht, 22 de abril de 1671.

[7] *Ibidem,* p. 148; Leibniz a Graevius, Francfort, 5 de mayo de 1671; Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, p. 221.

[8] "Monsieur Spinosa, médecin très célèbre et philosophe très profond"; Spinoza, *Letters*, pp. 245-246. La leyenda podía leerse en francés en el sobre de la carta. En la edición de Hiperión no se traduce; Spinoza, *Correspondencia*, pp. 134-135.

[9] Spinoza, *Correspondencia*, pp. 135-136.

[10] Parkinson, "Leibniz's Paris Writtings", p. 75; Biasutti, "Reason and Experience", p. 46.

[11] Friedman, *Leibniz et Spinoza*, pp. 66-67.

[12] *Ibidem,* p. 68.

[13] Leibniz, *Sämtliche Schriften*, 1er. Ser. I, p. 193; Leibniz a Spitzel, 8 de marzo de 1672.

[14] *Ibidem,* p. 195; Spitzel a Leibniz, 24 de marzo de 1672.

[15] Spitzel, *Felix Literatus*, pp. 143-144.

[16] Leibniz, *Sämtliche Schriften*, 1er. Ser. I, p. 200; Walter a Leibniz, Leiden, 13 de abril de 1672.

[17] *Ibidem,* pp. 202-204.

[18] Friedman, *Leibniz et Spinoza*, pp. 71-72.

[19] *Ibidem,* p. 71.

[20] *Idem;* Meinsma, *Spinoza*, pp. 462-464; Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, p. 222.

[21] Spinoza, *Correspondencia*, p. 179.

[22] Spinoza, *Correspondencia*, p. 180; Stein, *Leibniz und Spinoza*, p. 41; Gebhardt, *Spinoza. Briefwechsel*, p. 364.

[23] Spinoza, *Correspondencia*, p. 182 [*Opera*, IV, 305].

[24] Véase Beilage II en Stein, *Leibniz und Spinoza*, pp. 282-283.

[25] Parkinson, “Leibniz’s Paris Writings”, pp. 77-79.

[26] Meinsma, *Spinoza*, pp. 466-467; Friedman, *Leibniz et Spinoza*, p. 78; Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, p. 222.

[27] “Plusieurs fois et fort longuement”; Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, p. 223.

[28] “Quelques-uns de ses sectateurs […] assez familièrement”; Rommel, *Leibniz und Landgraf Ernst*, II, p. 535.

[29] Leibniz, *Nuevos ensayos*, p. 73; Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, p. 219.

[30] Grua, *G. W. Leibniz. Textes*, pp. 157-164.

[31] Scherz, “Gespräche”, p. 95; Van de Pas, *Niels Stensen*, p. 37.

[32] Friedman, *Leibniz et Spinoza*, p. 95.

[33] Leibniz, *Sämtliche Schriften*, 1er. Ser. II, p. 7.

[34] “Ce qu’il dit de la certitude de lavraye philosophie et des démonstrations est bon et incontestable”; Beilage V en Stein, *Leibniz und Spinoza*, p. 302; Garret, “Truth, Method”, pp. 26-31.

[35] “Tout ce que la raison ne dicte pas, doit passer pour superstition”; Beilage V en Stein, *Leibniz und Spinoza*, p. 301.

[36] Scherz, “Gesrpräche”, pp. 95-96.

[37] Totaro, “Niels Stensen”, pp. 155, 167; Scherz, *Pionier der Wissenschaft*, pp. 33-36.

[38] Grua, *G. W. Leibniz*, p. 164.

[39] Scherz, “Gespräche”, pp. 86-87; Lagrée, “Leibniz et Spinoza”, p. 147.

[40] Leibniz, *Teodicea* [100], pp. 245-246; Rutherford, *Leibniz*, pp. 7-10; Garrett, “Truth, Method”, pp. 25-29.

[41] Leibniz, *Teodicea* [100], p. 246.

[42] Scherz, *Pionier der Wissenschaft*, p. 278.

[43] *Ibidem,* pp. 30-33.

[44] Nunca vamos a saborear “les véritables principes bien asseurés” [los verdaderos principios bien asentados], afirma Leibniz, mientras no apliquemos el mayor rigor posible a nuestro razonamiento; Grua, *G. W. Leibniz, Textes*, p. 159.

[45] “Les promesses sont belles, mais qu’il a fait un voeu de ne rien croire sans preuve”; *ibidem,* p. 160; Steno*, De Vera Philosophia*, pp. 36-38; Spinoza, *Correspondencia*, pp. 172-173.

[46] Totaro, “Niels Stensen”, pp. 165-167.

[47] La “verdadera perfección” agrega Leibniz, consiste, contrario a lo que la mayoría de los hombres creen, no en un estilo de vida santo “mais dans la perfection de l’entendement et dans l’empire sur les passions” [sino en la perfección del entendimiento y en el imperio sobre las pasiones], cualidades, apunta, “aussi rares dans l’Église romaine qu’ailleurs” [tan raras en la Iglesia romana como en cualquier otra parte]; Grua, *G. W.*

Leibniz. Textes, p. 161.

[48] "Démonstrations de géometrie et de métaphysique" […] "ne seroit asseurement la parole de Dieu"; *ibidem,* p. 162.

[49] *Idem.*

[50] Leibniz, *Political Writings*, p. 94; Riley, "Introduction" (1971), pp. 19-26.

[51] Leibniz, *Sämtliche Schriften*, 1er. Ser. II, p. 317; Stein, *Leibniz und Spinoza*, p. 307; Bouveresse, "Belles pensées conformés aux miennes" […] "mes amis qui l'ont été aussi de Spinoza"; *Spinoza et Leibniz*, p. 217.

[52] Leibniz, *Sämtliche Schriften*, 1er. Ser. II, p. 318; Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, pp. 99-100.

[53] Grua, *G. W. Leibniz. Textes*, pp. 79, 277-284; Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, p. 101; Lagrée, "Leibniz et Spinoza", pp. 142-143; Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, p. 217.

[54] Uslar, "Leibniz' Kritik", p. 80; Parkinson, "Philosophy and Logic", pp. 202-203; Rutherford, *Leibniz*, p. 244; Lagrèe, "Leibniz et Spinoza", pp. 145-147.

[55] Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, pp. 114-115, 117; Woolhouse, *Descartes, Spinoza and Leibniz*, pp. 54-55; Rutherford, *Leibniz*, p. 238; Lagrée, "Leibniz et Spinoza", pp. 141, 153.

[56] Lagrée, "Leibniz et Spinoza", p. 149; Garret, "Truth, Method", pp. 27-31.

[57] Rommel, *Leibniz und Landgraf Ernst*, II, pp. 53-54.

[58] Leibniz, *Philosophical Essays*, pp. 237-238; Leibniz, *Teodicea* [299], p. 396.

[59] Leibniz, *Philosophical Essa*ys, p. 242.

[60] Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, pp. 129, 145, 154.

[61] Rommel, *Leibniz und Landgraf Ernst*, II, p. 54.

[62] Leibniz, *Philosophical Essays*, p. 243; Mates, *Philosophy of Leibniz*, pp. 45-46.

[63] Leibniz, *Teodicea* [23], p. 178; Walker, *Decline of Hell*, pp. 207-217.

[64] Walker, *Decline of Hell,* p. 217.

[65] Leibniz, *Philosophical Essays*, pp. 42-44, 139; Woolhouse, *Descartes, Spinoza, and Leibniz*, pp. 58-60.

[66] Leibniz, *Philosophical Essays*, pp. 250-252; Leibniz, *Philosophical Writings*, pp. 132, 179.

[67] Leibniz, *Philosophical Essays*, p. 250.

[68] Mondadori, "Necessity *ex hypothesi*", p. 93.

[69] *Ibidem,* pp. 191-196; Leibniz, *Philosophical Essays*, pp. 45-46, 52, 94-98; Garret, "Truth, Method", pp. 37, 40.

[70] Rowe, "Clarke and Leibniz", pp. 66-71.

[71] Leibniz, *Discurso*, pp. 70-73; Leibniz, *Teodicea* [60], pp. 208-209; Rutherford, *Leibniz*, pp. 214-215; Moreau, "Nature et individualité", p. 447.

[72] Leibniz, *Teodicea* [372], p. 525; Uslar, "Leibniz Kritik", pp. 76, 79-80; Parkinson,

"Philosophy and Logic", p. 203.

[73] Mondadori, "Necessity *ex hypothesi*", pp. 191-194; Rowe, "Clarke and Leibniz", pp. 61-74; Rutherford, *Leibniz,* pp. 11-12.

[74] *La polémica Leibniz-Clarke*, p. 139.

[75] Leibniz, *Teodicea* [372], p. 525.

[76] *Ibidem* [377], p. 530.

[1] Gay, *The Enlightenment*, II, pp. 24-25, 58, 230, 454; Feingold, "Reversal", pp. 234-237, 256-258; Feingold, "Partnership in Glory", pp. 291-292; Maurer, *Aufklärung und Anglophilie*, pp. 14-16, 32-36.

[2] Harrison, *"Religion" and the Religons*, pp. 3, 176; véase también Schouls, *Descartes*, p. 177; Fitzpa-trick, "Toleration", pp. 25, 43.

[3] Gay, *The Enlightenment*, I, pp. 11-12.

[4] Hampson, *The Enlightenment*, p. 78; Niklaus, "Voltaire et l'empiricisme", pp. 11, 19.

[5] Spinoza, *Correspondencia*, pp. 21, 23.

[6] D'Alembert, *Discurso preliminar,* p. 97.

[7] Le Ru, *D'Alembert philosophe*, pp. 98-106, 132-133, 196-197; Hampson, *The Enlightenment*, pp. 90-91.

[8] Hampson, *The Enlightenment*, p. 86; Proust, *Diderot*, pp. 62-79; Chartier, *Espacio público*, pp. 51-53.

[9] Hampson, *The Enlightenment*, pp. 75-76; Jimack, "French Enlightenment I", pp. 237-243.

[10] Condillac, *Tratado de los sistemas* [cap. II], pp. 110-111, [cap. VI, art. II], p. 141, [cap. X], pp. 187, 198, 237; Hazard, *Pensamiento europeo*, p. 369; Vernière, *Spinoza*, pp. 469-475; Le Ru, *D'Alembert philosophe*, pp. 173-174.

[11] Condillac, *Tratado de los sistemas* [cap. X, art. III], p. 237.

[12] *Ibidem* [cap. X, art. II], p. 198.

[13] *Ibidem* [cap. XIII], p. 253.

[14] [Diderot], "Spinosiste" en la *Encyclopédie*, XV, p. 474; [puede verse el artículo traducido al español en D'Alembert y Diderot, *Enciclopedia*, p. 95 (N. del E.)]; Proust, *Diderot*, pp. 121, 124, 289; Jimack, "French Enlightenment I", pp. 241-247.

[15] Hampson, *The Enlightenment*, pp. 75, 77-78.

[16] Cassirer, *Filosofía*, p. 35.

[17] Jacob, *The Newtonians*, pp. 156-159; Force, "Break-down", pp. 147-150; Shapin, *Revolución científica*, pp. 196-198.

[18] Casini, *L'Universo-machina*, p. 206; Westfall, *Newton. Vida*, pp. 274-275; Shapin, *Revolución científica*, pp. 88-89.

[19] Whiston, *Astronomical Principles*, pp. 27, 40, 45; Westfall, *Newton. Vida*, pp. 197-198, 227; Wilson, *Leibniz's Metaphysics*, pp. 227-228.

[20] Condillac, *Tratado de los sistemas* [cap. XII], pp. 247-248; D'Holbach, *Système*, I, p. 22, y II, 143-145; Force, "Children of the Resurrection", pp. 119-121; Westfall,

Newton. Vida, pp. 271-272.

[21] [Ramsay], *Voyages de Cyrus*, II, p. 29; Force, "Newton's God of Dominion", pp. 84-85.

[22] Whiston, *Astronomical Principles*, p. 114.

[23] *Ibidem,* pp. 114-115.

[24] *Ibidem,* pp. 114, 242.

[25] *Ibidem,* p. 116; Force, "Newtonians and Deism", pp. 48-49.

[26] Feingold, "Partnership in Glory", pp. 304-305.

[27] Morgan, *Physico-theology*, pp. 23-29.

[28] *Ibidem,* pp. 59-60.

[29] *Ibidem,* pp. 304-305.

[30] Force, "Newton's God of Dominion", pp. 94-95.

[31] Grew, *Cosmologia sacra*, p. 90.

[32] "Tout ce que M. Newton avance touchant l'attraction mutuelle des corps, n'est point fondé"; Hartsoeker, *Recueil*, pp. 6-9; Westfall, *Newton. Vida*, p. 177.

[33] "Oscuridad", Diderot, *Interpretación*, pp. 87-89, 225, 117-119; Hampson, *The Enlightenment*, p. 91.

[34] D'Holbach, *Système*, II, pp. 143-145, 147-148.

[35] Hall, *Philosophers at War*, pp. 146-147, 157, 163; Brown, "Leibniz", pp. 222-223.

[36] D'Alembert, *Discurso preliminar*, pp. 109-110; Jolley, *Leibniz and Locke*, pp. 54-57, 64; Garber, "Leibniz", p. 333; Rutherford, *Leibniz*, p. 242.

[37] "Extracto de una carta escrita en el mes de noviembre de 1725", en *La polémica Leibniz-Clarke*, pp. 184-185; Shapin, *Revolución científica*, pp. 88-89.

[38] *La polémica Leibniz-Clarke*, pp. 89-90, 107-113, 143-144, 157; McGuire, "Boyle's Conception of Nature", pp. 531-532; Westfall, *Newton. Vida*, pp. 153-154.

[39] Garber, "Leibniz", p. 302; Westfall, *Newton. Vida*, p. 274.

[40] *La polémica Leibniz-Clarke*, pp. 89, 93, 97, 137-139.

[41] Leibniz, *Teodicea* [168], pp. 329-330; Rutherford, *Leibniz*, pp. 226-232.

[42] "En las cuestiones filosóficas —responde Clarke—, necesidad significa siempre necesidad absoluta. Las necesidades moral e hipotética son solamente metáforas y, en rigor filosófico, no son en realidad necesidad en absoluto"; véase *La polémica Leibniz-Clarke*, p. 138; Rowe, "Clarke and Leibniz", pp. 61, 63-66, 74.

[43] *La polémica Leibniz-Clarke*, p. 138.

[44] *Ibidem,* p. 90.

[45] *Ibidem,* p. 148; Westfall, *Life of Newton*, pp. 153, 270.

[46] Leibniz, *Teodicea* [24, 405], pp. 96-97, 552.

[47] Hampson, *The Enlightenment*, p. 39; Feingold, "Partnership in Glory", pp. 229-303; Fitzpatrick, "Toleration", pp. 37-43.

[48] Aarsleff, "Locke's Influence", p. 252.

[49] Voltaire, "Treceava carta", en *Cartas filosóficas*, pp. 94-98; Niklaus, "Voltaire et l'empiricisme", pp. 11, 19.

[50] D'Alembert, *Discurso preliminar*, p. 107; Aarslef, "Locke's Influence", p. 255.

[51] Casini, *Introduzione*, I, pp. 46-48; Guerlac, *Newton on the Continent*, pp. 43, 64, 73-75; Niklaus, "Voltaire et l'empiricisme", pp. 11, 19.

[52] Labrousse, *Pierre Bayle*, II, pp. 155-156, 177-178, 554; Hutchison, *Locke in France*, p. 15.

[53] "Un des plus profonds métaphysicien du monde"; Bayle, *Dictionnaire*, III, pp. 2388, 2609, 3066; Yolton, *Locke and the Way*, pp. 23-24, 136-138, 140.

[54] Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, XVIII, pp. 107-113, y XXXIX, pp. 75-86 y 88-95.

[55] Fischer, "John Locke", pp. 431-435; Kuehn, "German *Aufklärung*", p. 311; Jöcher notablemente le da a Locke menos espacio que el que le da al teólogo calvinista Melchior Leydekker; véase Jöcher, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, II, pp. 1413-1415, 2487-2488.

[56] Visser, "Petrus Camper", p. 386; Wielema, "Nicolaus Engelhard", p. 149.

[57] Pater, *Willem Jacob 's-Gravesande*, pp. 32, 35-36.

[58] Rotondò, "Censura eclesiastica", p. 1486; Ferrone, *Intellectual Roots*, p. 127.

[59] Andrade, *Vernei e a cultura*, pp. 91-92; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 91-92, 103-104, 176-178, 180.

[60] Lilla, *G. B. Vico*, pp. 204, 212; Ricuperati, *L'Experienza civile*, pp. 426, 471.

[61] Giannone, *Opere*, p. 620.

[62] Doria, *Difesa della metafisica*, prefacio y pp. 3-4.

[63] Finetti, *De Principiis juris naturae*, pp. 148-149, 154; Rotondò, "Censura eclesiastica", pp. 1486-1488.

[64] Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 265-266.

[65] Andrade, *Vernei e a cultura*, pp. 91-92.

[66] Moniglia, *Dissertazione contro i fatalisti*, pp. i, 143, 168.

[67] *Ibidem,* prefacio, p. iii, verso, pp. 141-142, 153; Andrade, *Vernei e a cultura*, p. 91; Ferrone, *Intelletual Roots*, pp. 265-266.

[68] Moniglia, *Dissertazione contro i fatalisti*, pp. i, 143, 168.

[69] *Ibidem,* pp. 166-168.

[70] *Ibidem,* pp. lxxviii, 135; Ferrone, *Intelelctual Roots*, p. 266.

[71] Moniglia, *Dissertazione contro i fatalisti*, I, pp. 135-138, y II, pp. 38, 58-64, 80-83, 140-144.

[72] *Ibidem,* p. 21.

[73] *Ibidem,* II, p. 2.

[74] *Ibidem,* p. 21.

[75] *Ibidem,* p. 22.

[76] Aquí, Moniglia llama a Locke y a Newton (junto con Bentley) los más destacados defensores de "la libertà, la sapienza, la grandezza e la virtù dell'Altissimo"; Moniglia, *Dissertazione contro i Materialisti*, II, pp. 4, 231.

[77] *Ibidem,* pp. 314-316.

[78] Voltaire, *Elementos*, p. 12; Hall, *Philosophers at War*, pp. 251-253.

[79] Voltaire, *Correspondance*, pp. xxxiii, 449; Hutchison, *Locke in France*, p. 203; Niklaus, "Voltaire et l'empisicisme", pp. 10, 19.

[80] Véase más adelante, pp. 688-696.

[81] Yolton, *Locke and French Materialism*, pp. 13-24.

[82] Carboncini, "L'Encyclopédie et Christian Wolff", pp. 489-490, 503-504; Proust, *Diderot*, pp. 284-293.

[83] "Les systèmes de philosophie […] se succèdent ici avec autant de rapidité que les diferentes modes des coiffures des femmes, et se détruisent avec autant de facilité"; D'Argens, *Lettres chi-noises*, I, p. 129.

[1] Citado en Kamen, *Spain*, p. 313.

[2] Gabriel Álvarez de Toledo y Pellicer (1659-1714), caballero de la orden de Alcántara, el primer bibliotecario real Borbón, proviene de una familia noble de Andalucía y fue un hombre de gran erudición y refinamiento que era sabido que conocía el hebreo, el griego y el árabe, así como también era versado en la nueva enseñanza filosófica; publicó su principal obra, titulada *Historia de la Iglesia y del Mundo*, en 1713; en 1714 supervisó una reorganización general de la biblioteca real; véase Mañer, *Anti-Theatro Critico*, pp. 106-107; Díaz, *Hombres y documentos*, I, pp. 240-241.

[3] Zapata, *Censura*, pp. 18-19; Guy, *Historia*, pp. 176-177.

[4] Zapata, *Censura*, p. 18.

[5] Nájera, *Diálogos*, pp. 130-131; Nájera, *Maignanus Redivivus*, pp. 70-80, 84-94, 121-122; Lessaca, *Colyrio*, p. 52; Watson, *Breakdown*, p. 164.

[6] Kors, *Atheism in France*, I, pp. 122-123, 314; Goodman, "Scientific Revolution", p. 173.

[7] Palanco, *Cursus philosophicus*, II, pp. 32-37, 89-95; Nájera, *Dialogos*, pp. 5-19, 130-131; Mindán, "Corrientes", p. 474.

[8] Cabriada, *Carta philosophica,* dedicatoria.

[9] *Ibidem,* pp. 2-5, 16; López Piñero, *Introducción*, pp. 101-108; López Piñero, *Joan de Cabriada*, pp. 52, 89; Goodman, "Scientific Revolution", p. 173; Israel, "Counter-Reformation", pp. 41, 52.

[10] Cabriada, *Carta philosophica*, pp. 91, 100-102, 108-109.

[11] *Ibidem,* pp. 230-231; Goodman, "Scientific Revolution", p. 173.

[12] Zapata, *Verdadera apología*, pp. 46, 49, 58, 64.

[13] Mindán, "Corrientes", p. 476.

[14] Zapata, *Crisis médica*, prefacio; Zapata, *Ocaso*, pp. 151-152; Álvarez de Morales, *Ilustración*, pp. 34-35; Goodman, "Scientific Revolution", p. 174.

[15] Zapata, *Crisis médica*, prefacio y p. 42; Caro Baroja, *Judíos*, III, pp. 84; Vidal y Tomás, "La Respuesta", p. 312.

[16] Caro Baroja, *Judíos*, III, pp. 23-26, 91; Israel, *Conflicts of Empires*, pp. 397-410.

[17] Álvarez de Toledo, *Historia*, p. 6.

[18] Zapata, *Ocaso*, prólogo; Mindán, "Corrientes", pp. 474-475; Guy, *Historia*, pp. 177-178; Vidal y Pardo Tomás, "La respuesta", pp. 313-314.

[19] Palanco*, Dialogus, physico-theologicus*, pp. 40-42, 57-67, 181-183, 311-323; Mindán, "Corrientes", pp. 474-475.

[20] Palanco, *Dialogus physico-theologicus*, prefacio, p. ii.

[21] Nájera, *Diálogos*, pp. 5-19.
[22] Zapata, *Censura*, p. 23.
[23] *Ibidem,* p. 10; Mindán, “Corrientes”, p. 476.
[24] Zapata, *Censura*, pp. 16-17.
[25] *Ibidem,* pp. 12, 20.
[26] *Ibidem,* pp. 13, 20.
[27] *Ibidem,* p. 40.
[28] Boix y Moliner, *Hipócrates aclarado*, p. 38.
[29] Lessaca, *Colyrio philosophico*, p. 10; Guy, *Historia*, pp. 177-178; Mindán, “Corrientes”, p. 477.
[30] Caro Baroja, *Judíos*, III, pp. 83-87, 415-418.
[31] Mindán, “Corrientes”, p. 477.
[32] Zapata, *Ocaso*, p. 152; Vidal y Tomás Pardo, “La Respuesta”, p. 303.
[33] Zapata, *Ocaso*, p. 25.
[34] *Ibidem,* pp. 30-36, 109-110, 133.
[35] *Ibidem,* p. 47.
[36] *Ibidem,* p. 369.
[37] Verbeek, “Spinoza and Cartesianism”, pp. 174-175.
[38] Zapata, *Ocaso*, pp. 370-371.
[39] Mindán, “Corrientes”, p. 477; Guy, *Historia*, p. 178.
[40] Lessaca, *Colyrio philosophico*, prefacio y pp. 7-10.
[41] *Ibidem,* p. 10.
[42] *Ibidem,* pp. 7-10.
[43] *Ibidem,* pp. 12-15, 458.
[44] *Ibidem,* p. 22.
[45] *Ibidem,* p. 11; véase también Verbeek, “Spinoza and Cartesianism”, pp. 175-176.
[46] Ardao, *Filosofía polémica*, p. 18.
[47] Feijóo, *Justa repulsa*, pp. 31-32; Mañer, *Crisol crítico*, I, pp. 209-210.
[48] Citado en Mindán, “Corrientes”, p. 486.
[49] Guy, *Historia*, p. 186.
[50] Feijóo, *Teatro crítico universal*, I, pp. 263, 268-269, 279-281.
[51] *Ibidem,* II, pp. 2-14; Domínguez, “España en Spinoza”, p. 17.
[52] Feijóo, *Teatro crítico universal*, II, pp. 12-14, 17, 20-24.
[53] *Ibidem,* III, p. 346.
[54] Sarmiento, *Demostración*, II, pp. 278-279.
[55] Feijóo, *Teatro crítico universal*, VII, pp. 332-333.
[56] Feijóo, *Cartas eruditas*, IV, pp. 151-152.
[57] *Ibidem,* II, p. 230.

[58] *Ibidem,* p. 231; Ardao, *Filosofía polémica*, pp. 28, 40; McClelland, "Estudio", pp. 10-11, 29.

[59] Berní, *Filosofía racional*, pp. lxx-lxxii; Mindán, "Corrientes", p. 485; Guy, *Historia*, p. 177.

[60] Berní, *Filosofía racional*, II, pp. 198, 215, y III, pp. 72, 127-137, 174-186.

[61] Staubach, "Influence of Pierre Bayle", pp. 80-84, 92.

[62] [Verney], *Verdadeiro metodo*, I, p. 252, y II, pp. 20, 38; Andrade, *Vernei e a cultura*, pp. 144, 162.

[63] [Verney], *Verdadeiro metodo*, II, p. 20.

[64] Álvarez de Morales, *Ilustración*, pp. 38-40.

[65] [Verney], *Verdadeiro metodo*, I, pp. 252-277, y II, pp. 20, 50-57; Hazard *Pensamiento europeo*, pp. 73-74, 196.

[66] [Verney], *Verdadeiro metodo*, II, pp. 20, 38, 56; Maxwell, "Pombal", pp. 86, 108, 117.

[67] Verney, *De re metaphysica*, pp. 19-20; Piquer, *Philosophia moral*, pp. 91-97; Piquer, *Discurso*, p. 90.

[68] Álvarez de Toledo, *Historia*, p. 132.

[69] *Ibidem,* p. 133.

[70] *Idem.*

[71] Ardao, *Filosofía polémica*, pp. 118-120; Domínguez, "España en Spinoza", p. 17; véase también Staubach, "Influence of Pierre Bayle", p. 80.

[72] Sarmiento, *Demostración*, I, pp. 282-283.

[73] [Verney], *Verdadeiro metodo*, II, p. 84; Machado de Abreu, "Recepción", p. 110.

[74] Verney, *De Re Metaphysica*, pp. 15-16.

[75] Piquer, *Discurso*, pp. 97-98.

[76] Piquer, *Lógica moderna*, p. 24; Piquer, *Philosophia moral*, pp. 2-3, 55-62.

[77] Piquer, *Lógica moderna*, p. 24.

[78] *Idem.*

[79] *Idem.*

[80] Piquer, *Philosophia moral*, pp. 2-3.

[81] Pina de Sá, *Triumpho*, pp. 39, 64, 66-67.

[82] *Ibidem,* p. 14.

[83] *Ibidem,* p. 22.

[84] *Ibidem,* pp. 23-24, 83, 96; Machado de Abreu, "Recepción", p. 110.

[85] Ozanam, "L'idéal académique", p. 198; Álvarez de Morales, *Ilustración*, p. 36.

[1] Wessell, *G. E. Lessing's Theology*, pp. 58-68, 78-79; Kuehn, "German *Aufklärung*", pp. 310-314.

[2] *Ibidem,* pp. 311-312.

[3] Predeek, "Verschollener Reorganisatonsplan", p. 76; Wilson, "Reception", pp. 48-49.

[4] Condillac, *Tratado de los sistemas* [cap. VIII], p. 157; Cassirer, *Filosofía*, pp. 123-125; Wilson, "Reception", pp. 44-46.

[5] Buddeus, *Lehr-Sätze*, pp. 245-246, 249-250.

[6] Wolff, *Preliminary Discourse*, pp. 77, 109-110; Wilson, "Reception", pp. 445-446.

[7] Hartmann, *Anleitung*, pp. 842-845; Trinius, *Freydenker-Lexicon,* p. 439; Otto, *Studien*, p. 139.

[8] Poppo, *Spinozismus Detectus*, p. 5; Ludovico, *Ausführlicher Entwurf*, I, pp. 296-297.

[9] Poppo, *Spinozismus Detectus*, p. 46

[10] *Ibidem,* p. 47.

[11] *Ibidem,* p. 48; véase también Wessell, *G. E. Lessing's Theology*, p. 68.

[12] Poppo, *Spinozismus Detectus*, p. 48.

[13] *Ibidem,* p. 76.

[14] *Ibidem,* pp. 66, 75.

[15] *Ibidem,* p. 76.

[16] Wilson, "Reception", pp. 450-452.

[17] Altmann, *Moses Mendelssohn*, p. 52.

[18] Lange, *Causa Dei*, pp. 47-90.

[19] *Ibidem,* pp. 123, 135, 515.

[20] Ludovico, *Ausführlicher Entwurf*, II, pp. 102-109.

[21] Cassirer, *Philosophy*, p. 166; Hazard, *Pensamiento europeo,* p. 45.

[22] Lange, *Kurtzer Abriss*, p. 10; Saine, "Who's afraid of Christian Wolff?", pp. 118-119; Kuehn, "German *Aufklärung*", p. 310; Wilson, "Reception", pp. 450-451.

[23] Lange, *Causa Dei*, pp. 9-10, 18, 21; École, "Critique Wolffienne", p. 554.

[24] Charles-Daubert y Moreau, *Pierre Bayle. Écrits*, pp. 37-42; Lange, *Nova Anatome*, pp. 83-85; Mañer, *Anti-Theatro Critico*, I, p. 13.

[25] Lange, *Causa Dei*, prefacio; Ludovico, *Ausführlicher Entwurf*, I, pp. 102-105, 109.

[26] Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, LVIII, p. 584.

[27] Gottsched, *Historische Lobschrift*, p. 75; Lange, *Nova Anatome*, pp. 140-141.

[28] Bilfinger, *De harmonia animi et corporis*, pp. 11, 113, 150, 176-177; Hartmann, *Anleitung*, p. 1015.

[29] Ludovico, *Sammlung und Auszüge*, I, pp. 161-170; Gottsched, *Historische Lobschrift*, p. 75.

[30] Ludovico, *Sammlung und Auszüge*, I, p. 164.

[31] Hartmann, *Anleitung*, pp. 797-814; École, "Critique Wolffienne", p. 554.

[32] Wolff, *Vernünfftigen Gedancken*, p. 137; Fischer, "John Locke", pp. 433-434.

[33] Ludovico, *Ausführlicher Entwurf*, parte II, p. 111.

[34] Walch, *Bescheidene Antwort*, pp. 79, 94, 105-107; Haartmann, *Anleitung*, p. 814; Schmidt, *Alma Mater Jenensis*, pp. 120-121.

[35] Buddeus, *Bedencken*, p. 3.

[36] *Ibidem,* p. 36.

[37] *Idem.*

[38] *Ibidem,* p. 22.

[39] *Ibidem,* pp. 3-4.

[40] Walch*, Bescheidene Antwort*, portada y pp. 75-78, 94, 105-107; Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, pp. lVIII, 585; Baumeister, *Insitutiones*, pp. 486-491.

[41] Wolff, *Nöthige Zugabe*, prefacio, p. B3.

[42] Brucker, *Historia*, p. 613.

[43] Lange, *Causa Dei*, pp. 9-10, 18; Lange, *Modesta Disquisitio*, pp. 41-42, 55, 62-63, 79; Lange, *Placi-dae Vindiciae*, pp. 29, 32-33; Lange, *Nova Anatome*, pp. 83-85; Walch, *Bescheidener Beweis*, pp. 120-123; Hartmann, *Anleitung*, pp. 551-552, 562, 650, 663-664; Altmann, *Moses Mendelssohn*, pp. 50, 52, 187.

[44] Lange, *Causa Dei*, pp. 47-100.

[45] *Ibidem,* p. 80.

[46] Wolff, *Preliminary Discourse*, pp. 27-29.

[47] Lange, *Causa Dei*, p. 405.

[48] *Ibidem,* pp. 123, 405, 515, 542-543; Lange, *Modesta disquisitio*, pp. 44-45.

[49] Wolff, *Des Herrn Doct. und Prof. Joachim Langens ... Anmerkungen*, p. 67; Wilson, "Reception", pp. 446-447.

[50] Lange, *Bescheidene und ausfuhrliche Entdeckung*, pp. 199-205; Wolff, *Des Herrn Doct. und Prof. Joachim Langens Anmerckungen*, p. 48.

[51] Lange, *Modesta Disquisitio*, p. 122; Lange, *Placidae Vindiciae*, p. 29; Lange, *Bescheidene und ausführliche Entdeckung*, pp. 60-110.

[52] Lange, *Modesta Disquisitio*, p. 142; Altmann, *Moses Mendelssohn*, p. 52.

[53] École, "Critique Wolffienne", pp. 553-558; Buschmann, "Wolff's 'Wiederlegung'", pp. 126-128.

[54] Wolff, *Vernünfftigen Gedancken von Gott*, pp. 402, 433, 625-626.

[55] Wolff, *De Differentia Nexus*, pp. 14-17, 28-31, 68-69.

[56] *Ibidem,* pp. 64, 68-9; Thüming, *Instituciones philosophicae*, I, pp. 156-159, 192-193, 198-201; Bilfinger, *De harmonia animi et corporis*, pp. 80-82, 176-177.

[57] Wolff, *De Differentia Nexus*, pp. 14, 17; Wolff, *Anmerkungen*, pp. 273-276; Wolff, *Vernünftigen Gedancken von Gott*, pp. 273-274, 314, 321; Wolff, *Natürliche Gottesgelahrheit* [*Theologia Naturalis*], II, pp. 30-31; Otto, *Studien*, p. 143.

[58] Wolff, *De Differentia Nexus*, p. 30.

[59] *Ibidem,* p. 31; Wolff, *Natürliche Gottesgelahrheit* [*Theología Naturalis*], II, pp. 31, 37.

[60] *Idem;* Wolff, *Vernünfftigen Gedancken von Gott*, p. 274; Bilfinger, *De harmonia animi et corporis*, pp. 113-114.

[61] Wolff, *De Differentia Nexus*, pp. 17, 23; École, "Critique Wolffienne", pp. 556-557.

[62] Wolff, *Natürliche Gottesgelahrheit* [*Teología Naturalis*], II, pp. 37-38; Wolff, *Cosmologia Generalis*, pp. 407, 410.

[63] Wolff, *Natürliche Gottesgelahrtheit* [*Theología Naturalis*], II, pp. 11-13, 22.

[64] *Ibidem,* VI, pp. 107, 112-113.

[65] *Ibidem,* p. 107.

[66] [Strodtmann], *Das Neue gelehrten Europa* (*Wolffenbüttel*) I (1752), pp. 281-282; Wielema, "Nicolaus Engelhard", pp. 151-152.

[67] Predeek, "Verschollener Reorganisationsplan", pp. 65-66.

[68] Häseler, *Ein Wanderer*, p. 39.

[69] Hartmann, *Anleitung*, pp. 819-821.

[70] Lange, *Nova Anatome*, pp. 83-85, 91-92.

[71] *Idem.*

[72] *Ibidem,* pp. 98-99.

[73] École, "Critique Wolffienne", p. 555.

[74] Hartmann, *Anleitung*, p. 822.

[75] *Ibidem,* p. 716; Lange, *Kurtzer Abriss*, p. 13.

[76] Hartmann, *Anleitung*, p. 15; Formey, *Histoire abrégée*, p. 297.

[77] Cassirer, *Filosofía*, pp. 171-172; Wessell, *G. E. Lessing's Theology*, pp. 68-78.

[78] Ludovico, *Neueste Merckwürdigkeiten*, pp. 73-74.

[79] Lange, *Kurtzer Abriss*, p. 15.

[80] Kobuch, *Zenzur und Aufklärung*, p. 69; Goldenbaum, "Erste deutsche Übersetzung", p. 109.

[81] Lange, *Kurtzer Abriss*, p. 15; Kobuch, *Zensur und Aufklärung*, p. 70.

[82] Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, XXV, pp. 1093-1099.

[83] *Ibidem,* pp. 1095-1098.

[84] *Ibidem,* LV, pp. 614-617; Kobuch, *Zensur und Aufklärung*, pp. 71-72.

[85] Rambach, *Collegium*, I, pp. 765, 923; Steuber, *Commentatio Epistolica*, p. 14; Otto, *Studien*, pp. 353-354.

[86] Rambach, *Collegium*, I, pp. 77, 327, 765, 923.

[87] Steuber, *Commentatio Epistolica*, p. 11.

[88] Goldenbaum, "Erste deutsche Übersetzung", p. 111.

[89] *Idem.*

[90] "Les erreurs et les sentiments athées que Lange prétend y avoir trouvées"; Ludovico, *Recueil*, pp. 6-9.

[91] Häseler, *Ein Wanderer*, pp. 96-97.

[92] *Ibidem,* p. 98.

[93] "Livre destiné à combattre les Athées et les sectateurs impies de Spinosa, qui n'ont par malheur que trop de défenseurs"; Ludovico, *Neueste Merckwürdigkeiten*, pp. 66-67.

[94] Wolff a Manteuffel, 7 de junio de 1739 en Ostertag, *Philosophische Gehalt*, p. 8.

[95] *Idem.*

[96] *Idem.*

[97] Formey, *La Belle Wolffienne*, I, pp. 27-30, y II, pp. 29-33.

[98] "Rien n'est posible, que ce qui est arrivé et ce qui arrivera" […] "il y a un grand nombre des choses posibles, qui n'existeroient jamais actuellement, parcequ'il n'y a pas, pour elles en Dieu, une raison suffisante d'exister" […] "possibles [de Wolff], qui n'existieront jamais"; *ibidem,* pp. 59-61.

[99] "Qui n'ont pas assez d'habilité, pour se faire un nom" […] "preuve de courage et de grandeur d'âme"; *ibidem,* p. 99.

[100] "La malignité orgueilleuse d'un grand nombre de personnes"; *idem.*

[101] Ostertag, *Philosophische Gehalt*, p. 44.

[102] Blanning, "Frederick the Great", pp. 274-276; Häseler, *Ein Wanderer*, pp. 131-134.

[103] Calinger, "Newtonian-Wolffian Controversy", p. 322.

[104] "Je ne me serois jamais attendu que les choses puissent aller au point de partialité et de puerilité où elles ont été"; Formey a Manteuffel, Berlín, 3 de junio en Ostertag, *Philosophische Geghalt*, p. 92.

[105] Cassirer, *Filosofía*, pp. 122-123.

[106] Calinger, "Newtonian-Wolffian Controversy", p. 324.

[107] Carboncini, "*L'Encyclopédie*", pp. 489-490, 503-504.

[108] Ostertag, "Philosophische Gehalt", p. 101.

[109] *Schwedische Bibliothec*, II (1728), pp. 1-3, 109.

[110] *Ibidem,* IV (1729), p. 358.

[111] Frängsmyr, *Wolffianismens genombrott*, pp. 66-67, 221-222.

[112] Kuehn, "German Aufklärung", pp. 312-313.

[113] Ellehöj y Grane, *Kobenhavns Universitet*, V, pp. 204-205, 252-257, y x, pp. 28-30; Koch y Kornerup, *Dansk Kirkes Historie*, V, pp. 251-263.

[114] *Christian Wolff's eigene Lebensbeschreibung*, pp. 156-157; Gottsched, *Historische Lobschrift*, pp. 86, 90; Frängsmyr, *Wolffianismens genombrott*, p. 83.

[115] Frängsmyr, *Wolffianismens genombrott*, pp. 88-89, 225.

[116] Almquist, *Andreas Rydelius' etiska*, p. 187.

[117] Rydelius, *Sententiae philosophicae*, pp. 21-22, 24; Frängsmyr, *Wolffianismens genombrott*, p. 235.

[118] Rydelius, *Sententiae philosophicae*, pp. 33-36, 77-78.

[119] *Ibidem,* pp. 36, 77; Almquist, *Anders Rydelius' etiska*, p. 132.

[120] Rydelius, *Sententiae philosophicae*, pp. 24, 35, 54-55, 78; Almquist, *Andreas Rydelius' etiska*, pp. 160-161.

[121] Frängsmyr, *Wolffianismens genombrott*, p. 235.

[122] Lindroth, *University of Uppsala*, pp. 126, 136; Malmeström, *Carl von Linné's religiösa askadning*, pp. 34-38; Wessell, *G. E. Lessing's Theology*, pp. 66-67.

[123] Klingenstierna, *Dissertatio academica*, pp. 21-22.

[124] Linbdroth, *University of Uppsala*, pp. 102, 128.

[125] Malmeström, *Carl von Linné's religiösa askadning*, pp. 68, 80-89.

[126] La Mettrie, *Hombre máquina*, pp. 241-243.

[127] Calinger, "Newtonian-Wolffian Confrontation", p. 421.

[128] Richter, *Leibniz*, pp. 42-44, 48-52; Vucinich, *Science in Russian Culture*, p. 46.

[129] Gottsched, *Historische Lobschrift*, p. 76.

[130] Richter, *Leibniz*, pp. 126-127; Vucinich, *Science in Russian Culture*, pp. 67, 71, 76.

[131] *Ibidem,* p. 67..

[132] Calinger, "Newtonian-Wolffian Confrontation", pp. 428-432; El primer científico moderno célebre de Rusia, Mikhail Lomonosov (1711-1765), recibió su educación en las universidades alemanas en los años 1736-1739 e incluso estudió con el mismo Wolff en Marburg; véase Vicunich, *Science in Russian Culture*, pp. 58, 105.

[1] Simon, "Introduction", p. XII; Simon, *Henry de Boulainviller*, pp. 533, 684; Wade, *Clandestine Organisation*, p. 123; Torrey, "Boulainvilliers", pp. 162-169; Vernière, *Spinoza*, pp. 306-322; Schröder, *Ursprünge*, p. 506; para los dos análisis recientes más autorizados, véase Brogi, *Cerchio*, pp. 164-214, y Venturino, *Ragioni*, pp. 143-158.

[2] Venturino, *Ragioni*, p. 4.

[3] Saint-Simon, *Mémoires*, LX, pp. 239-240; Simon, *Henry de Boullainviller*, p. 35.

[4] Sheridan*, Nicolas Lenglet Dufresnoy*, p. 134.

[5] Vernière, *Spinoza*, p. 307; *Venturino, Ragioni*, pp. xi-xii.

[6] Boulainvilliers, *Mémoires*, pp. 1, 12-13; Ellis, *Boulainvilliers and the French Monarchy*, pp. 77, 110, 145-147.

[7] Sheridan, *Nicolas Lenglet Dufresnoy*, p. 135; Sheridan, "Lenglet Dufresnoy", pp. 426-427.

[8] Brogi, *Cerchio*, p. 14.

[9] Simon, *Henry de Boulainviller*, p. 460.

[10] Cotoni, *L'Exégèse*, pp. 90-91.

[11] "C'est une entreprise considérable que de vouloir ruiner le système de Spinosa sur les miracles". Innegablemente, afirma, "il est établi avec beaucoup d'artifice, foro lié dans ses conséquences, et qu'il est appuyé de quelques exemples specieux" [que se había implantado con gran artificio, estaba muy bien integrado en sus consecuencias y apoyado en ejemplos sólidos]; Boulainvilliers, *Oeuvres philosophiques*, I, p. 7.

[12] "Et il explique le nom de vertu par celui de règle, d'ordre, de vie raisonnable et religieuse"; *ibidem*; Simon, *Henry de Boulainviller*, pp. 489-490.

[13] "Dans l'esprit de l'homme" […] "un doute universal" […] "absurde en toute manière"; Boulainvilliers, *Oeuvres philosophiques*, I, p. 77; Israel, "Spinoza, King Solomon", pp. 303-307.

[14] Batalier, *Vindiciae*, pp. 36-39, 63; Mannarino, "Pietro Giannone", p. 230.

[15] Véanse las propias notas de Boulainvilliers sobre la refutación de Le Clerc a Richard Simon, PBN MS fr, 11075, ff. 231-245; Brogi, Cerchio, pp. 22, 32, 36-39, 100, 102.

[16] "Un foy aveugle et le mépris de la raison"; BNP MS Fr. 6363: Boulainvilliers, *Abrégé*, ff. 20-21.

[17] Venturino, *Ragioni*, p. 65.

[18] BNP MS Fr. 6363: Boulainvilliers, *Abrégé*, f. 1; Brogi, *Cerchio*, p. 33; Venturino, *Ragioni*, p. 146.

[19] Brogi, *Cerchio*, pp. 37-39; Venturino, *Ragioni*, pp. 138-140.

[20] Benítez, *Face cachée*, p. 22.

[21] Sheridan, *Nicolas Lenglet Dufresnoy*, pp. 99-100.

[22] Boulainvilliers, *Essay*, p. 154.

[23] bma ms 818 (774): Languener [¿Langenhert?], "Apologie de Spinosa contre Régis", pp. 1-7, 56; Boulainvilliers subraya la "inexecution de son dessein" [el incumplimiento de su propósito] y el fracaso general de los estudiosos en derrocar los "principes de Spinosa, et qui ne prouvent pas mieux l'existence d'un Dieu" [principios de Spinoza y que no consiguen tampoco probar de mejor manera la existencia de Dios]; Boulainvilliers, *Oeuvres philosophiques*, I, pp. 229-230; Brogi, *Cerchio*, p. 157.

[24] "Qu'il y a un Être Suprême qui aime la justice, auquel il faut obéir, et dont le culte consiste dans la charité envers le prochain" [Que hay un Ser Supremo que ama la justicia, al cual se debe obedecer y cuyo culto consiste en la caridad hacia el prójimo]; Régis, *L'Usage de la raison*, p. 284.

[25] "Ne soient rien d'absolu" […] "en sa manière fair tout en son pouvoir pour prouver l'existence de Dieu" Boulainvilliers, *Ouevres philosophiques*, I, p. 230.

[26] "Les dogmes, les miracles et les mystères de la religión chrétienne"; citado en Brogi, *Cerchio*, pp. 158-159.

[27] *Ibidem,* pp. 143, 155; Simon, *Henry de Boulainviller*, p. 460; Sheridan, "Lenglet Dufresnoy", p. 427.

[28] "Un plus habile métaphysicien que moy à le refuter"; Torrey, "Boulainvilliers", p. 167; Benítez, "Spinoza ou Descartes?", pp. 93-94, 104-105; Venturino, *Ragioni*, pp. 21-22.

[29] "Le plus dangereux livre qui aité té écrit contre la religión"; Boulainvilliers, *Essai*, p. 154.

[30] Reimann, *Historia universalis*, p. 50; Brogi, *Cerchio*, pp. 164-177; Benítez, "Spinoza ou Descartes?", pp. 98-101.

[31] "Un oeuvre imposible et contradictoire"; Torrey, "Boulainvilliers", p. 169.

[32] "Mais qu'il me les donne libéralement, sans reproche, sans intérêt, sans m'assujétir à autre chose qu'à ma propre nature"; Boulainvilliers, *Oeuvres philosophiques*, I, p. 103; Brogi, *Cerchio*, p. 181.

[33] "Amour vulgaire ou intéressé"; Boulainvilliers, *Oeuvres philosophiques*, I, p. 103.

[34] "La joye et la tristesse"; PBN MS 12242, Boulainvilliers, "Essai", segunda parte, ff. 92v-93.

[35] Brogi, *Cerchio*, pp. 182-183.

[36] Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, XXXIX, p. 84; Barbier, *Dictionnaire*, III, p. 178; Sheridan, *Nicolas Lenglet Dufresnoy*, pp. 133-134.

[37] Stolle, *Anleitung*, pp. 705-707; Torrey, "Boulainvilliers", p. 171.

[38] "Plus favorable que contraire au Spinosisme"; Peignot, *Dictionnaire critique*, II,

pp. 132-133.

[39] *Journal Littéraire* 1732, I, pp. 185-198; el propósito real no nombrado por el editor, concluye el *Journal*, "étoit d'etablir le spinosisme" [consistía en afianzar el spinozismo]; Lenglet también fue acusado de intercalar una falsa interpolación, en particular dentro de la biografía de Colerus de Spinoza, que también fue incluida en la compilación, en donde se insertan secciones más largas de la biografía de Lucas; y el impresor hugonote, Pierre Gosse (*ca*. 1676-1755), en La Haya, es acusado de haber reimpreso clandestinamente la *Opera posthuma* de Spinoza, décadas después de la edición original, pero reproduciendo la portada y fecha originales (1677), aunque en un formato de cuartos ligeramente más grande para engañar a las autoridades; *ibidem,* p. 185; Sheridan, "Lenglet Dufresnoy", pp. 426, 429.

[40] "A donné une face en quelque sorte nouvelle au Spinosisme"; *ibidem,* p. 188.

[41] Weil, "Difusión", pp. 207-208.

[42] Sheridan, "Lenglet Dufresnoy", p. 428.

[43] Krieger, *Friedrich der Grosse*, pp. 131, 134, 137.

[44] Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, XXXIX, pp. 83-84; Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, pp. 381-383; [Jahn], Verzeichnis, pp. 2194-2198.

[45] La edición alemana apareció bajo el título *Das Leben des Mahomeds mit hisorischen Anmerkungen ubre die Mahometanische Religión*; véase [Jahn], *Verzeichnis*, 1714.

[46] [Jahn], *Verzeichnis*, pp. 1713-1714.

[47] "Domination […] qui avoient trouvé le secret de persuader aux peuples que l'obéissance aveugle qu'ils en exigeoient est inseparable de celle qui est due à Dieu"; citado en Simon, *Henry de Boullainviller*, p. 345; véase también Venturino, *Ragioni*, pp. 181-186.

[48] Brogi, *Cerchio*, pp. 115-116; Thompson, "L'Utilisation de l'Islam", p. 253.

[49] Boulainvilliers, *Vie de Mahomed*, p. 247; Brogi, *Cerchio*, p. 121.

[50] Boulainvilliers, *Vie de Mahomed*, pp. 249, 255; Venturino, *Ragioni*, p. 184.

[51] Harrison, *"Religion" and the Religions*, pp. 166, 240; Thomson, "L'Utilisation de l'Islam", p. 251.

[52] Gunny, "L'Image du prophète", pp. 258-259.

[53] "Athées, déistes, incrédules, esprits forts, matérialistes ou Naturalistes, qui forment à présent tous ensemble une secte moderne"; J. T. … *Le faux heureux detrompé*, pp. xviii, xxi.

[54] *Ibidem,* pp. xxiv, xxviii.

[55] *Ibidem,* pp. xvii-xviii, xxi; Mahoma, dice, había utilizado "un strategèmé à peu pres semblable, en débitant son Alcoran, comme Spinosa a débité le sien" [una estrategia más bien parecida, al producir su Corán como Spinoza había producido el suyo].

[56] Vernière, *Spinoza*, p. 395.

[57] Sheridan, "Lenglet Dufresnoy", p. 427; Pocock, *Barbarism*, I, pp. 167-168; Larrère, "Fréret", pp. 128-129.

[58] Vernière, *Spinoza*, pp. 392-398; Landucci, "Introduzione", pp. 42-45; Brogi, *Cerchio*, pp. 22-24.

[1] "Plusieur bons livres"; Jacob, *Radical Enlightenment*, pp. 164-165; Berkvens-Stevenlinck, *Prosper Marchand*, pp. 2-4.

[2] "Excellents principes établies si solIbidement" […] "sophismes artificieux"; *ibidem,* p. 3.

[3] *Ibidem,* pp. 66-67, 80.

[4] Morman, *Noël Aubert de Versé*, p. 14.

[5] [Bayle], *Nouvelles*, II (1684), pp. 313-315.

[6] *Ibidem,* p. 315; Vernière, *Spinoza*, p. 89; Kirkinen, *Origines*, pp. 42-43; Van Bunge, *Johannes Bredenburg*, pp. 200-203.

[7] "Plus detestable de ses ouvrages, et peut-être de tous les livres qui ont jamais été faits"; [Jurieu], *Factum pour demander justice*, p. 21; Knetsch, *Pierre Jurieu*, p. 259.

[8] "Feignant éter grand ennemi des athéet"; [Jurieu], *Factum pour demander justice*, pp. 20-21; Hubert, *Premières refutations*, pp. 108-109; Howe, *The Living Temple*, II, pp. xiii, 45; Reimann, *Historia*, p. 492; Kirkinen, *Origines*, pp. 43-44.

[9] Knetsch, *Pierre Jurieu*, p. 261.

[10] Marchand, *Dictionnaire*, I, pp. 324-325.

[11] Goldgar, *Impolite Learning*, pp. 175-176.

[12] Berti, "First Edition", p. 195; Laursen, "Impostors", pp. 79-80; Champion, "Introduction", p. 64.

[13] O'Higgins, *Yves de Vallone*, p. 18.

[14] *Ibidem,* p. 36.

[15] *Ibidem,* pp. 60-61.

[16] *Ibidem,* p. 68.

[17] *Ibidem,* p. 63; Benítez, "Du bon usage", pp. 82-83.

[18] Benítez, *Face cachée*, p. 48.

[19] *Ibidem,* pp. 433; O'Higgins, *Yves de Vallone*, pp. 90-91; Mori, "Introduction", p. 5.

[20] O'Higgins, *Yves de Vallone*, pp. 68, 74.

[21] *Ibidem,* pp. 158-162; Benítez, "Du bon usage", pp. 437-438.

[22] Spinoza, *TTP* [64] p. 144, [65] p. 145; Benítez, "Du bon usage", p. 438.

[23] Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, pp. 1-5.

[24] *Ibidem,* pp. 5-6.

[25] Jaumann, *Critica*, pp. 212-213, 238, 250.

[26] "Je suis tout Hollandois d'inclination" […] "je fais gloire de la déclarer"; citado en Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, p. 83.

[27] *Ibidem,* pp. 125, 138.

[28] Hazard, *Conciencia europea*, p. 23; Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, p. 123.

[29] "Se moquent des Chrétiens, qui sont esclaves les uns des autres, et qui ne peuvent vivre en société sans renoncer à leur liberté naturelle"; *Histoire des Ouvrages des Savants* 1702, p. 346.

[30] *Ibidem,* p. 349.

[31] "Empire despotique qu'ils exercent en ce païs là"; Lahontan, *Nouveaux Voyages*, II, pp. 72-74; *Histoire des Ouvrages des Savants,* 1702, p. 350.

[32] Lahontan, *Nouveaux Voyages*, II, pp. 72, 83.

[33] "Sont estimez davantage que ceux qu'en ont le moins" […] "au reste, ils ne se querellent, ni se battent, ni ne se volent, et ne médisent jamais les uns les autres"; *ibidem,* p. 97; Hazard, *Pensamiento europeo*, p. 323.

[34] "Se moquent des sciences et des arts, ils se raillent de la grande subordination qu'ils remarquent parmi nous"; Lahontan *Nouveaux Voyages*, pp. II, 97; Hazard, *Conciencia europea*, pp. 23, 388; Kors, *Atheism in France*, I, p. 150.

[35] "Il ne doit point y avoir de distinction ni de subordination entre eux"; Lahontan, *Nouveaux Voyages*, II, p. 98.

[36] "Leur contentement d'esprit surpasse de beaucoup nos richesses" […] "dans une tranquilité parfaite"; *ibidem,* p. 99; Hazard, *Pensamiento europeo*, p. 323.

[37] "Étant inséparablement unie avec son essence, il contiene tout, il paroît en tout, il agit en tout, et il donne le mouvement à toutes choses"; Lahontan, *Nouveaux Voyages*, II, p. 113; [Lévesque de Burigny], *Histoire*, I, p. 64.

[38] Lahontan, *Nouveaux Voyages*, II, pp. 119-120.

[39] *Ibidem,* p. 117.

[40] Loescher, *Praenotiones*, pp. 58, 146.

[41] I*bidem,* pp. 220-221.

[42] "Sur ce sujet écrites par des gens d'Église"; Lahontan, *Nouveaux Voyages*, II, pp. 126-127; Betts, *Early Deism*, p. 129.

[43] Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, pp. 124-125.

[44] Loescher, *Praenotiones*, p. 146; Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, pp. 379-380.

[45] [Lévesque de Burigny], *Histoire*, I, p. 64; Niderst, "Fontenelle", p. 167.

[46] Reusch, *Index*, p. 867.

[47] Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand*, pp. 110-111.

[48] Corsini, "Quand Amsterdam", pp. 110-111.

[49] Carayol, *Thémiseul de Saint-Hyacinthe*, pp. 57-59.

[50] "Agir tousjours pour le plus grand bien"; [Saint-Hyacinthe], *Entretiens*, p. 135.

[51] "Aussi célèbre par son zèle pour la liberté, que par ses malheurs"; *ibidem,* pp. 159-160.

[52] *Ibidem,* pp. 153-154, 188-190; Carayol, *Thémiseul de Saint Hyacinthe*, p. 60.

[53] Carayol, *Thémiseul de Saint Hyacinthe*, pp. 11-22.

[54] *Ibidem,* p. 186.

[55] *Ibidem,* pp. 111-114.

[56] *Ibidem,* p. 123.

[57] *Ibidem,* pp. 146-147; Chartier, *Espacio público*, p. 177.

[58] BL Add. MS 4284, f. 16iv. Saint-Hyacinthe a Des Maizeaux, París, 23 de octubre de 1737.

[59] Carayol, *Thémisseul de Saint-Hyacinthe*, pp. 160-162.

[60] *Ibidem,* p. 174.

[61] "À côté des Voltaires et des Spinosa"; Berkvens-Stevenlinck y Vercruysse, *Métier*, p. 51.

[62] Saint-Hyacinthe, *Recherches philosophiques*, pp. 503-509.

[63] *Ibidem,* pp. 10-12, 20-42, 175; Carayol, *Thémiseul de Saint-Hyacinthe*, pp. 176-178.

[64] Saint-Hyacinthe, *Recherches philosophiques*, p. 58.

[65] *Ibidem,* pp. 59-62, 328-331, 355.

[66] "Dont la puissance nécessaire n'est pas necessité"; *ibidem,* pp. 355, 357-399.

[67] Concina, *Della religione rivelata*, II, p. 390; Vernière, *Spinoza*, p. 407.

[68] Johnston, *Marquis d'Argens*, p. 47.

[69] Berkvens-Stenvelinck y Vercruysse, *Métier*, pp. 39-40.

[70] *Ibidem,* pp. 100-101; Häseler, *Wanderer*, pp. 102, 123.

[71] D'Argens, *Mémoires*, p. 115; Vernière, *Spinoza*, p. 408; Mori, "Introduction", pp. 26, 35-36.

[72] Schwarzbach y Fairburn, "The *Examen*", pp. 110-111.

[73] "L'original hebreu est plein d'équivoques"; [Du Marsai], *Examen*, pp. 161, 315.

[74] Pigeard de Gurbert, "La philosophie", p. 368.

[75] D'Argens, *Philosophie du Bon-Sens*, I, p. 13; D'Argens, *Lettres juives*, IV, pp. 180-182.

[76] "On le trouve rempli d'absurdités"; D'Argens, *Philosophie du Bon-Sens*, I, pp. 346-347.

[77] "Une espèce de Spinozisme spirituelle, unique et infinie"; *ibidem,* pp. 363-366, 378; Northeast, *Parisian Jesuits*, p. 64.

[78] "Avoit bien des partisans chez les Romains"; D'Argens, *Philosophie du Bon-Sens*, I, pp. 330-334.

[79] "Trouva le secret faire goûter son absurde et criminal système à beaucoup des gens"; D'Argens, *Lettres cabalistiques*, VI, pp. 194-195; Vernière, *Spinoza*, p. 411.

[80] "Quel mal ses opinions n'ont-elles pas causé en Europe?" […] "personages illustres tels que Boyle, Bentley, Kidder, William, Gastrell, etc."; D'Argens, *Lettres cabalistiques*,

VI, p. 195.

[81] Johnston, *Marquis d'Argens*, p. 53.

[82] "Savant hollandois, en a été l'inventeur, ou plûtôt le restaurateur, car l'on preteñid que ses sentiments, à quelque chose près, ont été ceux de plusieurs philosophes anciens"; D'Argens, *Lettres chinoises*, I, p. 106.

[83] "Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest"; *ibidem,* pp. 106-107.

[84] *Ibidem,* pp. 50-127.

[85] "Grand nombre de partisans … en France, en Allemagne, en Angleterre, en Hollande et surtout en Italia"; *ibidem,* p. 108.

[86] D'Argens, *Lettres juives*, II, pp. 179-180.

[87] *Ibidem,* p. 412.

[88] "Un nombre infini de Juifs qui le sont, sans croire l'être, et sans en rien savoir"; *ibidem,* IV, p. 34.

[89] "Le titre de Juifs"; *ibidem,* II, p. 412.

[90] "Les gens des lettres"; D'Argens, *Lettres cabalistiques*, V, pp. 56-57; D'Argens, *Lettres juives*, I, pp. 24-25, 107, 111, 275.

[91] "dans son aveuglement" […] "les prêtres […] trompent aujourd'hui les gens crédules comme on séduisit autrefois les Egyptiens, les Persans, les Grecs et les Romains"; D'Argens, *Lettres cabalistiques*, V, p. 57.

[92] *Ibidem,* pp. 55, 57.

[93] D'Argens, *Mémoires*, p. 308.

[94] "L'air inspire de l'ammour pour la philosophie"; D'Argens, *Lettres juives*, III, p. 212.

[95] "Aiant en général le grand défaut de s'estimer infiniment plus que les autres hommes"; *ibidem,* IV, p. 117; d'Argens observa que algunos lo acusan de mostrar [tanta amistad y pasión por los holandeses como Arouet de Voltaire la tuvo por los ingleses] "autant d'amitié et de passion pour les Hollandois, qu'Arouet de Voltaire pour les Anglois"; *ibidem,* II, prefacio.

[96] *Ibidem,* I, p. 330.

[97] "La bonne philosophie est entièrement incontinue"; *ibidem,* III, p. 353.

[98] Thomson, *Barbary and Enlightenment*, pp. 21-24.

[99] "Le païs du bon sens et de la liberté" […] "bon sens"; D'Argens, *Mémoires*, p. 308. En el original "the freedom found in Holland […], all Europe will share […] liberty and the philosophy of 'bon sens'", p. 590; en español no contamos con dos términos para designar los dos tipos de libertades aquí mencionadas, la primera de carácter político mientras que la segunda se refiere a la posibilidad del individuo de no someterse a una coerción externa. [T.]

[1] Weber, *Beurtheilung*, pp. 133-134; Morhof, *Polyhistor*, p. 75; Rosenberg, "Introduction", p. 20.

[2] "Par diverses ruses et plusieurs faux miracles"; [Vairasse], *Histoire des Sévarambes*, II, pp. 134-137.

[3] *Ibidem,* pp. 140-142.

[4] Vernière, *Spinoza*, pp. 216-217; Funke, *Studien*, I, p. 17.

[5] Funke, "Manuscrit retrouvé", pp. 196-197.

[6] *Ibidem,* pp. 198-200; Niderst, *Fontenelle à la recherche*, pp. 22-23, 229-238; McKenna, "Reflexions", pp. 358-360, 361-365; Funke, *Studien*, I, pp. 21, 28; Niderst, "Fontenelle", pp. 165-167.

[7] "Plus soumis que nous aux claires lumières d'une raison saine et sans préjugé" […] "émanés du sein de la raison" […] "ce qui n'est point ne peut donner l'existence à quelque chose"; [Fontenelle], *Histoire des Ajaoiens*, p. 37.

[8] "Un Être incompréhensible"; *ibidem,* pp. 38, 40-41.

[9] "Les Ajaoiens se croient donc fondés en raison, pour mettre la Nature à la place de ce que nous nommons Dieu"; *ibidem,* pp. 38, 42, 45; Funke, *Studien*, I, pp. 238-254; Funke, "Manuscrit retrouvé", p. 201.

[10] "La mère commune de toutes les créatures qui, par un admirable circulation, sortent continuellement de son sein et y retournent de même"; [Fontenelle], *Histoire des Ajaoiens*, p. 39.

[11] "Ainsi tout ce qui les Européens disent de l'immortalité de leur âme, n'est qu'une chimère inventée par d'habiles politiques, leurs législateurs, pour les tenir dans une crainte continuelle d'un prétendu avenir" [de manera que todo lo que los europeos dicen sobre la inmortalidad de su alma no es sino una quimera inventada por hábiles políticos, sus legisladores, para mantenerlos en el continuo temor de un supuesto porvenir]; *ibidem,* p. 49; Funke, "Manuscrit retrouvé", p. 201.

[12] "Cérémonies propres à nourrir la superstition des peuples, à les endormir, et à faire réussir les desseins des politiques"; [Fontenelle], *Histoire des Ajaoiens*, p. 44.

[13] "Ses révolutions se font toujours avec le même ordre, et rien ne peut la détourner le moins du monde de son cours ordinaire"; *ibidem,* p. 45.

[14] *Ibidem,* pp. 68-69; Funke, *Studien*, I, pp. 413-415.

[15] [Fontenelle], *Histoire des Ajaoiens*, p. 70.

[16] *Ibidem,* p. 110; Funke, "Manuscrit retrouvé", p. 194.

[17] [Fontenelle], *Histoire des Ajaoiens*, p. 70.

[18] *Ibidem,* pp. 7-12; Trousson, "Simon Tyssot de Patot", p. viii.

[19] Tyssot de Patot, *Lettres choisies*, II, p. 212.

[20] Trousson, “Simon Tyssot de Patot”, p. xvi.

[21] Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, pp. 348-351; Barbier, *Dictionnaire*, III, p. 321; Betts, *Early Deism*, p. 186; Rosenberg, “Introduction”, pp. 23-25; Rosenberg, “Tyssot de Patot”, p. 209.

[22] Vermij, “English Deists”, p. 250.

[23] Rosenberg, “Introduction”, p. 11; Rosenberg, “Tyssot de Patot”, pp. 206-207; Delon, “Tyssot de Patot”, pp. 708-709; Schröder, *Ursprünge*, p. 68.

[24] Tyssot de Patot, “Discours”, pp. 154-189; Rosenberg, “Tyssot de Patot, p. 208.

[25] “S’accomode à leurs foiblesses, et parle à peu près leur langage, comme cela est assez ordinaire dans l’Ecriture”; Tyssot de Patot, “Discours”, p. 160; Valkoff, “Wonderbaarlijke reizen”, p. 243.

[26] Tyssot de Patot, “Discours”, p. 189.

[27] *Ibidem,* p. 165.

[28] “Un homme poli, bien tourné, fort savant, et qui mène une vie beaucoup plus édifiante que ne font bien de tartufes, qui le décrient”; Tyssot de Patot, *Lettres choisies*, II, p. 221.

[29] *Ibidem,* p. 223.

[30] Mori, “L’ateismo ‘malebranchiano’”, p. 124.

[31] Tyssot de Patot, *Lettres choisies*, II, pp. 225-226, 283-285, 357-358; [Jahn], *Verzeichnis*, pp. 2165-2167.

[32] “La Nature est uniforme dans toutes ses operations”; Tyssot de Patot, *Lettres choisies*, II, pp. 176-177; Valkoff, “Wonderbaarlijke reizen”, p. 249.

[33] Trousson, “Simon Tyssot de Patot”, p. ix; Rosenberg, “Introduction”, pp. 11-14; Mijnhardt, “Dutch Enlightenment”, p. 204.

[34] “D’une manière claire et concise […] afin qu l’on aprenne à jugar par là, de mes véritables sentiments”; citado en Rosenberg, “Introduction”, p. 12.

[35] “D’où mes ennemis m’ont cruellement chassé” […] “contre la religión […] que l’on a même proscrit en Hollande”; *ibidem,* p. 29.

[36] “Fictions fort mal concertées”; [Tyssot de Patot], *Voyages et aventures*, pp. 94-96.

[37] *Ibidem,* p. 98; Du Marsais, *Examen*, p. 327.

[38] [Tyssot de Patot], *Voyages et aventures*, p. 92.

[39] “Beaucop de douceur et de bonté”; *ibidem,* pp. 184-187.

[40] Rosenberg, “Introduction”, p. 28.

[41] [Tyssot de Patot], *Voyages et aventures*, pp. 189-193.

[42] “Comme dangereuses et séditieuses”; *ibidem,* pp. 190-191.

[43] Schröder, *Ursprünge*, pp. 68-69.

[44] Rosenberg, “Introduction”, pp. 28-29.

[45] *Idem.*

[46] Delon, "Tyssot de Patot", p. 712; Trousson, "Simon Tyssot de Patot", p. xv.

[47] "Par tout , il remplit tout, il est en tout; hors de luy, et sans luy, il n'y a absolument rien qui existe"; Tyssot de Patot, *La Vie, les aventures*, I, p. 63.

[48] "Pour des fous"; Tyssot de Patot, *La Vie, les aventures*, p. 131; Trousson, "Simon Tyssot de Patot", p. xvi.

[49] Tyssot de Patot, *La Vie, les aventures*, I, pp. 234-235.

[50] "Devint de simple pêcheur qu'il étoit, vice-roi de Naples"; *ibidem,* p. 235.

[51] *Ibidem,* pp. 207-217.

[1] Colie, *Light and Enlightenment*, pp. 74-82; Colie, "Spinoza in England", p. 186; Jacob, *Henry More's Refutation*, p. ix; Simonutti, "Premières réactions anglaises", pp. 131-132.

[2] More, *Confutation*, p. 64.

[3] *Idem;* Colie, *Light and Enlightenment*, pp. 84-93; Jacob, *Henry More's Refutatio*, pp. xviii, xxi.

[4] More, *Confutation*, p. 57.

[5] *Ibidem,* pp. 103, 106; Cristofolini, *Cartesiani e Sociniani*, pp. 126-127.

[6] More, *Confutation*, p. 103.

[7] Clarke, *A Demonstration*, p. 37.

[8] *Ibidem,* p. 49.

[9] *Idem.*

[10] *Ibidem,* p. 50; [d'Holbach], *Système de la nature*, I, pp. 89-137; Colie, "Spinoza in England", pp. 207-208.

[11] Clarke, *A Demonstration*, p. 50.

[12] Kidder, *A Commentary*, I, prefacio, p. i.

[13] *Ibidem,* prefacio, p. xiv.

[14] [Carroll], *Spinoza Reviv'd*, p. 157.

[15] Hill, *World Turned Upside Down*, pp. 313-19; Brown, "Theological Politics", pp. 181-183, 187; Sullivan, *John Toland*, p. 194; Jacob, *The Radical Enlightenment*, pp. 2-3, 48-53; Brown, "Locke as secret 'Spinozist'", p. 232.

[16] Winstanley, *Law of Freedom*, pp. 170-171, 347; Brailsford, *The Levellers*, p. 666; Hill, *World Turned Upside Down*, pp. 113-114, 145, 179, 219, 266-268, 346; Brown, "Theological Politics", p. 182.

[17] Citado en Berman, *History of Atheism*, p. 50.

[18] Hill, *World Turned Upside Down*, pp. 179, 317-319.

[19] Berkeley, *Alciphron*, pp. 155-156.

[20] Harrison, *"Religion" and the Religions*, p. 73.

[21] Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 99.

[22] Collins, *Discourse of Free-Thinking*, p. 152.

[23] *Idem;* Colie, "Spinoza and the Early English Deists", pp. 30-31.

[24] Loescher, *Praenotiones*, pp. 220-224.

[25] Glaziou, *Hobbes en France*, pp. 142, 147-149; Proust, *Diderot*, pp. 343-344, 427-430.

[26] King, *Mr. Bount's Oracles*, p. 33.

[27] Taylor, *A Preservative against Deism,* prefacio, p. ii.

[28] Whiston, *Astronomical Principles*, pp. 114-116.

[29] Clarke, *A Demonstration*, p. 20; [Carroll], *Remarks on Mr. Clarke's Sermons*, p. 3.

[30] "Le Spinosisme s'est répandu extrêmement ici aussi bien qu'en Hollande"; citado en Bohrmann, *Spinoza Stellung*, p. 76.

[31] Gurdon, *Pretended Difficulties*, p. 86; Bohrmann, *Spinoza Stellung*, p. 78; Colie, "Spinoza in England", p. 209.

[32] Colie, "Spinoza and the early English Deists", p. 30; Hill, *World Turned Upside Down*, pp. 131-119.

[33] [Stillingfleet], *A Letter to a Deist*, prefacio.

[34] Bamberger, "Early Editions", p. 4; Simonutti, "Premières reactions anglaises", p. 130.

[35] [Stillingfleet], *A Letter to a Deist*, prefacio; Sina, *L'Avvento della ragione*, pp. 205-206.

[36] Hutton, "Edgard Stillingfleet", pp. 260-274; Simonutti, "Premières reactions anglaises", pp. 131-134; a su muerte, la biblioteca personal de Stillingfleet incluía todas las obras de Spinoza, la *Philosophia* de Meyer, *Arcana* de Kuyper, *Anti-Spinoza* de Wittichius, *Enervatio* de Bredenburg, *L'Impie* de Aubert de Versé y *L'Impieté convaincu*, de Yvon. Véase Hutton, "Edgard Stillingfleet".

[37] *Works of the Honourable Robert Boyle*, v, p. 514; Colie, *Light and Enlightenment*, p. 73; Cristofolini, *Cartesiani e Sociniani*, pp. 118-119.

[38] Popkin, "Deist Challenge", pp. 205-210; Champion, *Pillars of Priestcraft*, pp. 142-147; Harrison, *"Religion" and the Religions*, pp. 73-74, 162-163.

[39] Citado en Walter*,* *Charles Blount*, p. 207.

[40] Popkin, *Deist Challenge*, pp. 196-210.

[41] Katz, "Isaac Vossius", p. 142.

[42] King, *Mr. Blount's* Oracles, pp. 21, 24, 179.

[43] *Ibidem,* p. 206; Boucher, *Spinoza in English*, p. 32; Brown, "Theological Politics", pp. 185-186.

[44] Popkin, "Deist Challenge", p. 207; Boucher, *Spinoza in English*, p. 5.

[45] [Spinoza], *A Treatise partly Theological*, prefacio del traductor.

[46] Browne, *Miracles*, p. 2.

[47] *Ibidem,* p. 1; Walter, *Charles Blount*, p. 249; Brown, "Theological Politics", p. 186.

[48] Browne, *Miracles*, p. 3; Colie, "Spinoza and the early English Deists", p. 38.

[49] Browne, *Miracles*, p. 3.

[50] *Ibidem,* p. 4.

[51] *Ibidem,* p. 19; Sina, *L'Avvento della ragione*, pp. 200-201.

[52] Browne, *Miracles*, pp. 37-38; Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, pp. 23, 99; Curley, "Spinoza on Miracles", p. 423; sobre las diferencias entre la visión de Spinoza de los milagros y las de Hobbes y Hume, véase también Martinich, *Two Gods of Leviathan*, pp. 236-246; Champion, *Pillars of Priestcraft*, pp. 134-137; Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, pp. 160-165.

[53] Temple, *Five Miscellaneous Essays*, pp. xix, xxii, xxv, 65.

[54] Craven, *Jonathan Swift*, pp. 139-140.

[55] Temple, *Five Miscellaneous Essays*, pp. 113-114; Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, pp. 288-293.

[56] Temple, *Observations*, p. 126.

[57] Brown, "Locke as Secret 'Spinozist'", pp. 217-224.

[58] *Ibidem,* p. 215; [Carroll], *Spinoza Reviv'd*, pp. 157-158; Brown, "Theological Politics", pp. 187, 193-195; véase también De Vet, "Learned Periodicals", p. 34; Yolton, *Locke and the Way of Ideas*, pp. 144-147.

[59] Carroll, *A Dissertation*, p. 22.

[60] [Carroll], *Remarks upon Mr Clarke's Sermons*, p. 9.

[61] Carroll, *A Dissertation*, pp. 2, 15, 22; [Carroll], *Remarks upon Mr Clarke's Sermons*, pp. 9-16; [Carroll], *A Letter to the Reverend*, pp. 16, 24.

[62] *Ibidem,* p. 24.

[63] Brown, "Locke as Secret 'Spinozist'", p. 223.

[64] Beddard, "Tory Oxford", pp. 886-887.

[65] Hickes, "Preface" a Carroll, *Spinoza Reviv'd*, p. 15; Yolton, *Locke and the Way of Ideas*, p. 179.

[66] Hickes, "Preface" a Carroll, *Spinoza Reviv'd*, p. 16.

[67] *Ibidem,* p. 19; Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 23.

[68] Earbery, *Deism examin'd*, prefacio, p. v.

[69] *Ibidem,* p. 3.

[70] *Ibidem,* p. 4-5.

[71] Brown, "Theological Politics", pp. 189-190.

[72] Grew, *Cosmologia Sacra*, prefacio, p. 1.

[73] *Idem;* Westfall, *Science and Religion*, pp. 99, 109, 131.

[74] Grew, *Cosmologia Sacra*, prefacio, pp. 1-2.

[75] *Ibidem,* pp. 142-143, 164-165, 179-181, 194-195, 200-203; Harrison, "Newtonian Science", p. 540; Westfall hace notar que "Spinoza, más que Hobbes, era el *bête noire* de Grew"; Westfall, *Science and Religion*, p. 131.

[76] *Ibidem,* pp. 46-47.

[77] Brykman, "Berkeley lecteur de Spinoza", pp. 88-89.

[78] Berkeley, *Tres diálogos*, p. 139.

[79] Berkeley, *Alciphron*, II, pp. 207-208.

[80] *Ibidem,* I, pp. 120, 244 y II, p. 208.

[81] Buddeus, *Traité*, p. 128.

[82] Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, XXXIX, p. 86.

[83] Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 143.

[84] Sullivan, *John Toland*, p. 193; Jacob, *Radical Enlightenment*, pp. 22-49, 83-84; Jacob, "Crisis of the European Mind", p. 253; Lurbe, "Le Spinozisme de John Toland", p. 44; Brown, "Theological Politics", p. 189.

[85] Sullivan, *John Toland*, p. 193.

[86] Winstanley, *Law of Freedom*, pp. 166, 347; Hill, *World Turned Upside Down*, pp. 112, 176, 318-319.

[87] Leland, *A View*, I, p. 62.

[88] Torrey, *Voltaire*, pp. 18-19.

[89] Klopp, *Correspondance de Leibniz*, II, pp. 276, 333.

[90] *Ibidem,* pp. 362, 364-365.

[91] *Ibidem,* pp. 365, 371.

[92] "Veut seulement se distinguer par la nouveauté et par la singularité"; *ibidem,* p. 372.

[93] *Ibidem,* pp. 380-381, 384.

[94] [Des Maizeaux], *A Collection*, I, p. lxv; Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, XLIV, p. 1091; Champion, *Pillars of Priestcraft*, p. 125; Vermij, "English Deists", p. 248.

[95] JRL MS 3 f 38 Toland, "Adeisdaemon", f. 50; Klopp, *Correspondance de Leibniz*, pp. III, 306-307; Benoist, *Mélange*, pp. 3, 88-89.

[96] JRL MS 3 f 38 Toland, "Origines Judicae", ff. 14-15, 26v, 51v; Mosheim, *Vindiciae*, prefacio C; Toland acuñó el término por primera vez, aparentemente, en un panfleto de 1705, pero lo usa allí en un sentido no específicamente filosófico; véase Champion, "Politics of Pantheism", pp. 270-271.

[97] *Ibidem,* f. 15; De la Faye, *Defensio Religionis*, pp. 201, 249-250; Niceron, *Mémoires*, I, p. 256; Naigeon, *Philosophie ancienne et moderne*, III, p. 657; Walter, *Charles Blount*, p. 252; Assmann, *Moses*, pp. 8, 92-95; Berti, "At the Roots", p. 566.

[98] De la Faye, *Defensio religionis*, pp. 75-76, 111, 201.

[99] JRL MS 3 f 38 Toland, "Origines Judicae", ff. 45v, 71v; Sullivan, *John Toland*, p. 193; para un punto de vista diferente, véase Champion, "Politics of Pantheism", pp. 271-273.

[100] Naigeon, *Philosophie ancienne et moderne*, III, pp. 652, 657; Champion, "Introduction", pp. 75, 89; Brogi, *Cerchio*, p. 139.

[101] Brown, "Theological Politics", p. 189.

[102] Toland, *Letters to Serena*, p. 134.

[103] *Ibidem,* pp. 133, 135; Naigeon, *Philosophie ancienne et moderne*, III, p. 700; Lurbe, "Spinozisme de John Toland", p. 35.

[104] Wotton, *Letter to Eusebia*, pp. 47-48, 53; Gurdon, *The Pretended Difficulties*, pp. 153-154, 156-161, 167; la misma observación hace Moniglia, *Dissertazione contra i materialisti*, II, pp. 48-55; véase también Colie, "Spinoza and the early English Deists", pp. 44-45; Mori, "L'ateismo", p. 128.

[105] Toland, *Letters to Serena*, pp. 135-136.

[106] Pocock, *Virtud, Commerce*, p. 233; Vermij, "The English Deists", pp. 248-249; Vermij, "Matter and Motion", pp. 287-288.

[107] Nicéron, *Mémoires*, I, p. 249; Lurbe, "Spinozisme de John Toland", p. 44; Iofrida, "Matérialisme", pp. 39, 42; Champion, "Politics of Pantheism", pp. 271-272; Vermij, "Matter and Motion", pp. 287-288.

[108] PBN MS NA 21799 *Pantheisticon* de Toland está fechado en 1720, mientras que otro ejemplar en París, PBM MS 4496 está fechado "à Cosmopoli 1725"; véase también Benítez, *Face cachée*, p. 44.

[109] Harrison, "*Religion*" *and the Religions*, p. 88.

[110] "On fit beaucoup de bruit pour bien peu de choses"; Naigeon, *Philosophie ancienne et moderne*, III, pp. 660-661.

[111] BL Add. MS 4283, f. 170. Veyssière de la Croze a Des Maizeaux, Berlín, 7 de marzo de 1728.

[112] "Pour ne pas voir plus loin que lui"; Naigeon, *Philosophie ancienne et moderne*, III, p. 662.

[113] Champion, *Pillars of Priestcraft*, pp. 125-129, 234; Harrison, *Religion and the Religions*, pp. 164-166.

[114] Champion, "Politics of Pantheism", pp. 276-278; Champion, "Making Authority", p. 190.

[115] Cragg, *Church*, p. 78; Sullivan, *John Toland*, pp. 21, 28.

[116] Genovesi, *Elementa Metaphysicae*, I, p. 105.

[117] O'Higgins, *Anthony Collins*, pp. 77, 239-245; Berman, "Determinism", pp. 251-252.

[118] BL Add. MS 4282, f. 240. Dighton a Des Maizeaux, Great Baddow, 14 de marzo de 1730.

[119] "Un des plus terribles ennemies de la religión chrétienne"; Torrey, *Voltaire*, p. 25.

[120] Véase atrás, p. 651.

[121] "Der erste grösste Freydenker in Engelland", Thorschmid, *Critische Lebensgeschichte*, Vorrede.

[122] Thorschmid, *Critische Lebensgeschichte*, pp. 76-77, 102, 123-124; O'Higgins, *Anthony Collins*, p. 77.

[123] O'Higgins, *Anthony Collins*, pp. 36-38; Berman, "Determinism", p. 252.

[124] Collins subraya la rareza de las *Prevenciones Divinas* de Orobio de Castro y la *Providencia Divina* de Morteira, diciendo de la última que "no es posible procurarse ninguno de estos ejemplares más que por medio de los mayores accidentes"; Collins, *A Discourse of the Grounds*, p. 82; Des Maizeaux más tarde observó que Collins, no obstante, "encontró los medios para obtenerlos cuando estuvo en Holanda, pero pagó caro por ellos"; véanse las notas de Des Maizeaux sobre Orobio, BL Add. MS 4254, f. 10.

[125] Albert-Henri de Sallengre (1694-1723), un *savant* de claras tendencias radicales nacido en La Haya, de padres hugonotes, fue junto con Marchand y Saint-Hyacinthe uno de los editores de la *Journal Littéraire*; más tarde se peleó con Marchand; véase Niceron, *Mémoires*, I, pp. 119-124; Anderson, "Sallengre, La Monnoye", pp. 258-264, 270.

[126] Thorschmid, *Critische Lebengeschichte*, pp. 76-77, 102, 123-124; O'Higgins, *Anthony Collins*, p. 77.

[127] "L'aimable et savant Mr Des Maizeaux, que tous ceux qui font profession de la littérature connoissent"; *Histoire d'un voyage*, p. 148.

[128] Almagor, *Pierre des Maizeaux*, pp. 4-5.

[129] BL Add. MS 4282, f. 125. Collins to Des Maizeaux, Hatfield Peverel, 28 de febrero de 1716.

[130] *Ibidem,* f. 224.

[131] BL Add. MS 4282, f. 242v.

[132] Thorschmid, *Critische Lebensgeschichte*, p. 77.

[133] Walter, *Charles Blount*, p. 253; Berman, "Determinism", pp. 251-254; Berman, *History of Atheism*, p. 80.

[134] [Collins], *An Answer*, pp. 53-55.

[135] *Ibidem,* pp. 56-57; Naigeon, *Philosophie ancienne et moderne*, I, pp. 751-752; Proust, *Diderot*, pp. 312-313.

[136] Berman, "Determinism", p. 252.

[137] Whiston, *Astronomical Principles*, pp. 114-115.

[138] Spinoza, *Ética*, I, Prop. XXXII, Corolario II, p. 38; Tuck, *Hobbes*, pp. 46-47; Deleuze, *Spinoza*, pp. 69-70.

[139] [Collins], *An Answer*, p. 89.

[140] *Ibidem,* p. 83.

[141] Collins, *A Philosophical Inquiry*, p. 27; Miller, "Freethinking", p. 605.

[142] [Collins], *An Answer*, p. 89.

[143] *Ibidem,* pp. 83-58.

[144] *Ibidem,* p. 90; Berman, *History of Atheism*, p. 80.

[145] [Collins], *An Answer*, p. 92.

[146] *Idem.*

[147] *Idem.*

[148] *Ibidem,* p. 92.

[149] *Ibidem,* p. 58.

[150] Collins, *A Philosophical Inquiry*, pp. 22-23.

[151] *Ibidem,* p. 59; Miller, "Freethinking", pp. 602-604.

[152] Collins, *A Philosophical Inquiry*, pp. 59-60; Berman, *History of Atheism*, p. 81.

[153] O'Higgins, *Anthony Collins*, p. 201.

[154] *Idem;* Torrey, *Voltaire*, pp. 15, 25-29; Vernière, *Spinoza*, p. 359; Spink, *French Free-Thought*, p. 272.

[155] "Plus théologien que philosophe […] bons esprits du dix-huitième siècle"; Naigeon, *Philosophie ancienne et moderne*, I, pp. 749-751.

[156] [Collins], *A Discourse*, p. 5; *An Answer to the Discourse*, pp. 7-8.

[157] [Collins], *A Discourse,* pp. 24-25.

[158] Citado en Torrey, *Voltaire*, p. 35.

[159] Berkeley, *Alciphron*, I, p. 313.

[160] *The Religious, Rational and Moral Conduct*, p. i.

[161] *Ibidem,* p. 19.

[162] *Memoirs of the Life and Writings*, p. i.

[163] *Memoirs of the Life and Writings*, pp. 50-52.

[164] *The Religious, Rational and Moral Conduct*, p. 13.

[165] *Memoirs of the Life and Writings*, p. 12.

[166] *The Religious, Rational and Moral Conduct*, p. 14.

[167] *Ibidem,* p. 31. De acuerdo con Harrison, "Tindal es posiblemente el más sobrevalorado de los librepensadores británicos"; véase Harrison, "*Religion*" *and the Religions*, p. 167.

[168] Craven, *Jonathan Swift*, p. 68.

[169] Cassirer, *Filosofía*, pp. 169-170; Hazard, *Pensamiento europeo*, pp. 63, 326; Cragg, *Church*, pp. 159-161; Harrison, "*Religion*" *and the Religions*, pp. 167-168.

[170] Hickes, *A Preliminary Discourse*, I; Carroll, *A Dissertation*, pp. 276-280; *Memoirs of the Life and Writings*, p. 50; Champion, *Pillars of Priestcraft*, p. 136.

[171] Hickes, *A Preliminary Discourse*, p. 6; De Vaux, *Ancient Israel*, pp. 147, 281.

[172] [Tindal], *Christianity as Old as Creation*, pp. 296-297.

[173] *Ibidem,* p. 309; "en resumen, las palabras de las Escrituras de las cuales dependen cosas de las más grandes consecuencias, son tomadas a veces, como lo muestra un autor erudito [*i.e.* Spinoza], no sólo en un sentido diferente, sino contrario".

[174] *Ibidem,* pp. 39, 127, 203, 207.

[175] [Tindal], *Christianity as Old as Creation*, p. 147; Da Costa, *Examination*, p. 562.

[176] Hickes, *Preliminary Discourse*, pp. 7-8.

[177] [Carroll], *Reviv'd*, p. 9.

[178] Hickes, *Preliminary Discourse*, pp. 7-8.

[179] *Ibidem,* pp. 103-104, 112, 120.

[180] [Carroll], *Reviv'd*, pp. 92, 150, 157.

[181] [Tindal], *Rights of the Christian Church*, p. 10.

[182] [Tindal], *Christianity as Old as Creation*, p. 14.

[183] *Memoirs of the Life and Writings*, pp. 44-45.

[184] [Tindal], *Christianity as Old as Creation*, pp. 87-88.

[185] *Ibidem,* p. 152.

[186] *Idem.*

[187] Geissler, "Littérature clandestine", p. 484; Schröder, *Ursprünge*, pp. 469, 473.

[188] *The Religious, Rational and Moral Conduct*, pp. 19-54.

[189] *Ibidem,* p. 57.

[190] Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713), un año menor que Mandeville, presenta un contraste de lo más interesante para la evolución del pensamiento de Mandeville; un aristócrata y parlamentarista *whig*, aprobaba completamente el republicanismo y la tolerancia holandesas, y pasó largos periodos en los Países Bajos entre 1698 y 1703-1704; en su ampliamente leída *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) presentó una forma relativamente discreta de deísmo y sistema ético; Shaftesbury fue con frecuencia crítico tanto de Spinoza como de sus propios contemporáneos deístas y mostró una considerable originalidad en la formulación de su pensamiento; McNaughton, "British Moralists", pp. 203-210.

[191] Wielema, *Filosofen*, pp. 69-70; Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, pp. 88, 91; Cook, "Bernard Mandeville", p. 117.

[192] Mandeville, *Disputatio philosophica*, p. 1.

[193] *Ibidem,* p. 4.

[194] Véase, por ejemplo, Pocock, *Momento maquiavélico*, pp. 562-563; Pocock, *Virtue, Commerce and History*, pp. 122-123; Hundert, *The Enlightenment's Fable*, p. 25.

[195] Cook, "Bernard Mandeville", pp. 111-119.

[196] Mandeville, *Free Thoughts*, pp. 356-357.

[197] *Ibidem,* pp. 164, 168.

[198] Mandeville, *The Virgin Unmask'd*, pp. 127-128.

[199] *Ibidem,* pp. 164-165; Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 121.

[200] Mandeville, *The Virgin Unmask'd*, p. 164.

[201] Hundert, *Enlightenment's Fable*, pp. 24-29; Cook, "Bernard Mandeville", pp. 113-116.

[202] Mandeville*, La fábula de las abejas*, p. 129; Hundert, *The Enlightenment's Fable*, pp. 51-55.

[203] Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 134; Hundert, *The Enlightenment's Fable*, pp. 66-70.

[204] Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 135.

[205] *Ibidem,* pp. 133-134.

[206] Hundert, *The Enlightenment's Fable*, pp. 76-77.

[207] Law, *Remarks*, p. 2; Law fue tutor del padre de Edward Gibbon y uno de los más astutos críticos de Mandeville; véase Hundert, *The Enlightenment's Fable*, p. 19.

[208] Citado en Law, *Remarks*, p. 4; Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, pp. 53, 65-66.

[209] Gurdon, *The Pretended Difficulties*, pp. 104, 268.

[210] Mortensen, "Shaftesbury", pp. 631-632, 648-649; McNaughton, "British Moralists", pp. 205-206, 210; Klein, *Shaftesbury*, pp. 60-66, 68, 80, 157; Craven, *Jonathan Swift*, pp. 89-91.

[211] Citado en McNaughton, "British Moralists", pp. 204-205; véase también Berkeley, *Alciphron*, pp. 73-74.

[212] McNaughton, "British Moralists", pp. 203-204; Klein, *Shaftesbury*, pp. 60-69.

[213] Klein, *Shaftesbury*, p. 61.

[214] Hundert, *The Enlightenment's Fable*, p. 181.

[215] Mandeville, *Fábula de las abejas*, p. 28.

[216] *Ibidem,* pp. 26-28.

[217] Mandeville, *Free Thoughts on Religion*, p. 246.

[218] Schröder, *Ursprünge*, p. 473.

[219] Hundert, *The Enlightenment's Fable*, pp. 102-103.

[220] Trinius, *Freydenker-Lexicon*, p. 345.

[221] Fabian, "Reception", p. 695; Fabian fecha la edición francesa en 1722, mientras que Hundert la establece en 1724; véase Hundert, *The Enlightenment's Fable*, pp. 102-103.

[222] Fabian, "Reception", p. 695.

[1] Posteriormente publicado bajo el título de *Adversus anonymun de libertate philosophandi* (1670); véase walter, "Machina civiles", pp. 187-190.

[2] Rappolt, *Opera Theologica*, pp. 2162-2163; Walter, "Machina Civiles", p. 190; Otto, *Studien*, pp. 16, 26.

[3] Rappolt, *Opera Theologica*, pp. 1404-1405; Stolle, *Anleitung*, p. 713.

[4] Rappolt, *Opera Theologica*, pp. 1390-1391.

[5] Freudenthal, *Lebengeschichte*, p. 193.

[6] Éste es el mismo Müller que en una obra anterior, su *Judaismus oder Judenthumb* (Hamburgo, 1644) informa por primera vez el suicidio, en 1640, de Uriel da Costa; véase Salomon y Sassoon, "Introduction", p. 23.

[7] Müller, *Atheismus Devictus*, prefacio y pp. 28-30, 35-39; Lassenius, *Besiegte Atheisterey*, pp. 889-893.

[8] Müller, *Atheismus Devictus*, p. 30; Israel, "Publishing of Forbidden Philosophical Works", en prensa.

[9] Müller, *Atheismus Devictus*, prefacio.

[10] *Idem;* extremadamente raro y durante mucho tiempo perdido para los académicos modernos, un ejemplar del *Examen das tradicões phariseas* (Análisis de las tradiciones de los fariseos) de Uriel da Costa, en donde niega entre otras cosas la inmortalidad del alma, se encontró en Copenhague, y la obra ha sido ahora publicada en una edición moderna (1993), editada por H. P. Salomon; sobre Isaac de Troki en los inicios de la Ilustración, véase Popkin, "Image of the Jew", pp. 22-24.

[11] Musaeus, *Ableinung*, pp. 1-2; Grossmann, *Johann Christian Edelmann*, pp. 120-121.

[12] Knutzen, "Schriften", pp. 38, 48, 53; Pfeiffer, *Thesaurus hermeneuticus*, p. 115; Veyssière, *Dissertation sur l'athéisme*, pp. 402-415; Schröder, *Ursprünge*, pp. 420-421.

[13] Knutzen, "Schriften", pp. 36-37; Musaeus, *Ableinung*, pp. 2, 13; Pfeiffer, *Thesaurus hermeneuticus*, pp. 115, 119-120.

[14] Knutzen, "Schriften", p. 38; Wagner, *Johann Christian Edelmann verblendete Anblicke*, II, pp. 101-106, 216-220.

[15] Knutzen, "Schriften", p. 54; Grossman, *Johann Christian Edelmann*, p. 147.

[16] Knutzen, "Schriften", pp. 38, 72, 75; Buddeus, *Traité*, pp. 95-96; Otto, *Studien*, pp. 77-78; Wild, "Freidenker", pp. 93-95; Schröder, *Ursprünge*, pp. 165, 420-421.

[17] Knutzen, "Schriften", pp. 37-38; Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, XV, p. 1174.

[18] Buddeus, *Traité*, pp. 95-96; Grossman, *Johann Christian Edelmann*, p. 120.

[19] Knutzen, "Schriften", pp. 51-72; Musaeus, *Ableinung*, pp. 4-5, 11, 15-16.

[20] Knutzen, “Schriften”, pp. 50, 73-74.

[21] Schröder, “Spinozam tota armenta”, p. 159.

[22] La Veyssière, *Dissertation sur l’athéisme*, pp. 400-416.

[23] Dos estudiosos luteranos alemanes que dieron la voz de alarma a mediados de la década de 1670 fueron Gottlieb Spitzel en Augsburg, un corresponsal de Leibniz, y el profesor de Altdorf, Johann Christoph Sturm; de acuerdo con Sturm, quien culpa al cartesianismo de la crisis intelectual que asediaba a Alemania, la infección que atacaba la religión y la autoridad se originó en Holanda y su peor manifestación fue el *TTP*; véase Spitzel, *Felix Literatus*, pp. 143-145; Sturm, *De Cartesianis*, pp. 213-215.

[24] Colerus, *Vie de B. de Spinosa*, pp. 139-141; Struve, *Bibliotheca Philosophica*, p. 118; Buddeus, *Lehr-Sätze*, p. 152; Walter, “Machina Civiles”, pp. 194-201.

[25] Musaeus, *Tractatus*, prefacio; Rambach, *Christliche Sitten-Lehre*, p. 175.

[26] Musaeus, *Tractatus*, pp. 1-2.

[27] *Ibidem,* pp. 2-4, 54-55.

[28] *Ibidem,* pp. 5-6.

[29] *Ibidem,* pp. 21-27, 84-92; Colerus, *Vie de B. de Spinosa*, p. 140.

[30] Musaeus, *Tractatus*, p. 87; Walter, “Machina civilis”, pp. 197-198.

[31] Falck, *De Daemonologia*, pp. 2-5.

[32] *Ibidem,* pp. 5-6.

[33] *Ibidem,* pp. 58-59.

[34] *Ibidem,* pp. 73-76.

[35] Grapius, *Systema*, II, pp. 14, 34-39, 56-63.

[36] *Ibidem,* II, pp. 52-55.

[37] *Ibidem,* II, pp. 64-69.

[38] Raabe, “Gelehrtenbibliotheken”, p. 113; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, II, pp. 1497-1499.

[39] Loescher, *Praenotiones*, pp. 58, 146, 151, 217-218, 220.

[40] *Ibidem,* pp. 26-36, 48-54, 146-150, 182, 211, 224-230.

[41] *Ibidem,* p. 222; Philipps, *Dissertatio*, p. 132.

[42] Otto, *Studien*, p. 122.

[43] Kors, *Atheism in France*, I, p. 46.

[44] Capasso, *Historiae Philosophiae Synopsis*, pp. 342-343, 396-397.

[45] “Est estimé avec raison le chef et le maître des athées de notre siècle”; Buddeus, *Traité*, pp. 78-79; o también “atheorum princeps”, Buddeus, *De Atheismo*, pp. 120-121, 447; Buddeus, *Lehr-Sätze*, p. 144; Philipps igualmente llama a Spinoza “princeps atheorum”; véase Philipps, *Dissertatio*, p. 128.

[46] Buddeus, *De Atheismo*, pp. 214, 218-222; Walch, *Philosophisches Lexicon*, pp. 2411-2413.

[47] Buddeus, *Traité*, VI, pp. 27-32, 108, 112, 128; Walther, "Spinozissimus", p. 196.

[48] Buddeus, *Lehr-Sätze*, pp. 152-153; Buddeus, *De Atheismo*, pp. 125-126; Capasso, *Historiae Philosophiae Synopsis*, p. 397.

[49] Buddeus, *Traité*, pp. 84-86.

[50] *Ibidem,* pp. 36, 72-77, 116, 132-133, 173, 236-237.

[51] *Ibidem,* pp. 135-139, 277; Buddeus, *Compendium Historiae Philosophicae*, pp. 487-489.

[52] Otto, *Studien*, p. 28; Walther, "Spinozissimus", p. 196.

[53] Jaeger, *Spinocismus*, prefacio, p. A2.

[54] *Ibidem,* pp. 7-11.

[55] *Ibidem,* pp. 10, 14-15.

[56] *Ibidem,* p. 15; varias proposiciones clave de la *Ética* también fueron debatidas y se tomaron notas sobre las ideas políticas de Spinoza; *ibidem,* pp. 18-19, 27-29; las refutaciones a Spinoza recomendadas por Jaeger son las de "Kortholtus, Museaus, Buddeus, Wittichius, Henry More, Velthuysen, Mansfelt, Jaquelot, Poiret, Abbadie, Yvon, Aubert de Versé, Le Vassor, Blyenbergh, Bredenburg y Kuyper"; *ibidem,* p. 32.

[57] Carpov, *Animadversiones*, pp. 37-39.

[58] Gottfried Arnold (1666-1714) era un teólogo liberal luterano destacado que adoptó el pietismo de Spener en Dresden en 1689. Por un corto tiempo fue profesor de historia en la universidad de Giessen, pero repelido por la rígida teología que encontró allí, renunció a su cargo en 1698. Como opositor de la ortodoxia luterana, estaba especialmente ansioso por quitarle importancia a la adhesión confesional. Su *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* (2 vols., 1699-1700) provocó indignación en el clero luterano por cuestionar severamente el concepto de ortodoxia y "herejía", y reivindicar la validez cristiana en una parte de una amplia variedad de "herejías", incluyendo la de Spinoza. Su valoración comparativamente positiva de Spinoza ya había sido considerada desde hacía tiempo el punto de inflexión de la recepción de Spinoza en Alemania; Jöcher*, Allgemeines Gelehrten Lexicon*, I, pp. 560-562; Hazard, *Conciencia europea*, pp. 363-364; Walther, "Machina civiles", pp. 213-214.

[59] Otto, *Studien*, pp. 115, 129-131; Walther, "Spinozissimus", pp. 197-198.

[60] Herslev, *De Vera Notione Miraculi*, p. 9.

[61] Wurtz, "Tschirnhaus", p. 62.

[62] Spinoza, *Correspondencia*, pp. 158, 164, 194-196; Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 210-212.

[63] Oldenburg, *Correspondence*, XI, p. 324, y XIII, p. 14.

[64] Spinoza, *Correspondencia*, p. 161; Pätzold, "ist Tschirnhaus" Medicina Mentis?", p. 340.

[65] Spinoza, *Correspondencia*, p. 179.

[66] Citado en Totaro, “Niels Stensen”, p. 168.

[67] Winter, “Der Bahnbrechter”, pp. 17, 23; Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 165-166; Steenbakkers, *Spinoza's* Ethica*,* pp. 35-40; Schröder, *Spinoza*, pp. 24-25.

[68] Bajo el título *Geneesmiddel der Ziele*; Winter, “Der Bahnbrecher”, pp. 56-57; Steenbakkers, *Spinoza's* Ethica, p. 36.

[69] [Tschirnhaus], *Medicina Mentis*, pp. 50-51.

[70] Verweyen, *Ehrenfried Walther von Tschirnhaus*, pp. 123-124.

[71] Spinoza, *Correspondencia*, p. 152.

[72] *Idem;* Wurtz, “L'Éthique”, p. 233.

[73] [Tschirnhaus], *Medicina Mentis*, p. 47; Spinoza, *Ética*, II, Prop. XLIII, Escolio, p. 89; Verweyen, *Tschirnhaus*, pp. 60, 123; Winter, “Der Bahnbrecher”, p. 96; Wurtz, “Théorie de la connaissance”, pp. 123-126.

[74] Wurtz, “Théorie de la connaissance”, pp. 135-136; Wurtz, “L'Éthique”, pp. 232-234.

[75] [Tschirnhaus], *Medicina Mentis*, p. 52; Pätzold, “Ist Tschirnhaus' *Medicina Mentis*?”, p. 358.

[76] “Est autem delectatia haec multa major delectationibus sensualibus”; *ibidem,* p. 6.

[77] Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 175-176.

[78] Winter, “Der Bahnbrecher”, pp. 29-30; Walther, “Spinozissimus”, p. 194.

[79] Thomasius, *Monatsgespräche* 1688, I, pp. 354-3562, 386-442; Wurtz, “Tschirnhaus”, p. 61; Wollgast, “Spinoza”, pp. 168-169; Klever, *Mannen rond Spinoza*, pp. 167-168.

[80] Thomasius, *Monatsgespräche* 1688, I, pp. 779-780; Verweyen, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, p. 125; Winter, “Der Bahnbrecher”, p. 30; Otto, *Studien*, pp. 84-86.

[81] Wurtz, “Tschirnhaus”, p. 63; Wollgast, “Spinoza”, p. 170.

[82] Wurtz, “Tschirnhaus”, p. 235.

[83] Wurtz, “L'Éthique”, pp. 235, 237.

[84] Walther, “Machina Civilis”, p. 210.

[85] *Idem;* Schröder, *Spinoza*, p. 32.

[86] *Idem.*

[87] Mylius, *Biblioteca*, p. 205; Küster, *Marchiae mitteratae specimen*, p. 4; Schröder, “Einleitung” (1992), p. 9.

[88] Stosch, *Concordia*, pp. 35-36, 81; Grapius, *Systema*, I, p. 52; Loescher, *Praenotiones*, p. 147; Hazard, *Conciencia europea*, p. 131; Schröder, *Ursprünge*, pp. 333, 467.

[89] Stosch, *Concordia*, pp. 77-78, 82-83, 117; Schrödder, *Ursprünge*, p. 288.

[90] Stosch, *Concordia*, pp. 7-8, 38, 41.

[91] “Quae de angelis et daemonibus tam in S. Scriptura quam historia humana

traduntur, sunt partim smonia, partim visiones, sive apparitiones, partim phantasmata, partim morbi, partim figmenta et illusiones"; *ibidem,* p. 8.

[92] *Ibidem,* pp. 97-98.

[93] *Ibidem,* pp. 104-105.

[94] Schröder, *Spinoza*, pp. 35-37, 41-43; Wollgast, "Spinoza", pp. 171-172; Schröder, *Ursprünge*, pp. 465-467.

[95] Stosch, *Concordia*, pp. 110-111.

[96] *Ibidem,* pp. 83-84.

[97] *Ibidem,* pp. 64-65.

[98] "Virtus in genere, est Dei, Sui, Societatis, et rerum naturalium cognitio tanta quantam quisque assequi potest, et cultus divinus, cultura sui, et custodia societatis"; *ibidem,* pp. 39-41.

[99] *Acta Stoschiana*, pp. 640, 664.

[100] Reimann, *Historia*, p. 512; Schröder, *Spinoza*, pp. 34-35; Schröder, "Einleitung" (1992), p. 10.

[101] Küster, *Marchiae Litteratae Specimen*, p. 319.

[102] [Tentzel], *Monatliche Unterredungen* 1694, p. 355.

[103] Wild, "Freidenker", p. 96; Schröder, *Spinoza*, p. 34.

[104] *Acta Stoschiana*, pp. 245-254; [Tentzel], *Monatliche Unterredingen* 1694, p. 356.

[105] Schröder, *Spinoza*, pp. 36-37; Otto, *Studien*, p. 94; Walther, "Machina Civilis", p. 210.

[106] *Acta Stoschiana*, pp. 641, 649-650; [Tentzel], *Monatliche Unterredingen* 1694, p. 356; Lange, *Caussa Dei*, p. 137; Otto, *Studien*, p. 92.

[107] *Acta Stoschiana*, pp. 699-700.

[108] Schröder, *Spinoza*, pp. 35-36; Otto, *Studien*, pp. 93-94; Walther, "Spinozissimus", p. 193.

[109] *Acta Stoschiana*, p. 686.

[110] *Ibidem,* pp. 695-696.

[111] Loescher, *Praenotiones*, pp. 146-147; Lange, *Bescheidene und ausführliche Entdeckung*, p. 234; Otto, *Studien*, p. 95; Walther, "Machina Civilis", p. 212.

[112] Buddeus, *Analecta Historiae Philosophicae*, pp. 113-122, 316.

[113] Reimann, *Historia*, pp. 512-514; Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, pp. 259-261; Küster, *Marchiae Litteratae Specimen*, p. 7.

[114] Vogt, *Catalogus historico-criticus*, I, p. 208.

[115] Häseler, *Wanderer zwischen den Welten*, p. 42.

[116] Benítez, *Face cachée*, p. 27.

[117] Véase MS nota de Paciaudi en PBP MS Parmense 232.

[118] Küster, *Marchiae Litteratae Specimen*, pp. 7-14.

[119] Schröder, *Freidenker*, part. I, vol. II, pp. 162-163.

[120] Schoeps, *Barocke Juden*, pp. 83-91; Popkin, "Spinoza, Neoplatonic Kabbalist?", pp. 394-395; Walther, "Machina Civilis", pp. 202-203.

[121] Schröder, "Einleitung" (1994), pp. 14-15.

[122] Wachter, *Spinozismus*, I, pp. 30-31, 72; Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, pp. 1127-1128; Israel, *European Jewry*, pp. 187, 193; Walther, "Machina Civilis", p. 202.

[123] Buddeus, *Introductio*, pp. 320-332.

[124] Leibniz, *Teodicea* [9], p. 78.

[125] Idem; Altmann, *Moses Mendelssohn*, p. 687.

[126] Álvarez de Toledo, *Historia*, p. 133.

[127] Wachter, *Spinozismus*, I, p. 65.

[128] Schröder, "Einleitung" (1995), pp. 26-27.

[129] Wachter, *Spinozismus*, I, p. 57.

[130] *Idem.*

[131] *Idem;* Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, p. 1128.

[132] Wachter, *Spinozismus*, I, pp. 63-64.

[133] *Ibidem,* p. 69.

[134] *Ibidem,* pp. 22-23, 69, 71, 81, 89-97, 117-119; Scholem, "Wachtersche Kontroverse", pp. 17-18; Israel, *European Jewry*, pp. 66, 189.

[135] Wachter, *Spinozismus*, I, pp. 14-15, 22-23, 117-119; Leibniz, *Animadversiones*, pp. 12-13, 26-27.

[136] *Ibidem,* p. 15.

[137] Schröder, *Spinoza*, p. 65.

[138] Wachter, *Spinozismus*, III, p. 60.

[139] *Ibidem,* pp. 61-62.

[140] Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, pp. 1127-1128; Schröder, "Einleitung" (1994), p. 16.

[141] Grapius, *Systema*, I, pp. 54, 58-59; Leibniz, *Animadversiones*, pp. 1-3; Altmann, *Moses Mendelssohn*, pp. 687-688; Schröder, *Spinoza*, p. 65.

[142] Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, p. 1127.

[143] Buddeus, *Introductio*, pp. 398-399, 320-332; Buddeus, *Traité*, pp. 6-7; Staalkpof, *De Atheismo*, p. 7.

[144] Grapius, *Systema*, I, p. 54; Leibniz, *Animadversiones*, p. 3.

[145] Schröder, *Freidenker*, parte I, vol. II, p. 165.

[146] Schröder, "Einleitung" (1995), p. 25.

[147] Reimann, *Historia*, pp. 514-522.

[148] Grapius, *Sistema*, I, pp. 58-59; Buddeus, *Lehr-Sätze*, p. 147; Herwech, *Dissertatio critico-philoso-phica*, párrafo 23; Scholem, "Wachtersche Kontroverse", p.

22.

[149] Leibniz, *Animadversiones*, p. 3.

[150] Wachter, *Elucidarius Cabalisticus*, p. 7.

[151] *Ibidem,* pp. 8, 13, 39; Schröder, "Einleitung" (1995), p. 22.

[152] Wachter, *Elucidarius Cabalisticus*, p. 13.

[153] "Hoc quidam Hebraeorum", cita Wachter, "quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse"; Wachter, Elucidarius Cabalisticus, p. 47; Spinoza, *Ética*, II, Prop. VII, Escolio, p. 55; *Opera*, pp. II, 90; Leibniz, *Animadversiones*, p. 32.

[154] Wachter, *Elucidarius Cabalisticus*, pp. 77-78; Staalkopf, *De Atheismo*, pp. 14-15.

[155] Wachter, *De Primordiis*, p. 114.

[156] Schröder, "Einleitung" (1995), p. 12.

[157] Entre quienes poseían un ejemplar estaba el opositor de Bekker en Hamburgo, Johan Winckler; véase Winckler, *Catalogus*, núm. 2177.

[158] Wachter, *De Primordiis*, p. 74.

[159] *Ibidem,* p. 80.

[160] *Ibidem,* pp. 74, 80-81, 83.

[161] [En realidad, Jesús era un esenio —escribió Federico *el Grande*—: estaba imbuido de la moral de los esenios que dependía en mucho de la moral de Zenón. Su religión era un deísmo puro y mire usted como nosotros lo hemos adornado] "Jesus était proprement un Essenien, il était imbu de la morale des Esseniens, qui tient beaucoup de celle de Zenon. Sa religion était un pur déisme, et voyez comme nous l'avons brodée"; citado en Schröder, "Einleitung" (1995), p. 13.

[162] Staalkpof, *De Atheismo*, pp. 4-5, 16.

[163] Trinius, *Freydenker-Lexicon*, pp. 333-335; Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, pp. 261-268.

[164] Schröder, *Spinoza*, p. 124.

[165] Pontoppidan, *Sandheds Kraft*, p. 120.

[166] Véase MS nota adicional a PBP Parmese MS3, Lau, "Meditationes", f. 84v.

[167] Pott, "Einleitung", pp. 21-22.

[168] Thomasius, *Elender Zustand*, pp. 241, 256, 259; Pott, "Einleitung", p. 21.

[169] Thomasius, *Elender Zustand*, pp. 278, 288.

[170] Lau, *Meditationes*, *Theses, Dubia*, pp. 1-2.

[171] Schröder, *Spinoza*, p. 129; Otto, *Studien*, p. 102.

[172] Lau, "Original-Rede", pp. 19-21; Pontoppidan, *Sandheds kraft*, pp. 121-123.

[173] Lau, *Meditationes*, p. 9; Otto, Studien, p. 104; Schröder, *Ursprünge*, pp. 330-331.

[174] Lau, *Meditationes*, p. 10.

[175] *Idem.*

[176] *Ibidem,* pp. 42-45.

[177] *Ibidem,* pp. 19, 28-29; del funcionamiento del mundo, dice Lau "quo rationaliter, eo verdor" y de su eternidad, "est ergo mundos ab aeterno"; véase también Pontoppidan, *Sandheds kraft*, pp. 118-119; Schröder, *Ursprünge*, p. 287.

[178] Thomasius, *Elender Zustand*, p. 264.

[179] Schröder, pp. 128-129.

[180] Thomasius, *Elender Zustand*, p. 273.

[181] Jöcher, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, IV, p. 1216; Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, XLIV, p. 354.

[182] Zedler, *Grosses Universal Lexicon*, XLIV, pp. 351-357 y 1089-1094.

[183] Kobuch, *Zensur und Aufklärung*, pp. 76-77; Otto, *Studien*, p. 167.

[184] Thorschmid, *Critische Lebensgeschichte*, p. 44; Gawlick, "Deismus", pp. 16-17.

[185] Jöcher, *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, IV, p. 1217; Hazard, *Pensamiento europeo*, p. 63; Gawlick, "Deismus", p. 17; Mori, "Postface", pp. 344-345; Schröder, *Ursprünge*, p. 469.

[186] Goldenbaum, "Erste deutsche Übersetzung", pp. 115-116.

[187] *Ibidem,* p. 113; [Schmidt], *Vorrede*, pp. 1-4.

[188] [Schmidt], *Vorrede*, p. 5; Walther, "Spinozissimus ille Spinoza", pp. 199-200.

[189] Häseler, *Ein Wanderer*, pp. 40, 130-132; Otto, *Studien*, p. 168.

[190] Altmann, *Moses Mendelssohn*, pp. 35-36.

[191] Goldenbaum, "Erste deutsche Übersetzung", pp. 119-121.

[192] Titulado *Cogitationes Rationales* y *Vernünftmässige Betrachtung derer übernatürlichen Begebenheiten*; véase Kobuch, *Zensur und Aufklärung*, pp. 80-82; Otto, *Studien*, p. 356.

[193] Altmann, *Moses Mendelssohn*, pp. 31-35.

[194] Mendelssohn, *Philosophical Writings*, pp. 7, 106.

[195] *Ibidem,* p. 103; Spinoza, *Ética*, II, Prop. VII, p. 55; Altmann, *Moses Mendelssohn*, p. 51.

[196] Mendelssohn, *Philosophical Writings*, p. 104.

[197] *Ibidem,* p. 106.

[198] *Ibidem,* p. 107.

[199] *Idem.*

[200] *Idem.*

[201] Edelmann, *Unschuldigen Wahrheiten*, p. 426.

[202] Pratje, *Historische Nachrichten*, pp. 138, 140.

[203] Rosenstand-Goiske, *Billige Frie-Tanker*, pp. 1, 91-104, 15-22, 163-164, 251,

318.

[204] Grossmann, *Johann Christian Edelmann*, p. 111; Schröder, *Spinoza*, pp. 25-27; Otto, *Studien* p. 105.

[205] Pratje, *Historische Nachrichten*, p. 127.

[206] Wagner, *Johann Christian Edelmanns verblendete Anblicke*, p. I, vorrede.

[207] Edelmann, *Göttlichkeit der Vernunft*, pp. 578-579.

[208] Grossmann, *Johann Christian Edelmann*, pp. 88-89.

[209] *Ibidem,* pp. 111-115; Kobuch, *Zensur und Aufklärung*, p. 85; Otto, "Johann Christian Edelmann's Criticism", p. 172.

[210] Edelmann, *Glaubens-Bekentniss*, pp. 171-181.

[211] Edelmann, *Moses*, II, pp. 54, 60; Wagner, *Johann Christian Edelmanns verblendete Anblicke*, II, p. 195; además de por Spinoza, Edelman estuvo claramente influido sobre el tema del pecado también por Van Hattem.

[212] Edelmann, *Moses*, II, p. 34.

[213] *Ibidem,* II, pp. 60-61; Grossmann, *Johann Christian Edelmann*, p. 125.

[214] Pratje, *Historische Nachrichten*, pp. 96, 106, 109.

[215] Wagner, *Johann Christian Edelmanns verblendete Anblicke*, II, pp. 96-98, 101-106, 146-156, 233-242; Schröder, *Ursprünge*, p. 420.

[216] Grossman, *Johann Christian Edelmann*, p. 111.

[217] Edelmann, *Moses*, I, p. 131, y II, pp. 118-162; Otto, "Johann Christian Edelmann's Criticism", pp. 180-181.

[218] Edelmann, *Moses*, I, p. 131, y III, pp. 6-7; Edelmann, *Göttlichkeit der Vernunft*, pp. 279, 360-361, 562; Rosenstand-Goiske, *Billige Frie-Tanker*, I, pp. 115-122; Otto, Studien, pp. 107-108; Schröder, *Ursprünge*, p. 333.

[219] Edelmann, *Moses*, II, p. 118.

[220] Edelmann, *Moses*, pp. 120-121; Wagner, *Johann Christian Edelmanns verblendete Anblicke*, II, p. 414.

[221] Edelmann, *Moses*, III, pp. 160-161; Grossman, *Johann Christian Edelmann*, pp. 137-138.

[222] Prajte, *Historische Nachrichten*, p. 2; Grossmann, *Johan Christian Edelmann*, pp. 147-149; Whaley, "A tolerant Society?", p. 186.

[223] Grossmann, *Johann Christian Edelmann*, p. 165; al parecer la circulación de ejemplares del *Moses* de Edelmann fue especialmente generalizada en su nativa Sajonia; véase Otto, *Studien*, 109.

[224] Süssmilch, *Unvernunft und Bosheit*, p. 32.

[225] "Le vulgaire ne mérite pas d'être éclairé"; Grossmann, *Johann Christian Edelmann*, p. 138.

[226] *Ibidem,* pp. 149, 165; Kobuch, *Zensur und Aufklärung*, p. 85.

[227] Altmann*, Moses Mendelssohn*, p. 565.

[1] Vico, *La antiquísima sabiduría de los italianos*, pp. 154-156, 160-161.

[2] Croce, *Filosofia*, pp. 192, 222.

[3] Vico, *The New Science*, pp. 379, 413.

[4] Lilla, *G.B. Vico*, pp. 61-66.

[5] Morrison, "Vico and Spinoza", pp. 48-50; Remaud, "Conflits", pp. 35, 56-60.

[6] Vico, *Autobiografía*, pp. 131-114, 123-124, 128-129, 134-136, 141-143; Sina, *Vico e Le Clerc*, pp. 10-14.

[7] Véase, por ejemplo, Stone, *Vico's Cultural History*, p. 243.

[8] Pompa, *Vico*, pp. 51-53, 197-201; Lilla, *G. B. Vico*, pp. 8-13, 144-154, 240, 243-244.

[9] Croce, *Filosofia*, p. 286.

[10] Pompa, *Vico*, pp. 51-52, 60; Lilla, *G. B. Vico*, pp. 11-12.

[11] Vico, *Autobiografía*, pp. 176-177.

[12] Chaix-Ruy, *J. B. Vico*, pp. 77-78; Pompa, *Vico*, pp. 54-56, 78, 158.

[13] Reusch, *Systema metaphysicum*, pp. 743-759, 836-848, 886, 1032, 1042-1044.

[14] Lilla, *G. B. Vico*, p. 110.

[15] Vico, *The New Science*, p. 98; Croce, *Filosofia*, p. 78; Pompa, *Vico*, pp. 17-18, 22-23, 51-55.

[16] Vico, *The New Science*, p. 98.

[17] *Ibidem,* p. 70.

[18] *Idem.*

[19] Morrison, "Vico and Spinoza", pp. 52-53.

[20] Vico, *The New Science*, p. 425.

[21] *Ibidem,* p. 426.

[22] Vico, *The New Science*, pp. 73-76; Morrison, "Vico and Spinoza", pp. 49-50; Stone, *Vico's Cultural History*, pp. 302-304.

[23] Morrison, "Vico and Spinoza", p. 55; Stone, *Vico's Cultural History*, pp. 303-304.

[24] Vico, *The New Science*, pp. 76-79; Sina, *Vico e Le Clerc*, p. 71.

[25] Vico, *The New Science*, p. 297; Stone, *Vico's Cultural History*, p. 304.

[26] Vico, *The New Science*, p. 78; Spinoza, *Ética*, II, Prop. VII, p. 55; Stone, *Vico's Cultural History*, p. 306.

[27] Vico, *The New Science*, p. 425.

[28] *Ibidem,* p. 422.

[29] *Ibidem,* p. 412.

[30] Vico, *The New Science*, p. 423.

[31] *Ibidem,* p. 379.

[32] Lilla, *G. B. Vico*, p. 182.

[33] Vico, *The New Science*, p. 379.

[34] Remaud, "Conflits", p. 54.

[35] *Ibidem,* pp. 55-56; véase también Pompa, *Vico*, pp. 187-190.

[36] Zambelli, "Il rogo postumo", p. 152.

[37] Doria, *Filosofia*, II, pp. 305-306; Conti, *Paolo Mattia Doria*, p. 61.

[38] Doria, *Difesa della metafisica*, p. 30.

[39] *Ibidem,* pp. 30-31; Doria, *Risposte*, p. 16.

[40] Doria, *Difesa della metafisica*, p. 31; Doria, *Lettere e ragionamenti*, I, pp. 290-300; véase también Pompa, *Vico*, p. 79.

[41] Doria, *Discorsi critici filosofici*, pp. 24-25.

[42] Spinelli, *Riflessioni*, p. 2.

[43] *Ibidem,* p. 5.

[44] Zambelli, "Il rogo postumo", pp. 154-155.

[45] Doria, *Discorsi critici filosofici*, pp. 41, 51, 53; Doria, *Risposti*, pp. 5, 76, 88, 116; Doria, *Filosofia*, II, pp. 303-304.

[46] Spinelli, *Riflessioni*, pp. 130, 150, 400-401.

[47] Doria, *Risposte*, p. 88; sobre su debilidad, véase Cottingham, *A Descartes Dictionary*, pp. 43-44.

[48] Doria, *Risposte*, p. 88.

[49] Doria, *Filosofia*, I, p. 185.

[50] *Ibidem,* pp. 146-147, 172, 184-188; Doria, *Lettere e ragionamenti*, I, pp. 41-44, 398-340; Doria, *Discorsi critici filosofici*, pp. 222-224.

[51] Doria, *Filosofia*, II, pp. 122-127.

[52] *Ibidem,* I, pp. 237-239, 242; Spinelli, *Riflessioni*, pp. 115-117; Zambelli, "Il rogo postumo", p. 156.

[53] Doria, *Discorsi critici filosofici*, pp. 178-179, 182-184.

[54] *Ibidem,* p. 184.

[55] Doria, *Lettere e ragionamenti*, II, pp. 8-18, 119-120, 376; Conti, *Paolo Mattia Doria*, pp. 71-72.

[56] Doria, *Lettere e ragionamenti*, I, pp. 41, 132.

[57] *Ibidem,* II, p. 121.

[58] Doria, *Discorsi critici filosofici*, p. 160.

[59] Doria, *Mettere e ragionamenti*, II, p. 371.

[60] Doria, *La Vita Civile*, pp. 77, 94-95; Zambelli, "Il rogo postumo", p. 162.

[61] Doria, *La Vita Civile*, pp. 95-96.

[62] Zambelli, "Il rogo postumo", pp. 188-189, 195.

[63] Ricuperati, “Giannone”, pp. 62-63.

[64] Ricuperati, “Libertinismo”, pp. 637, 654-657; Berti, “At the Roots”, p. 564.

[65] Venturi, “Gli anni”, pp. 30, 11; Giannone, *Opere*, p. 203.

[66] Giannone, *Opere*, pp. 214-221.

[67] Marini, “Documenti”, pp. 713-714.

[68] Giannone, *Opere*, p. 593.

[69] Véase las observaciones de Giuseppe Ricuperati en Giannone, *Opere*, p. 581.

[70] Giannone, *Opere*, pp. 624-648.

[71] *Ibidem,* p. 638.

[72] Véase Giannone, *Opere*, pp. 640 y atrás, p. 756.

[73] Mannarino, “Pietro Giannone”, pp. 227-241; Ricuperati, “Libertinismo”, pp. 657, 670, 687.

[74] Giannone, *Il Triregno* (versión completa), I, p. 21; Spinoza, *TTP* [173-174], pp. 309-310; Bertelli, *Giannoniana*, pp. 176-177.

[75] Champion, *Pillars of Priestcraft*, pp. 148-149.

[76] Giannone, *Il Triregno*, II, pp. 165-166, 171-175, 195-250; Carpanetto y Ricuperati, *Italy*, pp. 110-111.

[77] Giannone, *Il Triregno*, II, p. 250; Bertelli, *Giannoniana*, p. 175.

[78] Giannone, *Opere*, pp. 656-657.

[79] *Ibidem,* p. 659.

[80] Bertelli, *Giannoniana*, p. 176.

[81] Giannone, *Opere*, 261.

[82] *Ibidem,* pp. 279, 282.

[83] *Ibidem,* pp. 267, 280.

[84] *Ibidem,* p. 288.

[85] *Ibidem,* pp. 326-328.

[86] Giannone, *Opere*, p. 510.

[87] Gronda, “Antonio Conti”, p. 353; Badalona, *Antonio Conti*, pp. 27, 50.

[88] *Ibidem,* p. 185.

[89] Montesquieu, *Oeuvres complètes*, pp. 225, 229, 232, 402.

[90] *Ibidem,* p. 189.

[91] Badalona, *Antonio Conti*, p. 189.

[92] Conti, *Risposta*, pp. 120-122, 126; Badalona, *Antonio Conti*, pp. 34-35, 95; Ferrone, *Intellectual Roots*, p. 101.

[93] Vernière, *Spinoza*, p. 390; Badalona, *Antonio Conti*, p. 103; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 104-105.

[94] Badalona, *Antonio Conti*, pp. 118, 137-139.

[95] *Ibidem,* pp. 112-113, 149-150.

[96] Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 106-107.

[97] *Ibidem,* pp. 110-111.

[98] *Ibidem,* p. 260; Giannone, *Opere*, pp. 520-522, 530.

[99] Giannone, *Opere*, p. 530; Gronda, "Antonio Conti", p. 358; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 106, 414.

[100] Giannone, *Opere*, p. 991; Badalona, *Antonio Conti*, pp. 190-192; Gronda, "Antonio Conti", p. 358.

[101] Ferrone, *Intellectual Roots*, p. 106.

[102] Fardella, *Filosofia Cartesiana Impugnata*, 1ra. carta, p. 18; Fardella, *Animae humanae Incorporea*, pp. 388-390, 251-253, 276-277.

[103] Maffei, *Arte magica dileguata*, pp. 46-47.

[104] Lucchi, *Spinozismi Syntagma*, p. 38; Spinoza, *Ética*, i, Prop. XV, p. 22; *Opera*, II, p. 56; Ferrone, *Intellectual Roots*, p. 106.

[105] Lucchi, *Spinozismi Syntagma*, pp. 46-47.

[106] Concina, *Teologia cristiana*, I, pp. 34, 41.

[107] Vecchi, *Correnti religiose*, pp. 343-345; Ferrone, *Intellectual Roots*, pp. 226-227.

[108] Concina, *Della religione rivelata*, pp. i, ix-xiii.

[109] *Ibidem,* p. 229.

[110] *Ibidem,* p. xiv.

[111] *Ibidem,* pp. 2-3.

[112] *Ibidem,* p. 7.

[113] *Ibidem,* pp. 34, 51.

[114] *Ibidem,* pp. 144-145, 159-162.

[115] *Ibidem,* p. 162.

[116] *Ibidem,* p. 8.

[117] *Ibidem,* pp. 20-21.

[118] *Ibidem,* pp. 239, 243.

[119] *Ibidem,* p. 180.

[120] *Ibidem,* II, pp. 286-287, 288, 299-302.

[121] *Ibidem,* I, pp. 23-24.

[122] *Ibidem,* pp. 336-337.

[123] *Ibidem,* II, p. 151.

[124] *Ibidem,* I, pp. 62-64, y II, pp. 226-227; Concina, *Teología Cristiana*, I, p. 34.

[125] Concina, *Della religione rivelata*, I, p. 64.

[126] *Ibidem,* pp. 77-81.

[127] *Ibidem,* p. 80.

[128] *Ibidem,* pp. 174-179.

[129] *Ibidem,* pp. 336-337.

[130] *Ibidem,* II, p. 213; Concina, *Teologia cristiana*, I, p. 34.
[131] Concina, *Della religione rivelata*, I, p. 430.
[132] *Ibidem,* II, pp. 229-234.
[133] *Ibidem,* pp. 212-229, 363-377.
[134] Véase atrás, pp. 292-294; *ibidem,* p. 226.
[135] *Ibidem,* II, p. 229; Concina, *Teologia cristiana*, I, p. 41.
[136] Concina, *Della religione rivelata*, II, p. 430.
[137] *Ibidem,* II, pp. 295-298.

[1] PBA MS 2858, f. 278.

[2] Sobre esta importante publicación, véase Benítez, *Face cachée*, pp. 83, 86, 88, 91; Landucci, "Introduction", p. 7; Mori, "Du Marsais philosophe clandestin", pp. 178, 189.

[3] Véase PBA MS 2239 "L'Âme matérielle", I, p. 174; Benítez, *Face cachée*, pp. 23, 217n; McKenna, "Recherches", p. 1.

[4] McKenna, "Recherches", p. 10.

[5] "Un phenomène d'une extraordinaire complexité"; Benítez, *Face cachée*, pp. 1-8.

[6] *Ibidem,* pp. 223-224, 230-232, 290.

[7] *Bibliotheca Hohendorfiana*, III, p. 261.

[8] Benítez, *Face cachée*, pp. 41, 51.

[9] HUB MS Misc. Octubre 2 "Symbolum sapientiae" y HUB MS Misc. Quart. 25.

[10] Krieger, *Friedrich der Grosse*, pp. 37, 134, 175.

[11] Landucci, "Introduction", p. 7.

[12] "Travaillaient dans le silence à emanciper l'esprit humain". Maréchal, *Dictionnaire*, p. 73.

[13] Mori, "Du Marsais philosophe clandestin", p. 169.

[14] Maréchal, *Dictionnaire*, p. 180; Schröder, *Ursprünge*, pp. 407, 495, 508.

[15] Mori, "Note", en *La Lettre Clandestine*, I, p. 9.

[16] Houtteville, *La religion Chrétienne*, I, p. ccxxxviii.

[17] PBA MS 11616, ff. "Manuscrits contraires à la religion et aux bonnes moeurs"; Benítez, *Face cachée*, p. 178.

[18] PBA MS 11616, ff. 572-576; Schwarzbach, "Critique Biblique", p. 73.

[19] PBA MS 11616, f. 579.

[20] "Demi-auteurs et arrêter la license des brochures anonymes qui inondent le public"; *Archives de la Bastille*, XI, pp. 311-312.

[21] Benítez, "Orobio de Castro", pp. 219-226; Popkin, "Jewish Anti-Christian Arguments", pp. 171-174; McKenna, "Sur l'hérésie", pp. 301-304.

[22] Este manuscrito en algunos casos tiene un título alternativo: "Système de religión purement naturelle ádrese au P. Malebranche", PBM MS 1192; "Système", pp. 250-251, 287, 292, 324; en relación con el libre albedrío "si on ne sentoit pas les autres libres, on se fâcheroit contre un horloge comme contre un homme"; *ibidem,* p. 290.

[23] "Esprits forts fols et opiniâtres, esclaves de paroître spirituels et subtils" […] "une force mouvante, qui met toute la matière en train du quel train toute la machine du monde s'est formée"; *ibidem,* p. 243.

[24] Benítez, *Face cachée*, p. 35.

[25] *Ibidem,* p. 35.

[26] Marchand hace hincapié en el parentesco entre *Symbolum Sapientiae* y el *Traité des Trois Imposteurs*, Marchand, *Dictionnaire*, I, p. 325; Canziani, "Critica della religione", pp. 52-56.

[27] [Mirabaud], *Sentimens*, pp. 90-97; el autor de varios manuscritos clandestinos, Jean-Baptiste de Mirabaud (1675-1760), fue un antiguo soldado que luchó en la batalla de Steinkerk; véase Maréchal, *Dictionnaire*, p. 180; Vernière, *Spinoza*, pp. 372-373; Benítez, *Face cachée*, pp. 43, 49.

[28] Mori, "Du Marsais philosophe clandestin", pp. 179-183.

[29] ABM MS 63 (580), p. 118; Benítez, *Face cachée*, pp. 144-145.

[30] MBM MS 338, pp. 21-38.

[31] *Ibidem,* pp. 41-43, 80.

[32] *Ibidem,* pp. 8-9, 80, 144; Mori, "Du Marsais philosophe clandestin", p. 182.

[33] MBM MS 338, pp. 119-120.

[34] Dunin Borkowski, *Spinoza*, I, pp. 488-489, 602; Schröder, *Ursprünge*, p. 415.

[35] Schröder, "Das Symbolum Sapientiae", p. 229; Canziani, "Cymbalum Mundi", p. 38; Schröder, *Ursprünge*, pp. 412-414.

[36] HUB MS Misc. Oct. 2 "Symbolum Sapientiae", f. 33v.

[37] *Ibidem,* ff. 32-33; Schröder, "Das S*ymbolum sapientiae*", p. 231; Canziani, "Cymbalum Mundi", p. 45.

[38] BL MS Lansdowne 414 [Du Marsais], "Examen", p. 82.

[39] "Qui soient formellement contraires à sa nature et à ses attributs"; *ibidem,* p. 111; "L'immutabilité du conseil de Dieu est une suite nécéssaire de sa sájese" [la inmutabilidad del consejo de Dios es una consecuencia necesaria de su sabiduría]; *ibidem,* p. 112.

[40] "Plein de contradictions"; *ibidem,* p. 33.

[41] BL MS Lansdowne 414 [Du Marsai], "Examen", pp. 98-99; [Du Marsais], *Le Philosophe*, pp. 188, 192-195.

[42] "L'abus de la raison, en croyant sans motifs raisonables" [Lévesque de Burigny], *De l'Examen*, p. 59.

[43] "La raison pure nous donne un idée bien plus digne de Dieu que la Religion Chrétienne"; BL MS Lansdowne 414 [Du Marsais], "Examen", p. 19.

[44] *Ibidem,* p. 18.

[45] [Du Marsais], *Le Philosophe*, pp. 180-181.

[46] "Que toutes nos connoissances nous viennent des sens" […] "sur l'uniformité des impressions sensibles"; *ibidem,* pp. 177-180; BL MS Lansdowne 414 [Du Marsais] "Examen", p. 98; véase también Fairbairn, *L'Idée d'un philosophe*, p. 76; Mori, "Du Marsais philosophe clandestine", p. 181.

[47] "Que la matière ne peut sentir", PBA MS. 2239, pp. 16, 30-32, 35-38, 164-165.

[48] *Ibidem,* pp. 164-165; PBM MS 1189/3 "L'Âme mortelle", pp. 38, 40, 63, 66, 72.

[49] Thomson, "L'Examen", p. 355; Mori, "Du Marsais philosophe clandestin", p. 173.

[50] "Fautes des copistas qui ont bouleversé le sens de plusieurs pasages" [Du Marsais] "Saint-Evremond", *Examen*, p. 46; BL MS Lansdowne 414 [Du Marsais], "Examen", pp. 30-33.

[51] "Plein d'équivoques"; [Du Marsais], "Saint-Evremond", *Examen*, pp. 134-135.

[52] BL MS Lansdowne 414 [Du Marsais], "Examen", pp. 30, 40, 54.

[53] "N'est pas nécessaire pour la société civile" [...] "détruit entièrement le comerse qui est l'âme de la société"; *ibidem,* pp. 98-99, 106; [Du Marsais], *Le Philosophe*, pp. 191-192, en donde Du Marsais dice que la amenaza del castigo divino no tiene un efecto real: "malgré les vives peintures des peines et recompenses éternelles [...] le peuple est toujours le même. La nature est plus forte que les chimères" [a pesar de las vívidas representaciones de las penas y recompensas eternas [...] el pueblo sigue siendo el mismo: la naturaleza es más fuerte que las quimeras]; véase también Mori, "Du Marsais philosophe clandestin", p. 182.

[54] Schwarzbach and Fairbairn, "The Examen", pp. 112-113.

[55] *Ibidem,* p. 121.

[56] Thomson, "Introduction", p. xxiii.

[57] Mori, "Du Marsais philosophe clandestin", p. 172.

[58] Véase la nota de Ann Thomson en Bloch y McKenna, *La Lettre clandestine*, IV, pp. 161-163.

[59] Häseler, "Réfugiés français", pp. 378-379.

[60] *Ibidem,* p. 379.

[61] Benítez, *Face cachée*, pp. 51-52; Skrzypek, "Libertinisme polonais", pp. 514-515.

[62] Mosheim, *Ecclesiastical History*, II, p. 319.

[63] Benítez, "Histoire interminable", p. 54; este artículo complementa la lista de 160 dada en Benítez, *Face cachée*, pp. 51-52.

[64] Schröder, "Jean Bodin's Colloquium", p. 122.

[65] *Ibidem,* pp. 29-30.

[66] Schwarzbach y Fairbairn, "History and Structure", pp. 92-93, 95, 98, 101-106, 128; Charles-Daubert, "L'Esprit de Spinosa", pp. 135-136.

[67] Marchand, *Dictionnaire*, I, pp. 324-325; Berti, "First Edition", pp. 205-208; Berti, "L'Esprit de Spinosa", pp. 26-31.

[68] Chrales-Daubert, "L'Esprit de Spinosa", pp. 152-153; Schwarzbach and Fairbairn, "History and Structure", pp. 97-98.

[69] Una de las copias sobrevivientes en La Haya está titulada "L'Esprit de Mr par Mr Lucas médecin à La Haye", HUB MS Yg 4 27, página del título.

[70] Marchand, *Dictionnaire*, I, p. 325; Jacob, *Radical Enlightenment*, p. 161; Berti,

"First Edition", pp. 194-197; Berti, "L'Esprit de Spinosa", pp. 26-31.

[71] "Arlequin et boufon" […] "enlumineur" BL MS 4295, ff. 18-18v; Margaret Jacob declara que se trataba de una logia masónica en la cual Toland desempeñó un papel central, pero no hay pruebas de que tuviera mucho que ver con ésta o de que haya sido algo más que una broma; si tenía un propósito serio, éste era la propagación de la literatura filosófica clandestina; Jacob, *The Radical Enlightenment*, pp. 157-170; Harrison*, 'Religion' and the Religions*, p. 89; Vermij, "English Deists", pp. 245-247.

[72] Marchand, *Dictionnaire*, I, p. 325; Berti, "First edition", pp. 203-204; Benítez, "Histoire interminable", pp. 60-61.

[73] *La Vie et l'Esprit*, p. 66-77; Berti, "L'Esprit de Spinosa", pp. 30, 34-35.

[74] Véase BL MS Store 47, f. 14.

[75] "Qu'on nomme communément Dieu"; Berti, "L'Esprit de Spinosa", p. 35; Schwarzbach y Fairbairn, "History and Structure", p. 17.

[76] *La Vie et l'Esprit*, p. 78.

[77] *Ibidem,* p. 86.

[78] Charles-Daubert, "L'Image de Spinosa", pp. 64-65; Charles-Daubert, "L'Esprit de Spinosa", pp. 144-146.

[79] Hobbes, *Leviatán,* cap. XLV, pp. 526-546; Martinich, *Two Gods of Leviathan*, pp. 244-255.

[80] BL MS Store, pp. 47, ff. 68-68v.

[81] *Ibidem,* f. 68v.

[82] Schwarzbach y Fairbairn, "History and Structure", pp. 96, 99, 107-108.

[83] Bibliotheca Lvbecensis, v. 145-64; Mulsow, "Freethinking", pp. 222-232.

[84] BL Add. MS 12064, f. 68; Schwarzbach y Fairbairn, "History and Structure", p. 107; Charles-Daubert, "L'Esprit de Spinosa", p. 140.

[85] Mulsow, "Freethinking", p. 218.

[86] BL MS Store, p. 47, portada, f. 3.

[87] HHL MS Fr. I, p. 282; Dunin Borbowski, *Spinoza*, I, p. 601; Schwarzbach y Fairbairn, "History and Structure", p. 97; Charles-Daubert, "L'Esprit de Spinosa", p. 138.

[88] *La Réponse* ha sido atribuida a Jean Rousset de Missy por Margaret Jacob, pero aparentemente no hay evidencia de su autoría; Jacob, *Radical Enlightenment*, pp. 219, 278; Anderson, "Sallengre, La Monnoye", pp. 255-257; Charles-Daubert, *Le "Traité"*, pp. 62-63.

[89] [Sallengre], *Mémoires de littérature*, I, pp. 382-384; Berti, "First Edition", p. 197; Benítez, "Histoire interminable", p. 60.

[90] Barbier, *Dictionnaire*, III, p. 211; Schwarzbach y Fairbairn, "History and Structure", pp. 99-100; Charles-Daubert, *Le* "*Traité*", pp. 36-41.

[91] "Une idée assez conformé au système des Panthéistes" […] "et par conséquent éternelle et infinie", [Rousset de Missy?], *Réponse*; Anderson, "Sallengre, La Monnoye", p. 270; Anderson, *The Treatise*, pp. 59, 76, 79.

[92] Muslow, "Freethinking", pp. 194-195.

[93] Kobuch, *Zensur und Aufklärung*, pp. 58-59.

[94] *Ibidem,* pp. 60-63; Schröder, *Ursprünge*, pp. 457-458; Mulsow, "Freethinking", pp. 199-200; Charles-Daubert*, Le Traité*, p. 105.

[95] "Remplis d'irreligion", Berti, "First Edition", pp. 196-199.

[96] *Ibidem,* p. 199; Berti, "L'Esprit de Spinosa", p. 13.

[97] "Écrit monstrueux" […] "renversement total du système de Spinosa, sur lequel sont fondez les sophismes de son disciple"; Marchand, *Dictionnaire*, I, p. 324.

[98] *Ibidem*; Berti, "L'Esprit de Spinosa", p. 24.

[99] Marchand, *Dictionnaire*, I, p. 325.

[100] "Hommes ignorans, grossiers et superstitieux" […] "la plus grande creinte des dieux"; *La Vie et l'Esprit*, p. 116.

[101] "Rien d'incroyable pour des gens qui admettoient, comme des veritez divinement réveleés, une infinité de choses plus absurdes et plus contradictoires"; *ibidem,* p. 118.

[102] *Ibidem,* pp. 188, 212.

[103] Schröder, "Das 'Symbolum Sapientiae'", pp. 231-232; el autor de este texto sostiene, "Nam fons superstitionum, servitutis, ignorantiae, errorum ac praeiudiciorum omnium indeque pullulantium miseriarum et malorum quipus genus humanum vexatur, solus ac unicus est imperium"; HUB MS Misc. 8 de octubre 2 "Symbolum Sapientiae", f. 32.

[104] HUB Misc. 8, 2 de octubre "Symbolum Sapientiae", ff. 32-32v; Dunin Borkowski, *Spinoza*, I, pp. 488.

[105] "Hinc qui strictius est imperium, eo lactior errorum seges apparet, hominesque tyrannide et superstitione corrumpuntur et depravantur"; *ibidem,* f. 32.

[106] "Qu'est-ce donc que Jesús-Christ" […] "un oriental, un asiatique, un Juif c'est à dire une imagination chaude"; ABM MS 62 (585), "Doutes sur la Religion", p. 127.

[107] En 206 páginas, véase PBM MS 1198/3.

[108] "Le despotismo est une erreur et une suite des erreurs du genre humain; ce ne'st donc point dans la physique ni dans aucun système philosophique qu'il faut en chercher la source." PBM MS 1198/3, p. 10.

[109] "L'Europe toujours brave et toujours jalouse de sa liberté […] au contraire l'Asie esclave et effeminée dans tous les tems"; *ibidem,* p. 8.

[110] Brogi, Cerchio, pp. 119-36; Harrison, *"Religion" and the Religions*, pp. 111, 163; Thompson, "L'Utilisation", pp. 248, 251-253.

[111] Thomson, "L'Utilisation", pp. 251-252; Thomson, *Barbary and Enlightenment*,

pp. 45, 51, 55, 59.

[112] Thomson, "L'Utilisation", pp. 250-251; Gunny, "L'Image du prophète", pp. 257-259.

[113] Spinoza, *Briefwisseling*, p. 413; Spinoza, *Correspondencia*, p. 189.

[114] Thomson, *Barbary and Enlightenment*, p. 55.

[115] "Avaient portés aux sciences et aux beaux-arts"; D'Argens, *Lettres juives*, v, p. 99; Thomson, *Barbary and Enlightenment*, p. 21.

[116] HUB MS Misc. 8, 2 de octubre "Symbolum sapientiae", f. 38; la máxima de este autor: "apparet igitur sapientiam et religionem esse opposite" claramente se aplica al Islam tanto como al judaísmo y al cristianismo; *ibidem,* p. 33; Schröder, "Das 'Symbolum Sapientiae'", p. 231.

[117] *La Vie et l'Esprit*, pp. 148-150; Gunny, "L'Image du prophète", pp. 258-262; Charles-Daubert, *Le* "*Traité*"*,* pp. 143-144, 511-513.

[118] PBM MS 1198/3 [Boulanger], "Recherches", pp. 192-195.

[119] "ou la superstition"; PBN MS Fr NA 11074 "Extraits des lectures de M. le Comte de Boulainvilliers", p. 179.

[1] Gay, *The Enlightenment*, I, pp. 15, 136.

[2] Thomson, "Introduction", p. xiv.

[3] Klever, "Herman Boerhaave", pp. 78-87.

[4] Vartanian, *La Mettrie's l'Homme machina*, pp. 47-48; Thomson, "Introduction", p. xvi.

[5] La Mettrie, *Recapitulación de los sistemas*, pp. 188-189.

[6] *Ibidem,* p. 187.

[7] *Ibidem,* pp. 187-188.

[8] Thomson, "Introduction", pp. xviii-xix; Wellman, *La Mettrie*, pp. 192-194.

[9] La Mettrie, *Hombre máquina*, p. 235.

[10] "Aujourd-hui […] le système cartesien n'est plus qu'un roman philosophique; le monde entier deviene Newtonien"; La Mettrie, *Histoire naturelle de l'âme*, p. 205.

[11] La Mettrie, *Hombre-máquina*, p. 207.

[12] *Ibidem,* pp. 208, 232; Vartanian, *La Mettrie's l'Homme machine*, pp. 48, 62-63.

[13] La Mettrie, *Hombre-máquina*, p. 250; Comte-Sponville, "La Mettrie", p. 138.

[14] Maréchal, *Dictionnaire*, p. 96; Winter, *Die Registres*, p. 48; Berkvens-Stevelinck y Vercruysse, *Métier*, p. 139.

[15] Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand*, p. 158.

[16] La Mettrie, *Discurso preliminar*, p. 53.

[17] La Mettrie, *Discrurso preliminar*, p. 55; La Mettrie, *Anti-Séneca*, p. 339; Wellman, *La Mettrie*, pp. 213-231.

[18] La Mettrie, *Discurso preliminar*, p. 69.

[19] *Ibidem,* p. 72.

[20] "Spinozista", La Mettrie, *Obra filosófica*, *passim*.

[21] Vartanian, *La Mettrie's L'Homme machine*, pp. 47-49.

[22] Glaziou, *Hobbes en France*, pp. 198-200.

[23] Vernière, *Spinoza*, p. 385; Vartanian, *La Mettrie's l'Homme machine*, pp. 62-63, 110; Thomson, "Introduction", p. xiii.

[24] La Mettrie, *Recapitulación de los sistemas*, p. 189; Comte-Sponville, "La Mettrie", pp. 133-134; Thomson, "La Mettrie", p. 537.

[25] Véanse los comentarios de Verbeek en Comte-Sponville, "La Mettrie", p. 144.

[26] "Spinosiste sans le savoir"; *ibidem,* pp. 134, 144-145.

[27] Hazard, *Pensamiento europeo*, pp. 113-114; Thomson, "Introduction", pp. xxiv, xxvi; Audi, *Dic-ccionario Akal de Filosofía*, *s.v.* La Mettrie, p. 586.

[28] Comte-Sponville, "La Mettrie", p. 138; Thomson, "Introduction", pp. xiii-xv.

[29] La Mettrie, *Hombre máquina*, p. 249; La Mettrie, *Sistema de Epicuro*, p. 378.

[30] *Ibidem,* pp. 209-210; Hazard, *Pensamiento europeo*, p. 114; Wellman, *La Mettrie*, 204-207.

[31] La Mettrie, *Discurso preliminar*, pp. 53-62; La Mettrie, *Sistema de Epicuro*, p. 385; La Mettrie, *Anti-Séneca*, p. 344; Hampson, *The Enlightenment*, p. 114; Comte-Sponville, "La Mettrie", pp. 138-139.

[32] La Mettrie, *Hombre-máquina*, p. 250; La Mettrie, *Anti-Séneca*, pp. 338-340, 344-345; La Mettrie, *Discurso preliminar*, p. 55.

[33] Comte-Sponville, "La Mettrie", pp. 139, 143.

[34] Proust, *Diderot*, pp. 327-328; Thomson, "Introduction", p. xxvi; Gay habla incluso del "odio [de Diderot] por el *Anti-Séneca* de La Mettrie"; Gay, *The Enlightenment*, II, p. 194.

[35] Venturi, *Jeunesse de Diderot*, pp. 74-79; Vernière, *Spinoza*, p. 563; Bourdin, *Diderot*, p. 26.

[36] Diderot, *Pensamientos filosóficos* [XII], p. 31.

[37] Diderot, *Pensamientos filosóficos* [XIII], p. 31.

[38] *Ibidem* [XVIII], p. 34; La Mettrie, *Hombre-máquina*, pp. 233-234; Venturi, *Jeunesse de Diderot*, p. 156; Bourdin, *Diderot*, pp. 28, 36.

[39] La Mettrie, *Hombre máquina*, p. 233; Venturi, *Jeunesse de Diderot*, pp. 154-155.

[40] Wokler, *Social Thought*, p. 52.

[41] Berkvens-Stevelinck y Vercruysse, *Métier*, pp. 137-138.

[42] Vernière, *Spinoza*, p. 558.

[43] Vartanian, "Diderot and Maupertius", pp. 49-51.

[44] Diderot, *Interpretación*, pp. 115-117; Vernière, *Spinoza*, p. 596; Proust, *Diderot*, p. 121; Cassirer, *Philosophy*, pp. 81-84.

[45] Diderot, *Interpretación*, p. 115.

[46] "Diffère peu de celiu de Spinosa"; Maréchal, *Dictionnaire*, p. 121; Vartanian, "Diderot and Maupertius", pp. 52-55.

[47] "Sous le règne d'une double Inquisition, politique et religieuse"; Diderot, *Oeuvres philosophiques*, p. 81.

[48] D'Alembert, *Discurso preliminar,* p. 50.

[49] Proust, *Diderot*, pp. 137, 260, 263; Bourdin, *Diderot*, pp. 7, 66.

[50] "Sans trop se compremettre", Maréchal, *Dictionnaire*, p. 81.

[51] "Tous ceux qui ont réfuté le spinozisme" […] "plus grand admirateurs […] prétendent qu'on ne l'a pas entendu"; *Encyclopédie*, XV, p. 466.

[52] "Nullement compris la doctrine de Spinoza"; *ibidem,* XV, p. 468.

[53] "Il n'est pas vrai que ses sectateurs soient en grand nombre" […] "il y en a peu qui l'ayent étudié"; *ibidem,* XV, p. 463.

[54] "Respectant si peu la raison et l'evidence, ait eu des partisans et des sectateurs de son système"; Artículo "Spinosa", *Encyclopédie*, XV, p. 469.

[55] "Ce système monstreux" […] "la dernière des absurdités de croire et de dire que l'oeil n'a pasé té fair pour voir, ni l'oreille pour entendre"; *ibidem,* p. 473.

[56] Vernière, *Spinoza*, pp. 596-597; Proust, *Diderot*, pp. 121, 124, 138, 289.

[57] "Les Spinosistes anciens […] les Spinosistes modernes" […] "principe general […] c'est que la matière est sensible" […] "qu'il n'y a que de la matière, et qu'elle suffit pour tout expliquer"; Artículo, "Spinosiste", *Encyclopédie*, xv, p. 474.

[58] "Ils suivent l'ancien Spinosisme dans toutes ses conséquences"; *ibidem*; Vernière, *Spinoza*, p. 569; Vartanian, "Diderot and Maupertuis", pp. 55-58.

[1] Pieter Kaas, "Verhandeling over de waarheit", en Wielema, *Filosofen*, p. 257.

[2] Chartier, *Espacio público*, p. 9.

[3] *Idem.*

[4] Schama, *Ciudadanos*, p. 540.

[5] Chartier, *Espacio público*, pp. 77, 91, 93.

[6] Vernière, *Spinoza*, pp. 681-682.

[7] *Ibidem,* p. 682.

[8] Schama *Ciudadanos*, pp. 556-562; Chartier, *Espacio público*, p. 103.

[9] Talmon, *Orígenes*, pp. 26-27, 37-40, 66-68; Chartier, *Espacio público*, pp. 102-104.

[10] "Studieux Bayle! Vertueux Spinosa! Sage Fréret" Modeste Du Marsais! Honnête Helvétius! Sensible d'Holbach!" […] "démoralisé le monde"; Marechál, *Dictionnaire*, p. xix.

[11] "Le secret de la liberté est d'éclairer les hommes, comme celui de la tyrannie est de les retenir dans l'ignorance"; Cobban, "Fundamental Ideas", pp. 140-143, 150.

[12] Schama, *Ciudadanos*, pp. 725-728.

[13] Doyle, *Oxford History of the French Revolution*; Touchefeu, "Vicaire", pp. 236-238, 276.

[14] Talmon, *Orígenes*, pp. 43-46; Wokler, *Social Thought*, pp. 51, 54-57.

[15] Rousseau, *Emilio*, pp. 294-297.

[16] *Ibidem,* p. 302.

[17] *Idem.*

[18] *Ibidem,* p. 306.

[19] *Ibidem,* p. 308.

[20] *Idem.*

[21] *Ibidem,* p. 243.

[22] *Ibidem,* p. 246.

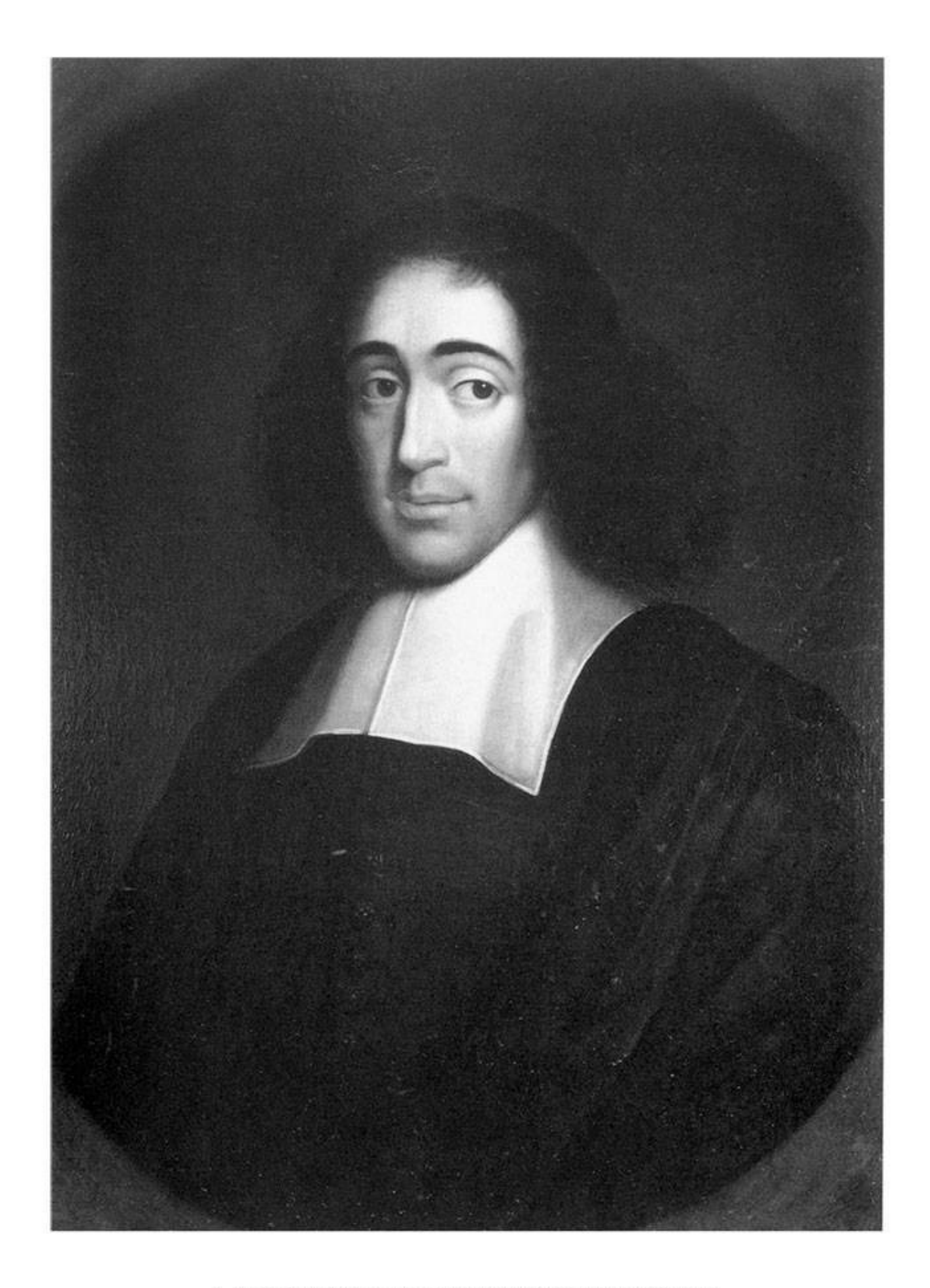
[23] "Spinoza, Diderot, Voltaire, Helvétius, sont des saints auprès de moi"; Vernière, *Spinoza* , p. 479.

[24] "Le défenseur de la cause de Dieu"; *idem.*

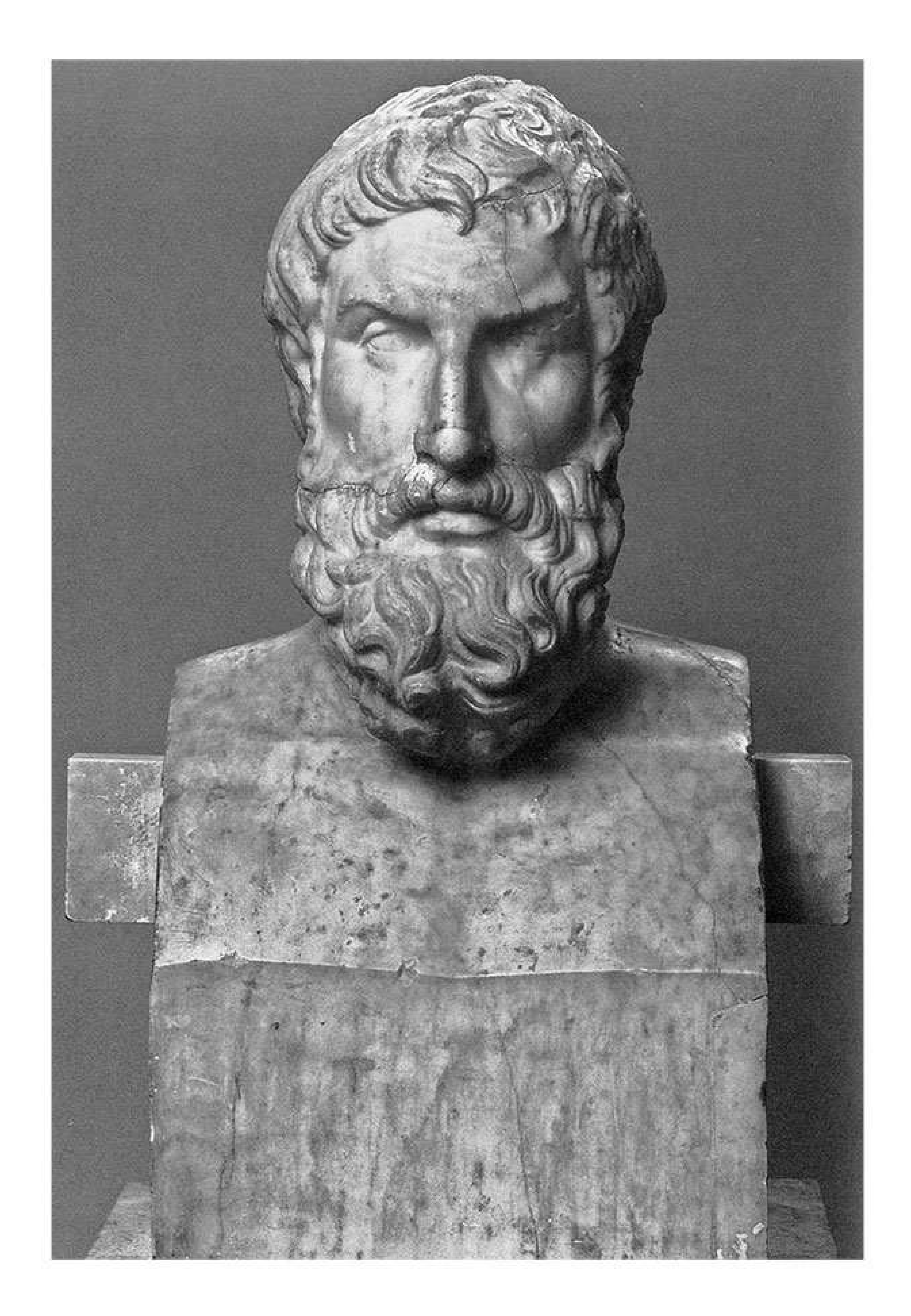
[25] Talmon, *Origins*, pp. 40-41; Wokler, *Social Thought*, pp. 55-57, 61, 65.

[26] "Les volontés particulières sont suspectes" […] "la volonté générale est toujours bonnes: elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais"; [Diderot], *Encyclopédie*, V, p. 116.

ÍNDICE ANALÍTICO

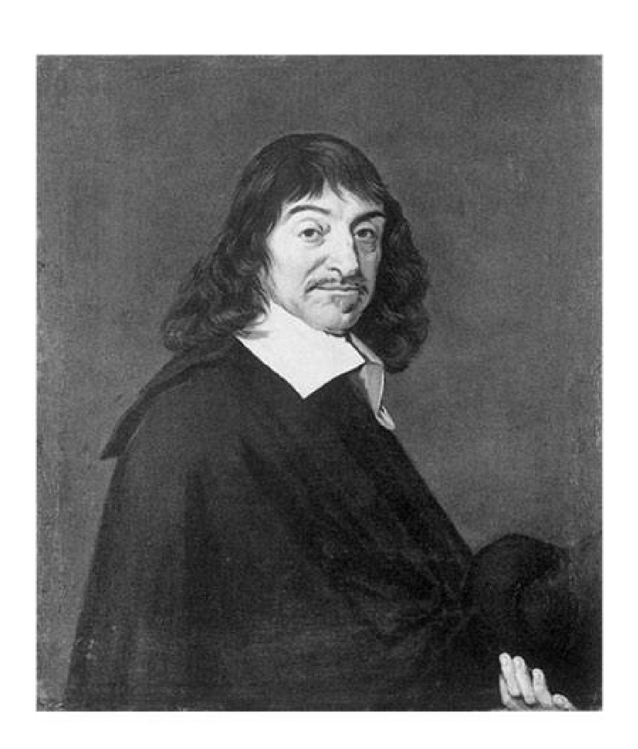


1. Benedict de Spinoza (1632-1677). Retrato anónimo.
(Cortesía de la Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel.)



2. El filósofo de la antigua Grecia, Epicuro (341-270 a.C.).
Busto helenístico en mármol. (Cortesía del Museo del Louvre, París.)

3. René Descartes (1596-1650). Copia de un retrato de Frans Hals. (Cortesía del Museo del Louvre, París.)





4. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Retrato en grabado. (Cortesía de la Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel.)



5. La filosofía y la Iglesia católica francesa: obispo Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704). Retrato de cuerpo entero de Hyacinthe Rigaud (1659-1753). El obispo Bossuet desempeñó un papel destacado en determinar la política intelectual y de censura de la Corona francesa en la época de Luis XIV. (Cortesía del Museo del Louvre, París.)



6. La filosofía y la nobleza francesa: el Gran Condé Luis II de Borbón, príncipe Condé, destacado aristócrata, comandante militar y libertino intelectual, quien mandó llamar a Spinoza para que se presentara en Utrecht porque, en palabras de Colerus, "tenía muchos deseos de conversar con Spinoza". Busto en bronce de Antoine Coysevox (1640-1720). (Cortesía del Museo del Louvre, París.)



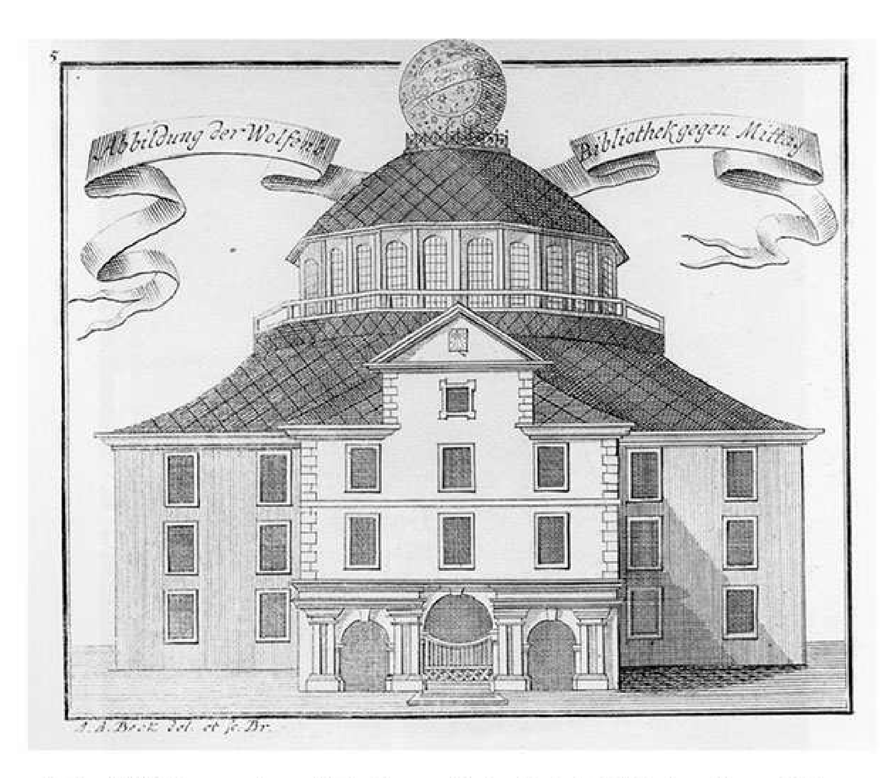
7. El Milagro de Pentecostés (Acto II): "De repente, un sonido como del soplido de una fuerte ráfaga de viento llegó del Cielo. [Los apóstoles] vieron lo que parecían lenguas de fuego que se separaban y venían a descansar sobre cada uno. Todos se sintieron colmados del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas con las que el Espíritu les había facultado. Incluso los romanos y los cretenses y árabes los escucharon declarar las maravillas de Dios en sus propios idiomas. Sin embargo, algunos se burlaron de ellos y dijeron: 'Han tomado demasiado vino'". Pintura de Jean Restout (1692-1768).
(Cortesía del Museo del Louvre, París.)



8. Las mujeres y la filosofía: la princesa Sofía de Braunschweig-Wolfenbüttel, amiga de Leibniz y madre del rey británico Jorge I. (Cortesía de Phillips International Auctioneers, Londres.)



9. La filosofía y la sexualidad: Adriaen Beverland (1650-1716) con una dama amiga emancipada. Retrato doble pintado alrededor de 1678 por Arie de Vois (1632-1680). (Cortesía del Rijksmuseum, Ámsterdam.)



10. La "Biblioteca universal": la famosa Rotonda de la Biblioteca Augustiniana, en Wolfenbüttel. (Cortesía de la Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel.)



11. La "crisis de las universidades": medalla conmemorativa de Drappentier emitida para conmemorar el primer centenario de la Universidad de Utrecht, que se halla reducida drásticamente. Palas sentado, sosteniendo el escudo de armas de Utrecht, recibe a Hércules, quien sostiene el símbolo de las Siete Provincias,en el gran vestíbulo de la universidad. (Cortesía de Laurens Schulman



12. Catálogo de la subasta del libro holandés: frontispicio del catálogo de venta de la biblioteca de Gisbertus Cuperus subastada en 1717.



13. Las revistas eruditas: el frontispicio de *L'Europe Savante* (1718-1729), publicada en La Haya.



14. La monarquía derrocada: frontispicio de la tajantemente republicana *Aanwysing* (1669), de Pieter de la Court (1618-1685). Uno de los más fuertes ataques contra la monarquía y el poder eclesiástico de principios de la época moderna. (Cortesía de la Biblioteca de la Univeridad de Ámsterdam.)



15. Ehrenfried von Tschirnhaus (1651-1708), filósofo, científico, matemático y amigo de Spinoza. Retrato grabado. (Cortesía de la Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel.)



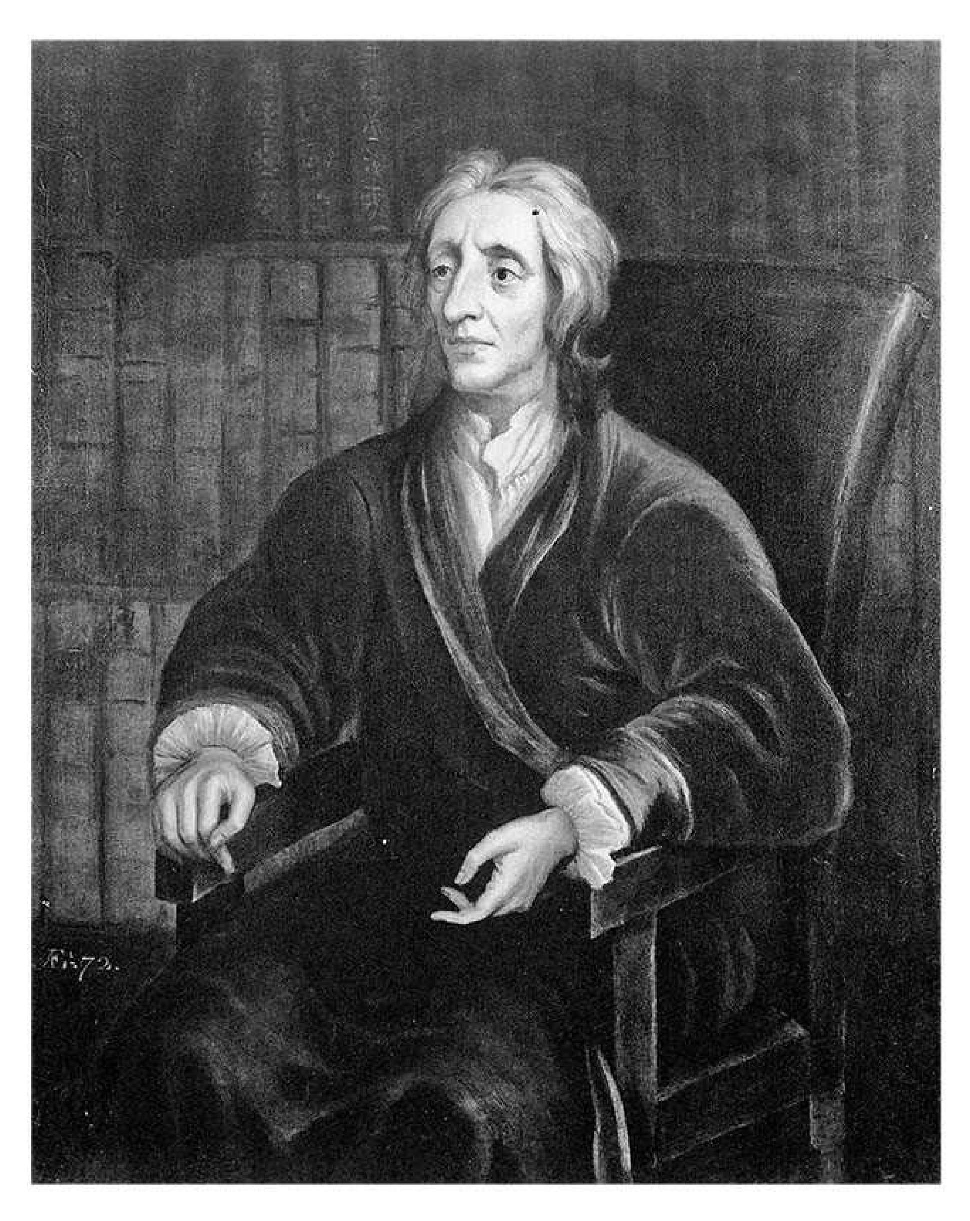
16. El científico y su microscopio: Nicolaes Hartsoeker (1656-1725).
Retrato de alrededor de 1680, de Caspar Netscher (*c.* 1635-1684).
(Cortesía del Museo del Louvre, París.)

17. Abraham Johannes Cuffeler (*c.* 1637-1694), jurista de La Haya, filósofo y amigo cercano de Spinoza. Retrato en grabado. (Cortesía de la Vereniging Het Spinozahuis.)

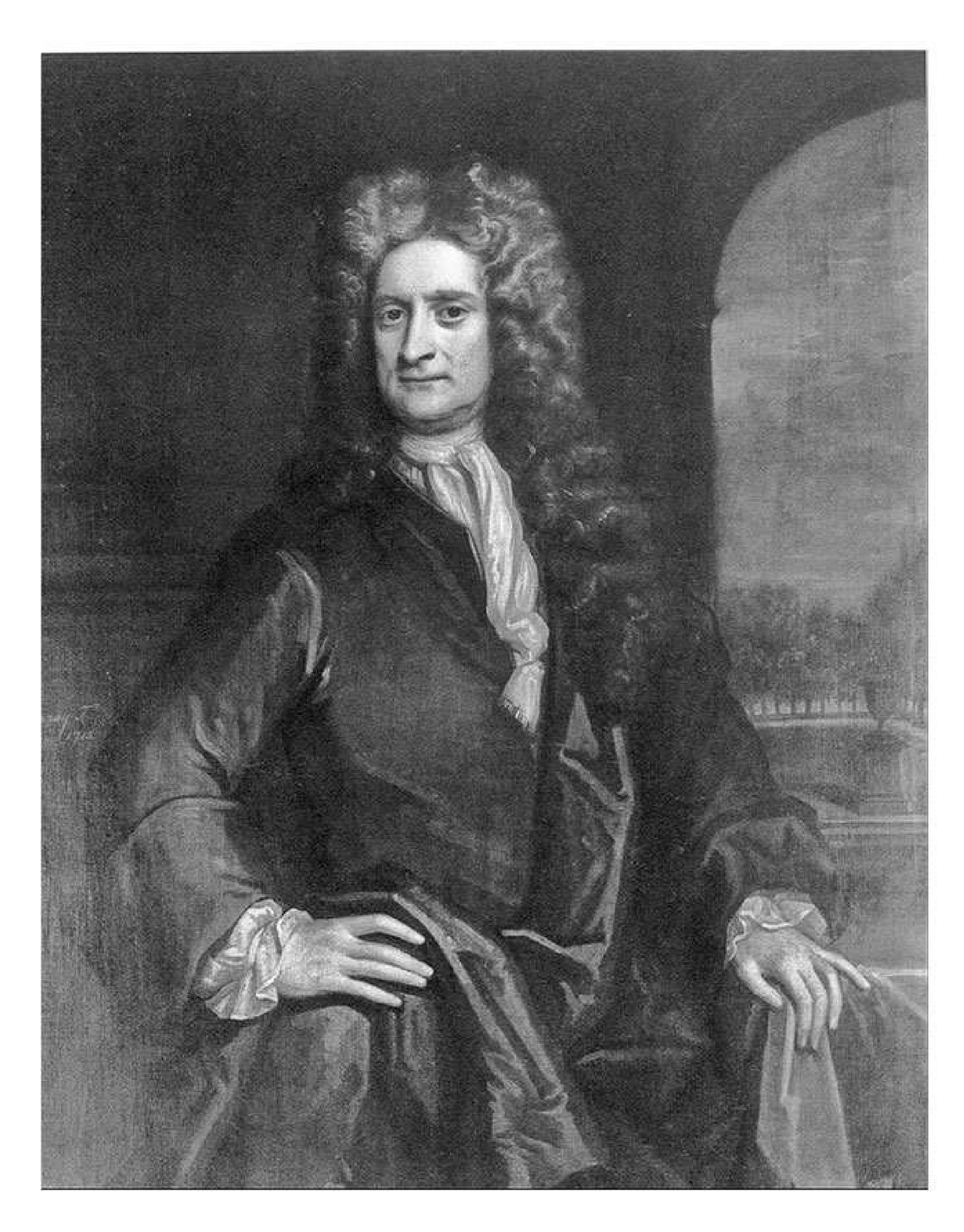




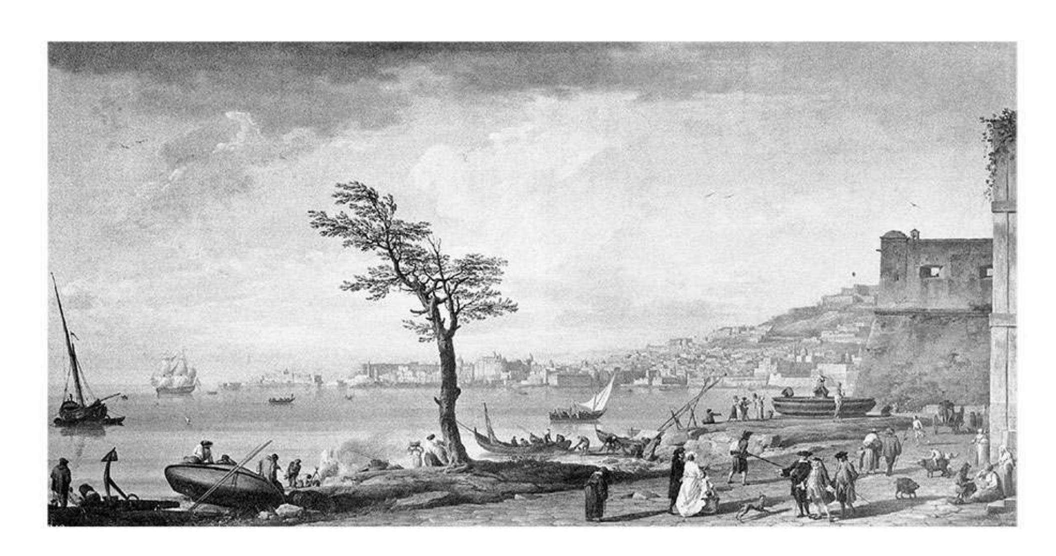
18. Medalla clandestina acuñada en Leiden por J. Smeltzing (y diseñada por Ericus Walten alrededor de 1692), en conmemoración a Balthasar Bekker (1634-1698). *Izquierda:* Bekker de perfil, y *derecha:* Bekker representado como Hércules armado con el garrote de la filosofía y venciendo al Diablo. (Cortesía de Laurens Schulman B. V., Bussum.)



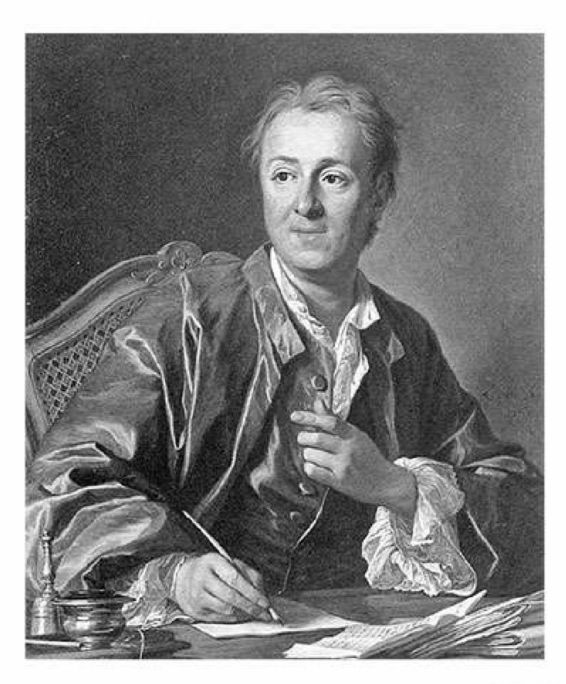
19. John Locke (1632-1704). Copia de un retrato de Godfrey Kneller.
(Cortesía del Consejo Escolar del Christ Church College, Oxford.)



20. Sir Isaac Newton (1642-1727) en 1718. Retrato de T. Murray.
(Cortesía del Master and Fellows of Trinity College, Cambridge.)



21. La Bahía de Nápoles a mediados del siglo XVIII. Panorama de Josèphe Vernet (1714-1789).
(Cortesía del Museo del Louvre, París.)



22. Denis Diderot (1713-1784), filósofo, enciclopedista y pilar de la Ilustración radical francesa. Retrato de Louis Michel van Loo (1707-1771). (Cortesía del Museo del Louvre, París.)



23. Grabado en cobre con el retrato de Spinoza, el cual a veces se encontraba encuadernado en los ejemplares de la edición de la *Opera Posthuma* de 1677, tanto en su versión en latín como en la holandesa. (Cortesía de la Vereniging Het Spinozahuis, Ámsterdam.)

ÍNDICE

La *Ilustración radical* es un conjunto de ideas revolucionarias que sentaron los fundamentos del mundo moderno: la igualdad, la democracia, los valores seculares y la universalidad. El renombrado historiador de la cultura Jonathan I. Israel revela en este original y controvertido estudio la influencia fundamental que Spinoza y el extendido movimiento filosófico internacional clandestino conocido hasta 1750 como spinozismo tuvieron sobre las revoluciones políticas e intelectuales del siglo XVIII.

"Su erudición quita el aliento. Israel ha leído todo, absorbido cada sutileza y seguido todos los caminos... en cinco años, nuestra forma de ver la Ilustración estará enormemente influida por Israel."

"Books of the Year", *New Statesman*

Jonathan I. Israel (Londres, 1946) estudió en el Queen's College de Cambridge, en la Universidad de Oxford y en El Colegio de México. Fue profesor de historia moderna europea en la Escuela de Estudios Históricos del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, y de historia alemana en la Universidad de Londres. Ha publicado, entre otros libros, *Race, Class, and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670, The Dutch Republic and the Hispanic World, 1606-1661* y *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752.*

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice